



Universidad Autónoma de Guerrero

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Humanidades

*Posgrado incorporado al Padrón Nacional
de Posgrados de Calidad (PNPC) del CONACYT*

La fenomenología hermenéutica como posibilidad de una
crítica a la modernidad

Que para obtener el grado de
Maestro en Humanidades

Presenta

YAHIR MAYO MARIN

Matrícula: 06300677

Generación: 2015 – 2017

LGAC: Estudios Filosóficos Contemporáneos

Directora de Tesis: Dra. Juventina Salgado Román.

Comité Tutorial:

Dr. Wblester Iturralde Suárez

Dr. Camilo Valqui Cachi

Lectoras:

Dra. Silvia Guadalupe Alarcón Sánchez

Dra. Ma. De los Ángeles Silvina Manzano Añorve



Chilpancingo de los Bravo, Guerrero a diciembre de 2017

Agradecimiento

Durante el proceso de investigación que hizo posible la realización del presente trabajo, recibí importantes colaboraciones y orientaciones que facilitaron e hicieron posible alcanzar este objetivo, por esto, mi agradecimiento de manera especial, a mi Directora de Tesis, Dra. Juventina Salgado Román, que con su experiencia y capacidad me brindó la asesoría necesaria para orientar el esfuerzo y el estudio que facilitaron el camino de esta investigación.

También expreso, en forma especial, mi gratitud y reconocimiento a mis tutores de tesis, Dr. Wblester Iturralde Suárez y al Dr. Camilo Valqui Cachi, que con su orientación, seguimiento y supervisión hicieron posible el presente trabajo, pero sobre todo vaya mi agradecimiento por su sensibilidad y la solidaridad que me brindaron durante el tiempo que duró esta investigación.

Hago extensivo mi agradecimiento y valoración a la Dra. Diana Aurenque Stephan, por el valioso apoyo que se sirvió proporcionarme en su calidad de tutora durante la estancia académica en la Universidad de Santiago de Chile. Vaya, pues, hasta allá mi gratitud y reconocimiento a su capacidad intelectual y sentido humano.

Expreso, también, mi agradecimiento a mi familia y amigos por su comprensión y respaldo durante el tiempo que dedique a este trabajo, pues su afecto y aliento generaron las condiciones anímicas para continuar por el camino de esta investigación.

Reciban mi gratitud y reconocimiento permanente.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I: LA MODERNIDAD.....	12
I.1. ¿QUÉ ES LA MODERNIDAD?	12
I.2. ¿CÓMO INTERPRETAR LA MODERNIDAD?.....	23
I.3. PERSPECTIVAS ÓNTICAS DE LA MODERNIDAD	25
CAPITULO II: DESTRUCCIÓN DEL SENTIDO HISTÓRICO DE LA COTIDIANIDAD MODERNA	34
II.1. EL NAUFRAGIO EN EL UNO.....	34
II.2. EL UNO COMO FUNDAMENTO DEL MITO	39
II.3. LA MERCANCÍA	43
II.4. LA VACUIDAD DE LO SAGRADO	44
II.4.1. EL MILAGRO COMO FUNDAMENTO DE LO SAGRADO PARA LA COMPRESION DE SU SURGIMIENTO EN OCCIDENTE.....	44
II.4.2. LA PERDIDA DE LO SAGRADO EN LA MODERNIDAD.....	50
II.5. LA MERCANTILIZACIÓN DEL OTRO	52
II.6. EL VACÍO DE LO PÚBLICO.....	54
II.7. EL ESTADO DE BIENESTAR COMO SUSTRATO IDEOLÓGICO DE LA MODERNIDAD	57
II.7.1. DISPOSICIÓN ÓNTICA DE LA POLÍTICA NEOLIBERAL DEL ESTADO DE BIENESTAR	58
CAPITULO III. EL LENGUAJE OPRESIVO DE LA MODERNIDAD	61
III.1. OBSTÁCULOS COTIDIANOS PARA LA SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD	62
III.1.1. LA ENAJENACIÓN COMO CATEGORÍA ÓNTICA DE LA OPRESIÓN. 63	
III.1.2. LA COTIDIANIDAD COMO OLVIDO DE LA POSIBILIDAD DE LA MUERTE. Y EL LENGUAJE OPRESORh	67
III.2. LA PUBLICIDAD COMO IMPOSICIÓN DE LA DIFERENCIA EN LA MODERNIDAD	81

CONCLUSIÓN: LA POSIBILIDAD DE SUPERACIÓN AL HOMBRE MODERNO EN LA EXPERIENCIA DEL SUFRIMIENTO	87
BIBLIOGRAFÍA	98

INTRODUCCIÓN

Esta tesis parte del concepto de historicidad que Martin Heidegger desarrolló para la comprensión del ser de la modernidad, y para ello fue necesario superar el concepto tradicional de la historia, ya que como horizonte teórico es incapaz de develar el devenir del *Dasein*, por que sólo nos dice que lo real es el resultado, lo que está en la presencia y también por que en su carácter metafísico expone que son la suma de una sucesión de momentos lo que lo que va determinando lo que es un hombre, una circunstancia o una cosa, ya que, desde esta perspectiva, para definir a una persona históricamente lo que se debe hacer es una referencia a fechas que por su notoriedad determinan su ser. En esta visión historicista las vivencias de las personas son cuantificables en cuanto están ahí como lo sucedido en una sucesión temporal de momentos y aquellos hechos que se definen en cuanto esa sucesión temporal de momentos, “un ente que está-ahí "en el tiempo"” (Heidegger, 1997: 390). Por esto Heidegger (1997: 391) afirma que “el Dasein no existe como suma de realidades momentáneas de vivencias que se van sucediendo y van desapareciendo. Tampoco se trata de que esta sucesión vaya rellenando paulatinamente un cierto trecho”.

Esta cosificación de la persona, producto de este método historicista, sólo es posible cuando prevalece esta interpretación del ser del hombre como resultado de un método científico causal y no de un análisis filosófico ontológico. Por ello, la necesidad de tomar una perspectiva distinta que revele lo que está como fundamento del devenir histórico que Heidegger determinó como la historicidad. Heidegger (1997: 33) expone, en *Ser y Tiempo*, la necesidad de ver más allá de la ciencia histórica en una comprensión filosófica de la siguiente manera:

Lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad.

Con respecto a este método heideggeriano sobre la historicidad el punto de partida es el ente (*Dasein*) sumergido en la cotidianidad en el estar en condiciones de abyecto en el mundo, es decir, estar en el uso del *útil*, y en su ser *temporeo* y en su proceso de apropiación de su ser alcanza su propia interpretación como ente histórico, es decir, alcanza conciencia histórica.

En contraposición a la teoría de la historia universal, como comprensión del mundo y de los eventos que explica al modo de causa-efecto el pasado histórico, el presente y predecir el futuro. Ante esta perspectiva historicista se privilegia la historicidad como el "acontecer" del *Dasein* en cuanto tal" (Heidegger, 1997: 33). Lo anterior es así, en cuanto se expone de modo ontológico el orden de las cosas por que al hombre se le abre un mundo en el que deviene el mismo y se abre como devenir en el mundo. Las cosas suceden históricamente cuando han sido para el hombre. El pasado es histórico cuando hay un hombre que ha acontecido, que ha abierto un mundo y una interpretación del ser que persiste en su presente. "En su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y "lo que" ya ha sido" (Heidegger, 1997: 33). Lo que es traído adelante, que se pone a merced del ser actual del hombre. Pero cuando el pasado toma la forma de tradición y persiste como presente, también oculta el carácter de historicidad al *Dasein*, quedándole oculto su propio ser en el acontecer actual. No es capaz de ver su pasado como un acontecer que ha sido, ni su presente como un acontecer actual en el que es. Heidegger (1997: 45) habla de las consecuencias de este ocultamiento de la historicidad del siguiente modo.

La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del *Dasein*, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento.

Según este filósofo, el hombre no se ve a sí mismo, en un sentido fundamental, como un ente en el que acontece el ser y que un abre mundo de significación y de comprensión de su propio devenir, por que le es ocultado su propio ser por la tradición y le impide la comprensión fáctica del devenir que pone a "la historicidad del *Dasein* como condición óptica de la posibilidad del saber histórico" (Heidegger, 1997: 60).

La interpretación o el modo en que se presenta la historia depende del carácter del ser histórico, que es el *Dasein*. Es decir, en la historia no se observa una realidad como resultado de la objetivación de los datos para obtener una certeza demostrable, sino muy al contrario, el historiador al narrar un hecho, lo hace fundamentado en la interpretación de su propia historicidad. Heidegger (1997: 392) lo expone de la siguiente manera: “El modo como pueda la historia convertirse en objeto del saber histórico sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporeidad”.

Hay una interpretación histórica vulgar de la modernidad como un evento que se puede describir como el resultado de una sucesión de hechos que determinaron la situación actual. La presente tesis no pretende fiarse de esta comprensión sino que se apoya en un análisis hermenéutico de la modernidad por que “la constitución ontológico-existencial de la historicidad debe ser conquistada en contra de la tendencia encubridora que es propia de la interpretación vulgar de la historia del *Dasein*”. (Heidegger, 1997: 392)

Lo que plantea Heidegger es establecer la historicidad como la constitución esencial de la subjetividad del ente histórico, ya que posibilita una interpretación del hombre, no como un ente que está en medio de otros entes circunstanciales o entes acontecimientos que van determinando su existencia, sino como la interpretación de los acontecimientos y circunstancias que vienen primariamente dados por una interpretación de la propia existencia que se ve proyectada en los entes que no tienen el carácter de ser del *Dasein*.

En base a lo anterior Heidegger (1997: 398) plantea el siguiente cuestionamiento: “¿en qué medida y en virtud de qué condiciones ontológicas la historicidad pertenece a la subjetividad del sujeto "histórico" como su constitución esencial?”. La búsqueda de la respuesta a esta pregunta es la intención en la presente tesis, no desde la historicidad de las ontologías pasadas, sino que también desde el principio teórico y el análisis fenomenológico hermenéutico del ser del hombre en el capitalismo, y de la mercancía como una posibilidad de aparecer del *útil* en este sistema. Es decir, se trata de responder, en la presente tesis, a la interrogante: ¿Cómo acontece el ser del

Dasein en el hombre moderno, bajo sus distintas manifestaciones? entre ellas, la desigualdad, la pobreza y la riqueza. Otra interrogación que se plantea esta investigación y que pretenderá resolverla, versa sobre ¿Cuáles son las formas socioculturales de las teorías heideggerianas en la modernidad?

Lo anterior, el análisis del *Dasein* determinado por un sistema económico y cultural, va en el sentido contrario de lo que realizó Heidegger en *Ser y Tiempo* donde sólo realizó como la deconstrucción, desmontaje y crítica de la historia de la ontología, no obstante el desarrollo de esta tesis está fundamentada en los principios teóricos que planteó Heidegger en esta obra. Si bien, esta obra tiene como principio de indagación el planteamiento de la pregunta por el ser, la cual es advertida, por el mismo Heidegger, como la pregunta fundamental, no hizo, en esta obra, una exposición que revelara como los conceptos obtenidos en este análisis existencial se manifestaran como el fundamento de nuestro ser actual en las formas concretas de relacionarnos. Aunque Heidegger mostró, de manera excepcional, cómo en los comienzos del pensamiento griego esta pregunta por el ser mantuvo en vilo al filosofar, y que en la actualidad hay la necesidad de repetirla, pues hay un olvido del ser, y consecuentemente una primacía de la técnica. Ante lo cual mostró que lo fundamental y necesario es una historicidad de la ontología, pues lo que se busca en *Ser y Tiempo* es la respuesta a la pregunta por el ser. Pero a la hora de realizar tal investigación centro su análisis en lo fenomenológico del *Dasein*, y no en su aspecto fenoménico, es decir, las expresiones ónticas del *Dasein* moderno no son profundizadas.

Heidegger expone en *Ser y Tiempo* que, en la estructura de la pregunta por el ser, aquel ente ejemplar al que se le pregunta es el *Dasein*. Es decir, la comprensión del ser de este ente servirá de horizonte para la comprensión del ser en general. Este ente tiene que mostrarse tal como es en sí mismo, para esto se precisa un método, pues dice Heidegger (1997:37) en *Ser y Tiempo* que “con la caracterización provisional del objeto temático de la investigación (ser del ente o, correlativamente, sentido del ser en general), pareciera ya estar bosquejado también su método. Destacar el ser del ente y explicar el ser mismo, es la tarea de la ontología”. Es, pues, de este modo que queda claro que el método a utilizar en la develación del ser

del *Dasein* y del ser en general es el fenomenológico. De lo que se trata la presente investigación es tener un saber con una dirección distinta al estudio de la *temporeidad* del *Dasein* que plantea Heidegger, sino que ésta será a partir de las propias posibilidades fenoménicas, pues ciertamente no es algo que hubiera planteado Heidegger. En un segundo momento, en el que refiere al *útil* que aparece como mercancía, se tomará como referencia al segundo Heidegger, específicamente se centrará en el libro *Filosofía, ciencia y técnica*.

Existe una gran diversidad de autores que toman como tema central de sus obras el desarrollo teórico de Heidegger, y que a través del método fenomenológico descubre como problema fundamental de la filosofía al *Dasein*. Entre ellos está Alejandro Vigo, Safranski, R., Arturo Leyte, Felipe Martínez Marzoa, Carlos Másmela, Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Ángel Xolocotzi Yáñez, R. Rodríguez, M. Berciano y Adrian Escudero. Pero el objetivo del presente análisis no tiene estas dimensiones, sino que consiste en señalar la posibilidad, a partir *Ser y Tiempo* y su pensamiento sobre la técnica, sobre la historicidad de la cotidianidad moderna, tomada desde las estructuras sociales en las en que aparece el *Dasein*, hoy, y que como una manifestación óptica, serán explicadas desde las categorías marxistas.

La necesidad de un análisis de la modernidad desde *Ser y Tiempo* parte de que los análisis de la obra de Martin Heidegger han sido recurrentes y de variada índole, algunos desde una perspectiva crítica, otros desde asumir el método heideggeriano para explicar el mundo. Pero lo que se pretende en esta tesis es interrogar por la *historicidad* del sentido de la modernidad a partir de los principios ontológicos de *Ser y Tiempo*, especialmente, en la formas de la caída como son *habladuría*, *curiosidad* y *huida*, y de sus reflexiones sobre la técnica.

Ante la mirada de Heidegger se presentó la necesidad de una *historicidad* de la ontología desde la antigüedad hasta la modernidad para alcanzar la apropiación de lo que se logró en la experiencia originaria del estudio del ser por los griegos. Es notoria la gran cantidad de investigaciones que sobre esta problemática se han elaborado, pero la necesidad de reelaborar dicha investigación no desde un reenfoque estructural de la obra sino desde un revivir la experiencia originaria de la

misma desde otra perspectiva del ser del *Dasein*. Se trata de una direccionalidad de esta investigación, que irá de lo óntico hacia lo ontológico. Para llegar a la estructura ontológica del *Dasein* desde la estructura óntica de la cotidianidad moderna.

En este sentido la *historicidad* del *Dasein*, como método crítico de la modernidad, es también el método de comprensión del análisis existencial llevado a cabo en *Ser y Tiempo* donde el puente que hay entre la *temporeidad* del *Dasein* y el sentido histórico en que se sitúa de manera fáctica es la *historicidad*. Lo que nos apartara de este método, como ya se señaló, es el sentido direccional de la investigación. Se partirá desde cotidianidad moderna hacia la existencialidad. De este modo, se encontrará que el sentido histórico, en el que está la posibilidad de descubrirnos a nosotros mismos, es la Modernidad. Mientras que en *Ser y Tiempo* se parte de la cotidianidad en general hacia la existencialidad.

El legado metodológico de Heidegger, en cuanto hermenéutica, aplica el método en la *historicidad* de la ontología y no (cómo lo hace la presente tesis) se desarrolla fenoménicamente en los aspectos concretos de la modernidad. Esta hermenéutica se ha situado en el sentido griego de su origen etimológico. Hermes, mensajero de los dioses, tenía la labor de llevar a los hombres la voluntad de aquellos. Esta labor tenía como fin convencer de la legitimidad del mandato de un ser superior. Dentro de los supuestos de la hermenéutica moderna está que el saber de los hombres que piensan construye el mundo de hombres cotidianos. El epíteto como Logios brindado a Hermes refleja el sentido de la razón superior que es impuesta a los súbditos. Esta relación unidireccional es lo que ha guiado a la concepción hermenéutica.

No se trata sólo de traducir el mensaje de los dioses, sino develar que es aquello que guía el destino de los hombres, en cuanto su libertad, aquello que se oculta en la cotidianidad. No sólo la tradición filosófica oculta el ser del hombre sino también las formas concretas de la cotidianidad no dejan ver el olvido del ser, por lo que de entrada ellas mismas permanecen ocultas y tienen sus propias manifestaciones.

La hermenéutica inscribió el desarrollo histórico de las ideas ontológicas, filosóficas y la relación de subordinación que el hombre cotidiano tiene en relación con estas ideas, pues la interpretación que hace de ellas influencia su mundo cotidiano y su

manera de ser en el mundo. Esta hermenéutica tiene una unidad interna que establece una relación necesaria entre los diversos pensadores que históricamente han venido impulsando el desarrollo del pensamiento filosófico en su respectivo contexto. A esta unidad interna se le denomina metafísica.

El pensamiento fenomenológico no es ahistórico porque está inscrito en la *historicidad* del desarrollo de las ideas y del contexto histórico. Por ello, podemos afirmar que Martin Heidegger, no obstante que es el filósofo más importante de la época contemporánea, es un pensador heredero no sólo de toda la tradición filosófica si no del contexto de su tiempo.

Es indudable que su antecedente inmediato es su maestro Husserl, cuyo pensamiento filosófico ha influido en otros pensadores de la época contemporánea que han tenido una gran influencia. Pero sin duda el más representativo de esta corriente del pensamiento fenomenológico es Martin Heidegger. Si bien, recientemente, se ha revelado como una certeza la vinculación de Heidegger (2015) con el nacionalsocialismo alemán, y su posición filosófica-antisemita sostenida en Los Cuadernos Negros de su autoría. Al respecto la presente investigación no pretende ser una apología, ni tampoco certificar como moralmente positiva dicha posición.

Sin embargo, aún se podría plantear que la presente tesis no es posible más que como la defensa de un pensamiento inmoral. Por ello, se vuelve a precisar que la justificación histórica de la presente investigación está justificada, también, en la gran influencia que ha tenido Heidegger en grandes pensadores, dejando ver que no todo el pensamiento de Heidegger es nazi, y no estudiarlo conllevaría dejar a ciegas la comprensión del pensamiento de la filosofía contemporánea. El investigador mexicano, Angel Xolocotzi (2009: 13), lo precisa de la siguiente manera:

Lo determinante de su pensar lo atestigua la mayor parte de la filosofía contemporánea: sin Heidegger no sería pensable el existencialismo de Sartre ni la deconstrucción de Derrida. El posmodernismo de Rorty, el pensamiento débil de Vattimo, el postestructuralismo de Foucault y el pensamiento de la otredad de Levinas serían difícilmente concebibles sin el pensar heideggeriano.

El investigador también hace mención de una lista extensa de filósofos entre los que se encuentra la filósofa Hannah Arendt, el Grupo Hiperión en México, Merleau Ponty, Camus y Ortega y Gasset.

Esta investigación llevará a andar el camino que inauguró Heidegger a partir de la develación del problema de *el olvido del ser*. Pero haciendo ver que en el análisis hecho en *Ser y Tiempo* hay un olvido del hombre y sus formas actuales de relacionarse al enfocar la investigación en la *historicidad* de la ontología y no en la *historicidad* del hombre, lo que conlleva, como ya se dijo, en una actitud metafísica.

Este pensador fue indispensable para comprender el Siglo XX. Ponerlo en el centro de la discusión académica es imprescindible, pues ello llevaría a una relectura de nuestra circunstancia, tanto académica como social. Es necesario poner a prueba los conceptos heideggerianos y ver de ese modo su pertinencia.

La presente tesis es un preguntarse por la *historicidad* de la modernidad a partir de los principios ontológicos de *Ser y Tiempo*, especialmente, en la formas de la caída como son *habladuría, curiosidad y huida*, y de las reflexiones que se formula sobre la técnica, se planteará una posible respuesta tomando como referencia las experiencias ópticas de la desigualdad, la pobreza y la riqueza, así como el develamiento de las categorías heideggerianas en las formas socioculturales en general.

El método sería el fenomenológico-hermenéutico de Martín Heidegger, tomando como referencia perspectivas ópticas de la realidad social, estas serían la antropología filosófica y *la marxista*. Ésta será la vía para introducirse en la *historicidad* del hombre moderno. Ya que “la expresión “fenomenología” significa primariamente una concepción metodológica”. (Heidegger, 1997: 37). De lo que trata la presente investigación es de develar a la cosa misma de una forma de aparecer de ésta. Esto significa, hacer aparecer al Dasein, en sí mismo, quitar los velos que lo ocultan en el mundo moderno. Ésta concepción filosófico-metodológica es contraria a una búsqueda meramente científica. El método trata de develar el como del aparecer del *Dasein* en la modernidad, pues la investigación fenomenológica “no caracteriza el

qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta" (Heidegger, 1997: 51).

Por lo tanto, no hay método a priori, el método es inherente a la investigación que se va a realizar. Así lo expone el mismo Heidegger (1997: 47): "No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las "cosas mismas"". Esto es lo relevante de esta postura, pues la comprensión del método fenomenológico sólo se logra a partir del investigar mismo, y es un trayecto: el mostrarse en sí mismo de aquello investigado caracteriza a la fenomenología. Por tanto el método a utilizar será el fenomenológico, ya que el objetivo de la investigación es develar como los conceptos existenciales, descubiertos en *Ser y Tiempo*, y las reflexiones sobre la técnica de Heidegger encuentran su expresión fáctica en la modernidad fenoménica.

Ser y Tiempo es una obra que establece como meta definitiva la comprensión de aquello que es el ser. Para lograrlo, Heidegger ve la necesidad de un horizonte de comprensión con el que sea posible definir aquello que es el ser. Por ello, es necesario a priori apropiarse de un ente en particular que por su estudio ontológico sea posible dar un sentido al ser. Este ente es el hombre, pero para el autor de *Ser y Tiempo*, la denominación hombre no haría más que encubrir su ser, ya que esta determinada concepción del ente sólo cerraría la posibilidad de develar su ser. A causa de esto, le nombra el *Dasein* (Ser-ahí), pues este, no sólo es un ente entre otros entes, un animal que se distingue por su racionalidad de los otros animales o una cosa que se distingue de las otras por su animalidad y racionalidad. Sino que en su ser hay una aperturidad al mundo por que su ser tiene su sentido en la *temporeidad*. Para alcanzar este sentido Heidegger ve la necesidad de hacer una destrucción de la historia de la ontología, para construir la *historicidad* del *Dasein*, pues el modo de mostrar, de hacer fenómeno el ser del *Dasein*, es por medio de la *historicidad*. Esto se logra haciendo ver como la *temporeidad* está como posibilidad de toda ontología del pasado, y, a la vez, cómo el fundamento olvidado por estas mismas ontologías. Este argumento muestra que *temporeidad* siempre ha estado como posibilidad en las ontologías del pasado y cada una tiene su posibilidad, no su

fundamento, en la *temporeidad*, que aunque la deconstrucción lleve a descubrir el pensamiento del filósofo como sumergido en la *historicidad*, este no tiene acceso a una comprensión de la misma, ya que en esta *temporeidad* se encuentra en estado abyecto.

La *historicidad* es un modo de ser *temporeo* del *Dasein*, que se desenvuelve en un sentido histórico, y a la vez este sentido histórico de la modernidad encubre a la *historicidad*. Se puede entender al sentido histórico de la modernidad como el síntoma que encubre de forma fenoménica su origen que sería la *temporeidad*. Bajo el dominio de este sentido histórico, la tradición filosófica entiende los procesos históricos como el desarrollo de un sujeto, un ente en el tiempo frente a otros entes. Esta misma concepción es el fundamento de las distintas filosofías de la modernidad.

Lo que se trata de hacer en esta investigación es descubrir la *temporeidad*, no en una destrucción del sentido histórico de la ontología, sino en una destrucción del sentido histórico de la cotidianidad, bajo el modo de comprensión que del mundo tiene el hombre cotidiano, que aunque tiene relación con una concepción filosófica. Ciertas filosofías asumirán como principios ciertas creencias cotidianas, o como propone Heidegger, otras filosofías implantarán un modo de ver el mundo, y por último, otras pretenderán una crítica a estas creencias.

Esta investigación se sitúa en el sentido histórico del hombre cotidiano en la modernidad. Este sentido histórico tiene su fundamento en la *historicidad*, por ello. esta misma develará a la modernidad como la expresión de la comprensión fáctica de la *temporeidad* del hombre de la modernidad.

Lo que se pretende no es abordar la deconstrucción ontológica sino la deconstrucción de la cotidianidad, por que no es, desde la perspectiva de la tesis, una metafísica que deje de lado al modo actual de la expresión de la comprensión fáctica. El ser del *Dasein* queda velado a falta de una búsqueda de la comprensión ontológica del ser que ponga como guía la comprensión del *Dasein*, en su ocultamiento óptico, o comprensión mediana de ser.

El cómo se da el ocultamiento óptico del ser en la comprensión cotidiana del ser actual o pasado, es una tarea que no se hace de manera explícita en *Ser y Tiempo*,

no de manera suficiente, pues se centra en la historicidad de la ontología y no en la historicidad del *Dasein*, es decir, al *Dasein* se le expone como una entidad en sí misma, sin tomar en cuenta algunas circunstancias concretas, el capitalismo y sus desigualdades, en la que se desenvuelve.

Lo que guía la presente tesis es mostrar si de la historicidad del sentido de la modernidad, a partir de los principios ontológicos de *Ser y Tiempo*, especialmente, en la formas de la caída como son *habladuría*, *curiosidad* y *huida*, y de sus reflexiones sobre la técnica, es posible plantear una respuesta a partir de las experiencias ónticas de la desigualdad, la pobreza y la riqueza, así como el develamiento de las categorías heideggerianas en las formas socioculturales en general. Para ello se dividió el análisis en cuatro capítulos.

Primer capítulo: La modernidad. En este apartado se expone una concepción de la modernidad a partir de un análisis fenomenológico que permita su posterior análisis desde su historicidad al develar las formas fenomenológicas.

El segundo capítulo: En este se hará una destrucción del sentido histórico de la cotidianidad moderna. Se hará una destrucción del sentido histórico de la cotidianidad moderna. Se tratará la relación entre el *uno* como fundamento del capitalismo y del mito, así como la mercantilización y el estado de bienestar como sustrato ideológico de la cotidianidad del hombre moderno, descubriendo en su desenvolvimiento antropológico aquello que es. También se abordara el tema sobre la develación de la mercancía como técnica del capital y el *útil* en su estatus de cosa en el mundo que se oculta ante el *Dasein* como mercancía en el capitalismo.

El tercer capítulo: Versara sobre el lenguaje opresivo de la modernidad

La conclusión de la investigación. La posibilidad de superación del hombre moderno en la experiencia del sufrimiento; y la posibilidad de liberación existensiva en el capitalismo.

CAPITULO I: LA MODERNIDAD

I.1. ¿QUÉ ES LA MODERNIDAD?

La modernidad nace como la unidad de los pueblos de Europa bajo el proyecto de la razón, puesto que en los distintos ámbitos del desarrollo del ser del hombre, la tuvieron como guía y en su proceder, en el ámbito político, científico, social, económico, etc., fue el fundamento filosófico, epistemológico y moral.

La justificación histórica de la acción del hombre estaba en la razón. Una investigación era científica sólo si tenía un método racional, un movimiento social sólo era justificable si estaba bajo el imperio de la razón. La discusión sobre cuando empieza la modernidad, se centra en puntualizar el momento en que la razón se constituyó como único proyecto de la humanidad. ¿Quién o quiénes asumieron este proyecto como suyo primeramente? Es una discusión que tiene distintas posiciones. Aunque como plantea Heidegger los presupuestos de la modernidad tiene su antecedente en la antigüedad griega. Como se puede leer a continuación, en *Ser y Tiempo*, Heidegger (1997: 193) ve los presupuestos ontológicos de la ciencia como razón en Aristóteles y Parménides.

El tratado que ocupa el primer lugar en la colección de los tratados de Aristóteles relativos a la ontología comienza con la siguiente frase: πάντες άνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει. En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver. Con esta frase se introduce una indagación que busca poner al descubierto el origen de la investigación científica del ente y de su ser, partiendo de ese modo de ser del Dasein. Esta interpretación griega de la génesis existencial de la ciencia no es casual. En ella se llega a la comprensión explícita de lo que ya estaba bosquejado en la frase de Parménides: το γὰρ αὐτό νοεῖν τε καὶ εἶναι. El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este ver descubre el ser. La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición. Esta tesis constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella encuentra su motor la dialéctica hegeliana, que sólo es posible sobre esa base.

Está primacía que se da en *el cuidado por el ver* al *estar-ahí* y que contempla *el ser del hombre*, se definió como *la verdad originaria y auténtica*. Esta definición pasó a ser la que luego se le llamaría conocimiento racional. Lo cierto es que la modernidad como proyecto de Europa, puede identificarse con dos eventos que marcaron su historia. Por un lado, el avance de la ciencia al desvincularse de las creencias religiosas y por otro lado la caída de la monarquía como forma de gobierno. Dice Heidegger (1958: 16), en su obra filosófica, *La época de la imagen del mundo*, que “a las esenciales manifestaciones de la Edad Moderna pertenece su ciencia. Una manifestación de igual importancia en rango es la técnica maquinista”. Esta última precisión deja ver que hay una separación, como manifestaciones de la razón, entre la técnica y la ciencia.

Esta comprensión científicista de la realidad fundó nuevas interpretaciones del mundo. En el medievo era la religión la que estaba en el centro, y era ella la que daba respuestas a todas las cuestiones. En cambio, en la modernidad es la razón misma la que brinda todas las respuestas. La época moderna no es más que una manifestación de la Metafísica, un evento fundado en un error interpretativo del ser. Nos dice Heidegger (1958: 16) “en la Metafísica se realiza la reflexión sobre la esencia del ente y una decisión sobre la esencia de la verdad” y “Este fundamento rige todas las manifestaciones que caracterizan a esa época” (Heidegger, 1958: 16).

Aunque, esta Metafísica tiene su origen en la antigüedad griega, históricamente funda dos interpretaciones en su respectivo momento. Antes el hombre se encontraba a sí mismo finito ante el abismo que era Dios, un ente inconmensurable sobre lo que poco se podía ya decir, además de lo afirmado por la Biblia. Era imposible poner en nuestra cabeza el ser de Dios, pues ello implicaba tanto como poner todo el mar en un hoyo. Sólo podía esperar que le otorgara lo que fuera su voluntad. En cambio ahora, lo inconmensurable es la realidad misma, el universo sobre el que nuestro finito pensamiento poco puede decir. Antes era imposible poner todo el contenido de Dios en nuestro entendimiento, ahora pasa lo mismo, pero con el universo.

Heidegger llama desdiosamiento a este cambio de cosmovisión que no necesariamente implica un ateísmo, sino una interpretación de Dios como lo incondicionado o absoluto. Nietzsche (1988) diría en su crítica a Strauss en su obra *Consideraciones intempestivas* que Dios pasó a ser el universo, y que no hubo más que la conversión del cristianismo al cientificismo del mismo Dios. Ratzinger (2006) diría que el Dios de la iglesia era un Dios personal, mientras que ahora es un Dios de lo racional.

Pasamos de ser a imagen y semejanza de Dios a buscarnos a imagen y semejanza del universo. Todo lo que somos es explicable a partir de las leyes que rigen el universo, y estamos determinados por las mismas normas causales que lo rigen. Somos un efecto más que explicar dentro de todos los demás efectos. Entre el sujeto y el objeto hay una relación de estimulación, una dialéctica de lo óntico, donde un ser consciente, el sujeto, está en un espacio donde hay otros entes, y cuyo problema epistemológico reside en comprender como la conciencia que está dentro del ente sujeto puede conocer el mundo de entes externos que lo rodean.

La investigación científica no hace más que identificarnos a nosotros mismos dentro de las normas que hay en las cosas del mundo. Los procesos sociales y psicológicos son una extensión de la realidad cuyo orden racional lo rige todo. Es aquí donde se da la transposición ideológica de la ciencia a la política. La monarquía se vio imposibilitada a responder a esta exigencia racional ¿Cómo podía justificar racionalmente su poder en una realidad regida por causas racionales? Se decía, sin admitir ningún cuestionamiento, que los reyes eran por voluntad de Dios. Pero ante el imperio de la razón, ya no tuvo cabida la posición ideológica de que Dios era el fundamento de la realidad. Él no era ya parte de la explicación de la vida de los hombres, pues ya no se puede explicar aquello que sean los hombres a partir de la divinidad.

La clase burguesa tomó como fondo ideológico de sus presupuestos la racionalidad para la construcción de una nueva concepción del hombre, libre, sin privilegios por nacimiento, raza y color de la piel e iguales ante la razón, frente a la antigua concepción del hombre, resignado, humilde y entregado a Dios.

La libertad en la modernidad sólo puede ser producto de la razón, puesto que ante ella todos los hombres son libres e iguales, y es el fundamento de la libertad humana. Somos libres si nos sometemos al reino de la razón y la libertad de todos los hombres sólo es posible en una comunidad racionalmente edificada bajo el signo de la modernidad, pues la razón como rectora de la comunidad humana es el principio bajo el que se establece el estado moderno.

Pero, así como la concepción del hombre regida por la fe fue utilizada para sustentar el régimen monárquico. La concepción del hombre libre y racional fue usada para justificar otra forma de sometimiento. En este punto surge como problemática si fue el surgimiento de la industria, que transformó las fuerzas productivas, lo que trajo la modernidad, o si fue el cambio en la concepción del hombre.

Ambos eventos están vinculados, pues son productos de la razón y los dos consolidaron el proyecto de la modernidad, en un proceso dinámico de retroalimentación. La producción en masa sólo es posible en una sociedad sometida al consumo y en donde el hombre sólo es fuerza de trabajo reducida mercancía. Ya no es el mundo donde para los pobres de espíritu será el reino de los cielos sino aquel donde el consumista será puesto en el pedestal de los modernos.

En la modernidad se asume una explicación óptica del hombre. Se asume que la libertad de este es explicable a partir de principios usados en otros entes que no son él. Esto no hace más que ocultar el ser del hombre, y con ello su actuar se desvirtúa. El hombre moderno se dio el poder para crear instituciones, si bien se estableció que éstas servirían para vivir en libertad, no definió el para qué de esta libertad. No era posible determinar, esta cuestión pues en un sentido de fondo, el hombre quedaba libre para ser objeto, cosa o mercancía.

Si el hombre era explicable a partir de los mismos principios que rigen el universo, entonces, las instituciones sirven para legislar bajo el orden universal. Era libre de poder emular la racionalidad que habitaba en el mundo, debía identificarse con la razón universal. La tesis contraria se postularía desde una posición Nietzscheana de la siguiente manera. Si la libertad del hombre se asume como la del artista, las

instituciones sirven para estar constantemente creando y para que el hombre no pare de crear, no pare de fundar nuevas formas de desplegar el ser.

La modernidad en su discurso ideológico sostiene que busca la libertad, pero en la realidad, en estas sociedades, por su esencia impide el surgimiento del hombre libre. Esto nunca se ha podido llevar a cabo, pues el mismo proyecto de la modernidad implica principios que contradicen este proyecto. Los hombres que luchan contra la igualdad, la libertad y la fraternidad son tan modernos como los que asumen la defensa de estos principios. Así unos y otros terminan reducidos ópticamente a objeto y en el naufragio de su ser creador. No existe en este sentido, un estadio histórico que podamos tomar como referencia para guiarnos. No hay tampoco una modernidad idílica bajo la cual podamos situarnos ¿Dónde está el ejemplo de estado moderno? El estado que tenga como principio máximo el respeto a la libertad.

El molde de la modernidad está roto desde su nacimiento. En Latinoamérica se nos impuso un modelo que acentuó las desigualdades sociales, que intensificó la explotación de las materias primas y limitó los derechos y libertades del hombre en estas sociedades. La razón toma la apariencia de la modernidad y revela su verdadera esencia en el capitalismo: La objetualización del hombre como fuerza productiva. El capitalismo utiliza el discurso de la razón que trajo la modernidad como forma de justificar el neocolonialismo.

La diferencia del colonialismo y el neocolonialismo como forma de dominio y explotación radica en dos concepciones distintas del mundo. En la primera, el fundamento es Dios, es la primacía de la fe y su forma ideológica el derecho del conquistador de someter a otros pueblos por la misión de evangelizarlos; en la segunda, el fundamento del mundo es la razón, es la modernidad que lleva el progreso a los pueblos sometidos. En el colonialismo era el caballero cuya espada tiene la forma de la Cruz el que tenía la misión de evangelizar a los pueblos alejados de la palabra de Dios. En cambio, en el neocolonialismo vemos al Ariel de Shakespeare luchando con la falta de razón de Calibán. En este sentido el impulso civilizatorio tiene dos sentidos históricos, uno impulsado por la fe y otro por la razón.

La explotación del hombre por el hombre es anterior a esta concepción de la modernidad. Por lo que el uso ideológico de esta concepción, no debe tomarse como el único ejemplo de dominación. La modernidad adaptó al cristianismo a su proyecto histórico, porque la salvación del hombre está en la promesa del reino de la razón. La historia no es más que el camino penitente que hay que cruzar para hacerse merecedor de la salvación definitiva en este mundo de equívocos.

Es verdad, que las instituciones que fundó la modernidad tenían como objetivo la representatividad de la voluntad del pueblo y que bajo el principio de la democracia se pretendían crear instituciones auténticamente representativas. Pero en la realidad, el oponente a vencer no era la antigua concepción del mundo, sino la misma, que era en la cual se fundaba este principio democrático, la libertad absoluta, el individualismo, la razón apetente y conflictiva que conduce al totalitarismo. Los valores fundamentales del liberalismo son tres, la libertad, el individualismo o libertad absoluta, y la igualdad jurídica. Es decir, el hombre es libre ante cualquier autoridad o coacción exterior, y ante nuestras pasiones que nos atan al mundo exterior; el individualismo es la otra cara de la libertad, es la libertad absoluta, en la que individuo ha perdido el vínculo con el otro, con la comunidad, con las cosas y ve al otro como ente o cosa, y cree que su mundo es el único y absoluto, por que los otros son faltos o pobres de mundo. Esta concepción ideológica, como dice Hegel (2009), le impide poseer el sentido de comunidad, no es posible formar comunidad si a tu alrededor ves sólo objetos y nunca al otro.

Los modernos demócratas como Robespierre, tenían enfrente a los modernos capitalistas. La democracia tenía en su seno la negación de su principio. Las posiciones políticas que surgieron en la Revolución Francesa como izquierda y derecha, donde la primera defendía la representatividad total de la voluntad del pueblo en las instituciones y donde la derecha defendía los derechos de la monarquía, llamados por esto, conservadores, y el establecimiento de la clase burguesa como la que debía guiar el destino del pueblo.

La burguesía que es la clase social que se desarrolló con la cosmovisión liberal, ante las formas autoritarias, adoptadas para preservar sus intereses económicos, se vio

en la necesidad de abanderar principios morales que justificaran sus políticas. Con los procesos históricos que se dieron a partir de la revolución industrial esta ideología liberal pasa a convertirse en neoliberal. El neoliberalismo nunca se ha regido por los principios morales que dice defender, y sólo usa la fachada discursiva pero que se contradice con una práctica corrupta. El neoliberalismo carece de moral por que el motor del capitalismo es el individualismo (la libertad absoluta) es el individualismo que en lo político desemboca en el totalitarismo y en lo económico en el monopolio, suprimiendo la democracia en el mercado que se presenta como la libre competencia. Lo moral no puede coexistir con el sistema neoliberal, con el yo egoísta, con la autonomía de del individuo, y es también es inmoral, porque sólo privilegia la producción de la riqueza y anula su distribución conculcando los medios para alcanzar la justicia social, pero entonces sin justicia social no hay libertad y no hay moral, por que sin distribución de los goces la mayoría de los hombres no alcanza la felicidad que es el objetivo de la moral.

Los apologistas de la modernidad buscan el cese de la historia: *El fin de la historia* (Fukuyama, 1994), en cuanto la negación de un sistema alternativo. Ello implica el paralizar a la voluntad creadora del hombre. Para ello era necesario establecer una concepción científica de la historia y esperar de la “ciencia histórica que fuese tan independiente del punto de vista del observador como presuntamente lo es el conocimiento de la naturaleza” (Heidegger, 1997: 176).

Aun así surge una cuestión que es prioritario plantear ¿La modernidad como proyecto de la razón surge de un impulso creador? Es claro que hay la invocación a lo original en un principio. Los avances en la ciencia positivas y en la formas de organización social son indudable. Pero el equívoco que se comete al interpretar al *Dasein* ónticamente en lo que sólo es alcanzable ontológicamente, es decir tratar de explicarlo a partir de las ciencias particulares cuando el camino es la ontología, funda el fracaso de la modernidad.

Ésta es la crítica que haría Nietzsche y Heidegger desde su respectivas posiciones ontológicas Como mencionó Wblester (2017) durante su catedra: “Si con Descartes hay un inicio de la modernidad con Nietzsche empieza una crítica a la modernidad”.

Pero habría acotado que con Descartes inicia la Modernidad filosófica, no histórica, y que el germen de la Modernidad, como ya se dijo antes, estaría en la antigüedad griega.

La interpretación científicista del mundo se instauró como lo definitivo y desde su particular horizonte teórico definió su propio origen. Es decir, la interpretación científicista del mundo explicó sus propios fundamentos a partir de la ciencia misma. En este sentido, también se dio una comprensión óptica del hombre, a partir de la concepción científicista. Bajo el predominio de la razón al hombre dejó de asumirse como ser creador o artista. El hombre pasó a ser un ente entre otros entes.

Heidegger indaga el sentido de esta determinación del hombre, desde un análisis de la mundaneidad del *Dasein* que determinaría a la modernidad en dos sentidos centrales, ambos en el predominio del *estar-ahí*, que inaugura el olvido del ser.

Los modos de ser explicitados hasta ahora -el estar a la mano y el estar-ahí- que determinan al ente intramundano de carácter diferente al del *Dasein*. Puesto que hasta hoy la problemática ontológica ha comprendido el ser primariamente en el sentido del estar-ahí ("realidad", realidad del "mundo"). (Heidegger, 1997: 205)

El primer sentido sería que la correcta interpretación del *Dasein* queda imposibilitada al tratarsele solamente con la categoría de sujeto que la ciencia y filosofía moderna aplica para su comprensión, pues la determinación de sujeto acuñada al *Dasein* no es más que otra forma de su encubrimiento, poniéndolo en el mismo espacio óptico que al objeto. El *Dasein* desde el punto de vista de la modernidad no sería más que un ente entre otros entes. En consecuencia, su ser como ser en el mundo queda imposibilitado de ser conocido, y la interpretación del *Dasein* queda bajo el paradigma científicista.

La segunda forma en que predomina el *estar-ahí* de las cosas corresponde precisamente a las cosas, es decir, en los entes que no tienen el carácter de ser del *Dasein*, estos no se muestran como *útiles* en el *estar en el mundo* del *Dasein*, sino como entes que ya siempre están ahí. Frente a esto hay dos posiciones de Heidegger, una en *Ser y Tiempo* y la otra en el Heidegger tardío. En el primer Heidegger expresa que la metafísica es una interpretación del mundo donde

predomina el *estar-ahí* del ente, mientras que al Heidegger tardío, se le presenta la técnica como lo predominante en la cotidianidad y en donde se oculta la cosa en sí misma, cuyo develamiento es dado por la obra arte o la filosofía al presentar al *útil* en su *estar-ahí* auténtico. La postura de este Heidegger no es más que el desarrollo de lo logrado en *Ser y Tiempo*.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger (1997: 85) expresa de manera clara, que la constitución del ser del *Dasein* "conforme a la cual el *Dasein* se comprende ontológicamente a sí mismo" es su *estar-en-el-mundo*. Expresa la forma que en la cotidianidad tenemos como comprensión de nuestro mundo: "El conocimiento del mundo o, correlativamente, el hablar del "mundo" y decir algo de él, funciona, por esto, como el modo primario del estar-en-el-mundo, sin que este último sea comprendido como tal" (Heidegger, 1997: 85).

Luego Heidegger (1997: 85) explica cómo el estar cotidiano del *Dasein* está fundado en el establecer al *Dasein* y al mundo sólo en su *estar-ahí*, quedando oculto el aspecto intramundano. "Ahora bien, como esta estructura de ser, aunque ónticamente experimentada como "relación" entre un ente (mundo) y otro ente (alma), permanece inaccesible desde un punto de vista ontológico, y como el ser es comprendido ontológicamente, en primer lugar a partir del ente intramundano, se intenta concebir la relación entre aquellos entes sobre la base de estos entes mismos y en el sentido de su ser, como un estar-ahí".

A partir de lo anterior a Heidegger (1997: 85) le es posible establecer la presencia de "una interpretación ontológicamente inadecuada" o simplemente "la interpretación inadecuada" (Heidegger, 1997: 85) de lo denominado "la teoría del conocimiento o de la "metafísica del conocimiento"" (Heidegger, 1997: 85) Dejando a oscuras la "relación-sujeto-objeto" (Heidegger, 1997: 85). Lo anterior ha sido un prejuicio que se estableció en toda la modernidad filosófica. El *Dasein está-ahí* frente a la mirada del epistemólogo como un ente entre otros entes, ello lo encubre en cuanto tal y con categorías lo envuelve en sujeto. Aquí es posible establecer que el predominio del *estar-ahí* de la cosa en la interpretación ocultante del *Dasein* como ser en el mundo y su también predominio en las cosas misma, son en realidad el mismo ocultamiento

donde “el mundo circundante se convierte en mundo natural. El “mundo” como conjunto de *útiles* a la mano queda espacializado en una trama de cosas extensas que sólo están-ahí” (Heidegger, 1997: 137).

El Heidegger tardío da continuidad al camino de *Ser y Tiempo* en cuanto el develamiento del *útil* como lo que está a la base de nuestra comprensión del ser y oculto por una forma radical de lo *útil* que es la técnica. Esto bajo la idea de que también “la técnica permite pro-venir a la presencia” (Heidegger, 1997:119) a la cosa. Pero como *útil* producido, que está entre los entes del mundo “La cosa que se despliega como cosa reúne el mundo. (Heidegger, 1997: 243).

Dice Diana Aurenque (2017) en su artículo titulado *El cuidado de los fenómenos* que está en proceso de publicarse, pero a cuyo contenido se tuvo acceso por medio de la autora: “En la era técnica domina un tipo de comprensión del ser que implica paradójicamente el olvido mismo de dicha comprensión”. En este sentido, el hombre ya no queda oculto como un ente que *está-ahí*, sino puesto en un estado en que “el hombre se autointerprete como “señor de la tierra”” (Aurenque, 2017). Esto significa en el Heidegger tardío el ente sigue sin aparecer en cuanto tal, como *útil* o como cosa, y sigue la necesidad del develamiento de este ocultamiento, pero la apariencia ocultante que toma el *Dasein* es distinta que en *Ser y Tiempo*. Ahora es como técnica. “En consecuencia, Heidegger menciona tres ámbitos que peligran en la era de la técnica moderna: 1. El acontecimiento de la verdad como develamiento, 2. el ente en cuanto tal y 3. La esencia misma del hombre” (Aurenque, 2017).

La metafísica, toma otra forma de ocultación de la esencia del hombre, ya no es lo que *está-ahí*, como objeto o sujeto, Heidegger (1997: 134) lo explica de la siguiente manera: “Lo dis-puesto es lo que reúne a aquel poner, que pone al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer como constante. El hombre, en cuanto pro-vocado de esa manera, está en el ámbito esencial de lo dis-puesto”, dice Diana Aurenque (2017) “la técnica encarna para Heidegger ni más ni menos que la manera más radical y extrema en la que se manifiesta la metafísica”.

En el siguiente ejemplo, Heidegger retoma la postura de *Ser y Tiempo*, en cuanto que lo que oculta al ente es su *estar-ahí*, y no su ser usado. ““Carbón exigido en la

cuenta carbonífera” no está ante nosotros para ser usado, sino más bien para su almacenamiento y, así, para estar disponible para una nueva exigencia”. No es sólo que al *útil* se le dé una interpretación teórica (como se hizo en *Ser y Tiempo*) como algo que *está-ahí* sino que en la cotidianidad se dispone del *útil* como algo constante. “Estar puesta y estar preparada caracterizan la presencia de algo presente (Heidegger, 1997: 119). Los alimentos no sólo son para comer sino para generar una ganancia constante.

Por ello, se podría establecer lo mismo del ser humano, podríamos hablar de una tecnificación del hombre, en cuanto degradado como mano de obra, no sólo como *útil*, en el proceso de producción, cuya labor no es producir alimento para el consumo sino para el mercado en su categoría de mercancía, y cuya consecuencia es la sobreproducción pues no hay un fin determinado, más que la constante acumulación de ganancia, alejándonos más del develamiento de su ser como *estar en el mundo*. Así lo deja ver Jorge Acevedo (Heidegger, 2007: 95) en Filosofía, ciencia y técnica: “El hombre mismo pasa a ser comprendido y tratado como simple mano de obra o como cerebro de obra; en suma, como " material humano". El olvido metafísico del que se habla en *Ser y Tiempo*, es una interpretación de la esencia del hombre como *estar-ahí*, cuando se define lo que es hombre se lo hace como un ente más, ello ha influenciado el carácter cotidiano de los hombres.

Mientras que el Heidegger que piensa la técnica, le preocupa la forma de desocultar a la cosa, al *útil*, al develarlo como lo que sólo *está-ahí* sin interpretaciones previas. Esto parte de que “una cosa útil desaparece tras su utilidad (Dienlichkeit): El martillo es comprendido invisiblemente desde su uso y sólo aparece cuando su función no está siendo cumplida: Sólo desde el obstáculo en lo que Heidegger llama en *Ser y Tiempo* el campo de remisiones” (Aurenque, 2017). En el estar sumergido en la cotidianidad hay una forma preestablecida de percibir las cosas, y es el estar ahí el acceso a una nueva manera de interpretarlas.

Se establece enseguida la cuestión principal que es la manera preestablecida de percibir a los fenómenos. “Heidegger considera que en tiempos del dominio de la

técnica moderna, tenemos un acceso a los fenómenos no desde sí mismo, sino desde una manera preestablecida de percibirlos” (Aurenque, 2017).

La necesidad que establece el Heidegger tardío es que el *útil* aparezca en su *estar-ahí* o que la cosa aparezca en su coseidad. “Así, cuando Heidegger menciona la “tranquilidad” (Ruhe) de la obra del arte, o también el “estar-en-sí-mismo de la obra” (Insichstehen des Werkes), quiere así recalcar que dicho ente en tanto obra de arte es un producto no para tal o cual utilidad o fin, sino que simplemente está-ahí” (Aurenque, 2017).

Heidegger (1997: 244) expone la posibilidad del rompimiento con la técnica del siguiente modo:

¿Cuándo y cómo llegan las cosas en cuanto cosas? Mediante tejemanajes de los hombres, no llegan las cosas. Pero tampoco llegan sin la vigilia de los mortales. El primer paso hacia tal vigilia es el paso atrás desde el pensar únicamente representador, es decir, explicador, al pensar rememorador. El paso atrás de un pensar a otro no es, naturalmente, un mero cambio de actitud. Nunca puede ser de tal modo, aunque no fuera más que porque todas las actitudes, juntamente con todos sus cambios, quedan prisioneras en el ámbito del pensar representador. El paso atrás abandona verdaderamente el ámbito del mero orientarse.

I.2. ¿CÓMO INTERPRETAR LA MODERNIDAD?

Aquello que se tomará como objeto de estudio es la modernidad, entendida como la unidad cultural de los pueblos de Europa bajo el proyecto de la razón, cuyo fundamento está en la Metafísica, que implica el establecimiento de una interpretación óptica de lo que debería ser tomado ontológicamente.

Esto no significa que las investigaciones ópticas no tengan valor. Los avances en las ciencias positivas o sociales, la biología, la psicología, la física o la sociología, tienen valor. El valor de verdad de estas ciencias, está cimentado en que una vez abierto su campo de investigación no pueden dudar de su objeto de estudio, y que su avance

depende precisamente en investigar aquello que se les da como su objeto de estudio. Los avances radicales de las ciencias se da cuando los principios en que se funda la ciencia son reinterpretados, lo que lleva a otro paradigma, que luego dará nuevos descubrimientos ónticos.

En la modernidad las categorías de relaciones ónticas descubiertas entre los individuos a partir del análisis social, no es puesto duda, sino que se aceptan de forma irreflexiva. Lo que Heidegger cuestiona en el fondo, es la interpretación ontológica que se hace de los hechos descubiertos por las ciencias sociales. Claro está, que su condición de pensador burgués no le permite llevar a cabo un análisis desde este punto de vista crítico. En su tema omite permanentemente las relaciones de poder entre los hombres y deja a oscuras la interpretación ontológica de esas relaciones de poder.

Esta investigación tomará como al capitalismo y su forma ideologica, el neoliberalismo, como categorías esenciales de la modernidad. Cómo se dibuja la modernidad bajo el discurso ideológico en la vida concreta de los hombres y cómo está vida concreta afecta el discurso de la modernidad desde la interpretación marxista, haciendo un análisis ontológico desde la hermenéutica y habría que preguntarse cómo surge un sistema con estas características, qué subyace en estas relaciones de poder, entre el hombre con las cosas, y entre el hombre con el hombre, qué diferencias hay entre la dictadura del proletariado a la que hacía referencia Marx y la dictadura del capital.

Hay que poner en el centro de la discusión el concepto de voluntad popular ¿Por qué a los individuos no les importa que no se ejerza su voluntad en el ámbito político? La razón a grandes rasgos es que no se ven como voluntad, no se ven como seres libres, sino como cosas. Están, en el fondo, enajenados.

I.3. PERSPECTIVAS ÓNTICAS DE LA MODERNIDAD

Hay en el quehacer del conocimiento humano una diversidad de espacios que posibilitan una interpretación óntica del ser en el mundo del hombre. Entre esos ámbitos están las ciencias sociales.

La psicología filosófica, la antropología, la ética, la "política", la poesía, la biografía y la historiografía, han indagado, por diferentes caminos y en proporciones variables, los comportamientos, las facultades, las fuerzas, las posibilidades y los destinos del Dasein". (Heidegger, 1997: 40)

La presente investigación tomará estas diversas posibilidades ónticas del conocimiento científico para analizar las manifestaciones fenoménicas de la modernidad y a partir de ahí hacer un análisis ontológico de lo experimentado en el ámbito científico. Heidegger (1997: 40) precisa: "Ambas cosas no van necesariamente juntas, pero tampoco se excluyen". En el ámbito de la ciencia no puede haber un constante análisis de los fundamentos ontológicos, pues el avance empírico no puede esperar tales descubrimientos, la experiencia concreta del investigador no lo permite.

Pero, como las ciencias positivas no "pueden" ni deben esperar el trabajo ontológico de la filosofía, la marcha de la investigación no tendrá el carácter de un "progreso", sino de una repetición y purificación que haga ontológicamente más transparente lo ónticamente descubierto aun cuando la delimitación formal de la problemática ontológica frente a la investigación óntica resulte fácil, la realización y, sobre todo, el planteamiento inicial de una analítica existencial del Dasein no carece de dificultades. (Heidegger, 1997: 76)

Cuando el investigador está frente a su objeto de estudio no puede reflexionar sobre el ser del mismo objeto, este le tiene que aparecer oculto en la experiencia de la investigación por que la pregunta por el ser del objeto no puede ser planteada durante el proceso de investigación, pues hacerlo llevaría a detener al mismo proceso, y asumir una actitud contemplativa del objeto de estudio. Así como en la cotidianidad el uso de las cosas no se ve interrumpido mientras no haya el pensamiento reflexivo. La pregunta ¿Qué es el martillo? No puede ser planteada en

el uso del martillo, así también el uso del método investigativo se despliega sin interrupciones mientras no haya una reflexión sobre la esencia del mismo método.

La pregunta por "qué es el hombre" está antes de toda pretensión investigativa en un sentido ontológico. Esto en el sentido de la apertura del ámbito ontológico sobre el que posteriormente se despliega una comprensión óptica. "La analítica existencial del Dasein está antes de toda psicología, de toda antropología y, a fortiori, de toda biología" (Heidegger, 1997: 70) pues como señala Heidegger (1997: 71) "la científicidad de estas ciencias no son cuestionables" cuando han alcanzado sus principios.

Claramente Heidegger (1997: 75) no descarta el trabajo positivo de las ciencias como formas de acceso a la verdad del hombre, sino que ve en ellas un modo de acceso distinto al ontológico. "Con referencia a la falta de una respuesta clara y suficientemente fundada desde el punto de vista ontológico a la pregunta por el modo de ser de este ente que somos nosotros mismos en la antropología, psicología y biología, no se ha formulado ningún juicio sobre el trabajo positivo de estas disciplinas".

El marxismo otorgó bajo la interpretación óptica sujeto-objeto categorías alcanzadas en la investigación de las relaciones objetivas entre los sujetos. La mano de obra como posibilidad de transformación del mundo, bajo un sistema social establecido en relaciones de poder, entre una clase oprimida y una clase opresora. Lo cual implica la negación a la de la mayoría de la población la posibilidad del sustento digno de la vida. La posibilidad de esta negación está en la enajenación sobre el valor de la fuerza de trabajo. El trabajo produce un *valor de uso*, que implica que lo producido representa el tiempo de vida y esfuerzo que se aplica en su producción, la mano de obra en el trabajo no ve reflejado su valor en mercado laboral, sino que este se fetichiza, de igual modo lo que produce tampoco ve reflejado su valor auténtico en el *valor de cambio* que se le da en el mercado. La opresión tiene una relación directa entre el *valor de uso* y el sustento de la vida en cuanto que el opresor niega al oprimido la posibilidad de este sustento.

De esta crítica al orden de cosas el marxismo plantea la necesidad de la revolución. Frente a la crisis humana lo que debe direccionar la conducta es el cambio de estructural y cultural de la sociedad. Hacia donde debe ir dirigida la humanidad debe plantearse desde la idea de otra posibilidad de hombre. Esta nueva concepción del mundo, no puede surgir desde el mismo seno de la modernidad, sino que debe de fundarse ya sea en otras humanidades ya existentes o en la posibilidad creadora del hombre de decidir para sus nuevas formas de ser. En Latinoamérica los movimientos sociales se han visto inspirados por los pueblos originarios.

El *uno* no es una posibilidad de ser, sino la posibilidad misma, donde se abre mundo. Por ello, como estructura fundamental del *Dasein*, está en cualquier forma cotidiana alternativa a la que impera en la modernidad, al igual que estará fundada en la estructura ontológica del *uno*.

Heidegger (1997: 75) precisa esto en relación al hombre primitivo:

La interpretación del Dasein en su cotidianidad no se identifica empero con la descripción de una fase primitiva del Dasein, cuyo conocimiento pueda ser proporcionado empíricamente por la antropología. Cotidianidad no coincide con primitividad. Por el contrario, la cotidianidad es un modo de ser del Dasein que éste tiene incluso y precisamente cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada.

Así como no hay una relación entre la cotidianidad y lo primitivo, no es posible que haya una relación de identidad entre lo moderno y la cotidianidad que rige el *uno*, ni tampoco entre esta cotidianidad y el comunismo como fase histórica. Pero como manifestaciones concretas de darse del *uno*, son ejemplos que abren en el *Dasein* alternativas de nuevas formas de ser. No sólo por que se muestran como otras posibilidades sino por que muestra al propio darse de la cotidianidad no como algo definido o perenne, sino como algo que puede ser cambiado por la voluntad del *Dasein*.

A continuación, Heidegger (1997:75) expone, como en el *Dasein primitivo* se dan las mismas posibilidades en cualquier otro *Dasein*, que no hay una superioridad

ontológica de los *Dasein*. “Por otra parte, también el *Dasein* primitivo tiene sus posibilidades no cotidianas de ser, así como tiene también su cotidianidad específica”

La investigación antropológica revela, en sus indagaciones sobre los pueblos primitivos, formas de vida que están menos encubiertas en la modernidad. La presente tesis plantea que la modernidad oculta la vida misma. Dice Heidegger (1997: 75):

La orientación del análisis del *Dasein* por la "vida de los pueblos primitivos" puede tener significación metodológica positiva en la medida en que los "fenómenos primitivos" son a menudo menos complejos y están menos encubiertos.

La complejidad de la modernidad no es esencial al *Dasein*, no es pues, una determinación de su ser el libre mercado. En oposición, los pueblos originarios de Latinoamérica, tienen similitud con los pueblos primitivos que concibe Heidegger, ambos revelan en sus formas de comprensión del mundo una relación directa con los fenómenos. La vida y la muerte se les presentan de forma más desoculta. “El *Dasein* primitivo habla con frecuencia más directamente desde una inmersión originaria en los "fenómenos" (tomando esta palabra en el sentido prefenomenológico)” (Heidegger, 1997: 76).

Lo que a continuación expone Heidegger (1997: 76) es quizá lo que marca la diferencia en la línea de investigación de la presente tesis, pues señala que “el aparato conceptual, quizás desmañado y tosco desde nuestro punto de vista, puede contribuir positivamente a un genuino realzamiento de las estructuras ontológicas de los fenómenos”. En la presente, lo que se busca es uso crítico de las estructuras ontológicas, ya alcanzadas por Heidegger.

No se pretende caer en una especie de sincretismo teórico al querer enlazar diferentes culturas bajo un mismo sentido, pues la investigación no opondrá las similitudes o diferencias de los caracteres concretos, sino en el análisis ontológico de su ser en el mundo.

En el fondo, esta sobreabundancia de conocimientos induce al desconocimiento del verdadero problema. La comparación y tipificación sincrética de todo no da de suyo un auténtico conocimiento esencial. La ordenación de una multiplicidad en un cuadro

general no garantiza una verdadera comprensión de lo que queda ordenado.
(Heidegger, 1997: 77)

De la suma de los aspectos fenoménicos del *Dasein* no resulta una analítica del *Dasein*. Esta está más allá de tal determinación. Y tampoco, se puede deducir todas las posibles formas de desarrollo culturales y del conocimiento del *Dasein* a partir de la analítica del *Dasein*. Por ello, si bien se puede considerar una comparación investigativa entre la sociedad neolítica, lo es desde el punto de vista ontológico, no óntico.

El auténtico principio ordenador tiene su propio contenido material, y éste no se encuentra nunca por medio de la ordenación misma, sino que ya está supuesto en ella. Así, por ejemplo, para clasificar imágenes del mundo es necesaria la idea explícita de mundo en general. Y si el "mundo" mismo es un constitutum del *Dasein*, la elaboración conceptual del fenómeno del mundo exige una visión de las estructuras fundamentales del *Dasein*. (Heidegger, 1997: 70)

De lo anterior deducimos dos cuestiones, primero que el principio ordenador auténtico es ontológico y por tanto, la forma de comparar auténticamente dos fenómenos, apropiándonos de sus diferencias esencias, no se logra desde algún método sincrético surgido de investigaciones ónticas. Lo segundo es el que las imágenes del mundo son ontológicamente explicables, así la estructuras fundamentales son el esclarecimiento primario de su entendimiento.

Es fundamental señalar, que desde un aspecto práctico de las ciencias positivas enmarcadas hasta el momento, no se pretende desvalorizar lo logrado por dichas ciencias pues como señala Heidegger (1997: 76) "La ontología sólo puede contribuir indirectamente al desarrollo de las disciplinas positivas ya existentes". El desarrollo positivo de las ciencias no depende de los descubrimientos ontológicos, con lo que sólo contribuye en la interpretación de los datos obtenidos. El marxismo y la etnografía serán usados bajo este supuesto.

El texto de Alba Rico y Fernández Liria (2010) tendrá la función primordial en la investigación, pues en el texto está ya funcionando, tanto una postura antropológica, desde la etnografía de los aspectos fundamentales de las sociedades

neolíticas y modernas, así como filosóficas, desde aspectos nietzscheanos, heideggerianos y marxistas de la modernidad. Además de la investigación de la postura marxista en cuanto la enajenación y el fetichismo, son también fundamentales, en esta investigación, pues por su enfoque, se relacionan ontológicamente con la angustia.

En estas determinaciones están las dos posturas consideradas en esta investigación del tipo conocimiento óntico, la antropología y el marxismo. Heidegger (1997: 76) que la analítica del *Dasein* “tiene por sí misma una finalidad autónoma, si es verdad que, por encima del conocimiento del ente, la pregunta por el ser es el aguijón de toda investigación científica”. Es decir, la presente se sitúa como el aguijón de lo aportado por estas investigaciones, con lo que se penetrará en el sentido de la modernidad.

Es necesario exponer la cuestión que por la oposición que históricamente se ha planteado entre el marxismo y la filosofía especulativa, no puede dejarse de lado. Esta es que se interprete la fenomenología ontológica esta jerárquicamente, en un sitio por encima del marxismo. La relación entre ambas posturas filosóficas no es, por lo menos en el presente estudio, de jerarquía, pues plantear tal cosa llevaría a una circularidad argumentativa.

Frente a la cuestión se tiene que empezar con plantear cuál es la relación teórica entre ambas filosofías. Esto se puede describir a partir de descubrir el lugar que ocupa cada una con respecto a la otra. El marxismo en este sentido, al explicar la realidad a través del materialismo histórico, puede explicar, el contexto histórico en que se desenvuelve un pensador. Porque, si bien, es cierto que el pensamiento, la posibilidad de lo que se piensa está dada por el contexto histórico, también la postura que se tiene frente a los sucesos históricos, está influenciada por caracteres individuales y de clase.

Esto último se demuestra en Heidegger (2015) por lo escrito en Cuadernos negros, donde su postura frente a la realidad judía no se distingue tanto de la Nazi. De ello surge la pregunta ¿La filosofía de Heidegger es una ideología del odio hacia los judíos? Dicha cuestión es por demás polémica. Responderla conlleva hacer una

lectura de Heidegger hacia un extremo. La afirmación o la negación de tal cosa, parece ya un extremo irracional. Esto es por la naturaleza de la historia de la persona, pues está es siempre contradictoria. Por ello, tal polémica no es propia de Heidegger sino de todo sujeto histórico. Son diversas las polémicas que hay de figuras históricas que no se les sabe posicionar en un polo ideológico, moral o social. El que Heidegger no haya hecho nunca un señalamiento público al nazismo, implica ya una postura política, y que, en su momento haya aceptado la rectoría, en el apogeo nazi, es también un gesto político indudable, vinculable ambos. Pero en el sentido contrario, demuestra que nunca tuvo problema en relacionarse con alumnos o colegas judíos, y que su intereses personal en ese aspecto, haya parecido nulo.

Es claro, que su posición política es producto de ser el mismo un sujeto histórico. Pero la filosofía de Heidegger ¿No caería en las mismas contradicciones que la persona? Parece evidente que esto no debería parecer extraño. Claro que siempre está la tentación de situar al oponente dentro del enemigo único. Esto quiere decir, si Heidegger tenía su carnet del partido nacional socialista, todo en él, hasta su forma de come, era nazi. El estudioso siempre debe estar abierto al pensamiento crítico, y ver las condiciones particulares de lo que se estudia.

Con lo anterior se quiere mostrar que es posible explicar el pensamiento de Heidegger a través de la teoría marxista, esta postura, que se le llamará horizontal del marxismo, a partir del análisis de los procesos históricos, da las herramientas para interpretar el proceso de un pensamiento. Lo cierto es que el desarrollo de las líneas investigativas como las de Heidegger, encuentran condiciones ideales que facilitan su progreso, porque no significan un problema para el capital, pero ¿Esto desvaloriza a priori estas investigaciones? No la desvaloriza. En todo caso, esta polarización o negación de formas distintas del pensamiento, es el influjo mismo de la modernidad y del capitalismo en sí. En el pensamiento debería manifestarse la dictadura de la libertad. Pero si habría de recordarles a los que ejercen este tipo de líneas de investigación, que son las condiciones históricas las que facilitan su lugar en el mundo, y ellos mismos, asumirlo.

Ahora toca preguntar por el lugar que ocupa el marxismo en la fenomenología hermenéutica de Heidegger. La postura de Heidegger sobre tal cuestión, la muestra posicionándose ante lo escrito por Marx (1977: 229) La ideología alemana en la Tesis sobre Feuerbach, 11: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos a el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. La posición que toma Heidegger (1979: 134) en la Tesis de Kant sobre el ser, donde expone lo siguiente:

Se ha exigido, entre tanto, de la filosofía que no se contente ya con interpretar el mundo y se entretenga en especulaciones abstractas, sino que llegue a transformar prácticamente el mundo. Pero la transformación del mundo pensada de ese modo, reclama ante todo que se transforme el pensar, como hay también ya, detrás de la mencionada exigencia, una transformación del pensar.

Al analizar el texto anterior se deduce que Marx está equivocado, que no se puede renunciar al pensar. Pero Marx no está renunciando al pensar porque para él el sujeto y el objeto, el pensamiento y la práctica forman una totalidad dialéctica. En cambio lo que plantea es una crítica al pensamiento abstracto desvinculado de la práctica. La tesis sobre Feuerbach es un imperativo ético, por que la transformación de la realidad hacia el deber ser tiene una esencia moral. Marx no parece estar exigiendo el establecimiento de una vida filosófica puramente práctica. Lo que en todo caso plantea Marx es una crítica al sólo pensar. No parece negar, la vía especulativa, sino la pura vía especulativa, en el pensamiento. Aunque si aparece como una negación tajante y lo es, a la pura vía especulativa. Pero para Heidegger primero hay que transformar el pensar, tal como le debió pasar a Marx, para formular tal tesis. La discusión es por dónde está el fundamento de la transformación del mundo. Heidegger en este sentido, es claro, y dice que es en el pensamiento, Marx, también lo es, y dice que no es en el puro pensamiento especulativo, sino en la praxis.

Aquí vemos, nuevamente de forma clara, la diferencia entre Marx y Heidegger, para el primero, la transformación es vertical, es Hermes bajando al mundo de los hombres, el mensaje que transformará su vida. Dice Heidegger (1974: 135) ¿Pero de qué modo ha de transformarse el pensamiento, si no tiene lugar por el camino hacia

lo que es digno de pensarse?. Mientras en Marx, la transformación es Horizontal, es entre los hombres, la revolución surge del proletario, no del pensamiento académico.

La presente tesis planteará que una transformación social, sola es posible si se gesta entre los hombres de forma colectiva. Pero cuya forma de darse sólo es posible bajo la condiciones ónticas que acerquen en un ámbito de la vida al sentimiento de angustia, además de que dicho concepto es capaz de explicar de manera más profunda el sentimiento que se caracteriza como mágico ante el fetiche de la mercancía.

Es importante que haya un *discurso* que atrape bajo un sentido distinto, la pérdida de mundo del *Dasein*, y que este se oponga al articulado en la modernidad. Para lo anterior es necesario el marxismo, como teoría que explique las relaciones ónticas del mundo. En el marxismo se plantea el *estar-ahí* de un sujeto, y que este tenga enfrente un objeto que *está-ahí*, en el que se lleva a cabo una dialéctica.

El estar-en es diferente del estar-ahí-dentro de una cosa que está-ahí " en" otra cosa que está-ahí; el estar-en no es una propiedad de un sujeto que está-ahí, causada o meramente condicionada por el estar-ahí de un "mundo"; el estar-en es un esencial modo de ser de este ente mismo. Pero, ¿qué otra cosa se nos muestra en este fenómeno sino la presencia de un commercium entre un sujeto que está-ahí y un objeto que está-ahí? Esta interpretación se acercaría al dato fenoménico si dijese: el Dasein es el ser de este "entre". (Heidegger, 1997: 156)

La investigación se centra en establecer el entre en la teoría marxista, el ser de la mercancía, esto es, la angustia, con ello se busca "la conexión ontológica entre cuidado, mundaneidad, estar a la mano y estar-ahí (realidad)" (Heidegger, 1997: 156) en su desenvolvimiento en la realidad.

CAPITULO II: DESTRUCCIÓN DEL SENTIDO HISTÓRICO DE LA COTIDIANIDAD MODERNA

¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte?

II.1. EL NAUFRAGIO EN EL UNO

La palabra naufragio proviene en su etimología del latín naufragium, palabra integrada por “naus” con el significado de nave, y por el verbo “frangere” que puede traducirse como “romper”. Heidegger nos dice que cuando el estado respeccional es interrumpido, las cosas se nos hacen visible en su *estar-ahí*.

En la vida diaria andamos ininterrumpidamente, nos movemos sin obstáculos y sin nada que se nos presente como contrario a nuestra voluntad. Nos dice Heidegger (1997: 231) “La resistencia comparece cuando no se logra pasar a través de algo que se presenta como obstáculo a una voluntad de pasar-a-través”. La cosa no se resiste a su uso, se despliega de acuerdo a su funcionalidad. La silla no ha incumplido su funcionalidad de servir para sentarse, a pesar del obstáculo siempre presente para no cumplir ese fin, que no precisamente tiene que residir en la silla en concreto sino en toda la cadena respeccional. Mi peso, por ejemplo, puede ser el que vaya en contra de la funcionalidad de la silla y se rompa mientras que otro al sentarse cumpla perfectamente está finalidad. La fragilidad de la silla, no depende enteramente de la silla. Heidegger (1997: 231) por ello precisa “El tender a... que tropieza con una resistencia (y ninguna otra cosa podría "tropezar" con ella), se encuentra ya en medio de una totalidad respeccional”.

En este sentido la totalidad respeccional se ilumina, queda a la vista o se hace vidente. De pronto sabemos qué hay una relación entre la resistencia material de la silla y nuestro peso que de otro modo nunca se hubiera hecho evidente y nos preguntamos por la estructura de la silla que no cumplió su funcionalidad. Nos preguntamos qué es una silla. Se nos aparece como algo que *está-ahí*.

En el naufragio lo que se ha roto es la nave. La funcionalidad de la nave es la de llevar a quien la usa de un sitio a otro, ya sea conocido o desconocido, pero como en ningún otro *útil* se hace evidente la funcionalidad primaria de todo *útil*, la protección de la vida. El fallo cumbre de la silla no es que no pueda sostener mi cotidianidad, sino que no pueda sostener mi vida. La nave es un vehículo que última instancia nos saca de nuestro entorno inmediato y seguro, la posibilidad de la muerte se hace más latente ante lo desconocido. El miedo a volar es el miedo a abandonar la firmeza de la tierra, alejarse de lo más cercano y conocido, es análogo al miedo a la navegación. La inconmensurabilidad del mar se presenta como algo fuera de la mano del hombre. Por lo anterior se hace comprensible que se le llame como nave a los vehículos de los dos territorios.

Lo fenoménico de la nave reside en que si esta falla en su funcionalidad las repercusiones son mortales, la cadena respeccional en su totalidad deja de funcionar. Si un avión en pleno vuelo deja de funcionar, no hay manera de asirse a otro *útil*. La nave se tiene que reponer. O repararse o traer otra nave que la sustituya sin que la navegación se interrumpa. En cambio con la silla simplemente me puedo quedar de pie o irme hacia otra parte, o como la nave reponerla, pero el estar sentado se puede interrumpir perfectamente sin repercusiones fatales.

Hay un punto del que todo hombre que ha viajado ha tenido conciencia, que tu vida depende enteramente de la nave. Cuando la nave está a 10000 m de altura piensas irremediamente que si este *útil* falla tu vida acabará. Todas las remisiones están ancladas a este *útil*. El navegante tiene en este *útil* la totalidad remisional.

El navegante lleva consigo los instrumentos y medios inmediatos que le son puestos por la cultura. Pero también se le hacen presente angustiosamente la totalidad abrumadora de remisiones. El navegante no abandona su pasado en forma absoluta,

son sus vivencia las que le dan la posibilidad de ser navegante. Él lleva consigo cultura, tradiciones y mitos; incluso su destino está determinado por su cultura, ya sea como un aventurero, héroe, pirata o turista. Si él pierde el rumbo o su barco queda a la deriva, siente una profunda soledad que sólo es imaginable en una situación tal: la soledad de encontrarse sin el seno cultural. Este hombre, huérfano de origen, se ve sin la fortificación que su ser le da contra las fuerzas externas; sin cultura, queda en la orfandad, desprotegido e impotente para hacer frente al mundo. Éste es el sentido más propio del hombre desprotegido, es el náufrago que en cierta medida se ha extraviado por haberse alejado de su cultura. Por ello, las posibilidades de sobrevivir, que tenga el náufrago, se encuentran en crear o aferrarse a toda posibilidad cultural que le pertenece como origen. Hay otro instrumento que como la nave puede hacer relucir la fragilidad de la existencia no sólo individual sino colectiva, es el Estado.

El naufragio del hombre es el título del libro escrito por Alba Rico y Fernández Liria (2010), y es también el epitome de la modernidad. El náufrago supone una referencia no a un individuo en particular sino a un modo de ser factico del hombre; no al hombre en general sino el modo de ser moderno del hombre.

El naufragio del hombre podemos interpretarlo, como el hombre que no encuentra sus raíces culturales, como el hombre desarraigado sin fundamento en donde asirse. Ello remonta al enunciado de Nietzsche (2014: 115) "Dios ha muerto". En él, también hay un desarraigo del concepto Dios, pues si Dios ha dejado de ser una fuerza vital entre nosotros, si nos hemos quedado sin el todo en nuestras vidas, entonces habitamos la nada, abandonados y sin raíces.

Es este mar caótico en que habita el náufrago (hombre moderno), lo que podemos denominar la fase histórica capitalista, y lo que Heidegger llamo el *uno*. De lo anterior no debe interpretarse que el *uno* y el capitalismo son unísonos, sino que el primero está a la base como posibilidad de ser del capitalismo. El *uno* no es algo de lo que el *Dasein* pueda desprenderse, sino que es su propia condición de posibilidad de ser; el *Dasein* ya se encuentra constantemente sumergido en el *uno*.

Es importante explicar este estar sin raíces como lo comprende Nietzsche, pues es fundamental en la crítica que se hará a la modernidad en la presente tesis la interpretación que será un instrumento latente a lo largo de la tesis. Para esto se recurrirá tanto a Sánchez Meca (2009) como Oscar Quejido (2016), pero en una explicación sintética. En esta se mostrará que el vaciamiento es para Nietzsche el olvido de las pulsiones como origen. Partiremos de las pulsiones que se establecen como la descarga que hay en el cuerpo. El placer, es la presencia de esta descarga en el cuerpo. La ausencia de esta descarga es el dolor. La presencia de alimento, como la satisfacción de la pulsión, el hambre como la ausencia de la ésta. Así, el placer y el dolor se definen como la ausencia o presencia de la pulsión.

La descarga que se da en la pulsión no puede ser permanente. La satisfacción del cuerpo deviene permanentemente hacia su ausencia, por ello la pulsión tiene que permanentemente afirmarse. La enfermedad implica la ausencia extendida de la pulsión, la imposibilidad de satisfacer al cuerpo en la manera que lo exigen los instintos. La constante ausencia de la satisfacción del impulso implica en último momento la muerte del cuerpo. Si pensamos esto en términos de Heráclito, podemos establecer que no sólo no nos bañamos nunca en el mismo río, que nuestro entorno está constantemente cambiando, y por tanto la naturaleza y la cultura no es siempre la misma, sino que además la conciencia de nuestros instintos nunca es la misma al ser transformados en sí mismos por el entorno. Porqué nuestros instintos nunca son los mismos, no están nunca en el mismo estado, aunque de la forma en que se dé esto no sabemos nada. Lo que sí sabemos es que no depende de la experiencia del material que tenga la pulsión, el establecimiento de un modo de darse de la pulsión (su intensidad en sentido cualitativo). La experiencia de placer depende del estado del cuerpo y de la interpretación superior (el lenguaje) que se dé esa pulsión.

La salud por otro lado, implica la satisfacción idónea de la pulsión, está no se define como la satisfacción permanente de la pulsión, pues las necesidades que satisfagan está pulsión tiene un límite en cuanto corporalización del bien externó. El exceso de alimento, por ejemplo, puede llevar a una congestión alimenticia, que implica un debilitamiento del cuerpo. El cuerpo sufre por qué también necesita cierta vacuidad.

Una cultura es enfermiza cuando niega la satisfacción de los impulsos del cuerpo como el fundamento de nuestro ser consciente. El lenguaje se pliega como posibilidad fundamental de conocimiento. El lenguaje es el punto de partida de la verdad. Sin la lengua no es posible el conocimiento como el reconocimiento de lo que es, aquello que se considera imperecedero, inmutable e indubitable. El yo consciente en que se desenvuelve el lenguaje en su forma de pensamiento cartesiano es el punto de partida para la consideración del mundo.

La voluntad de poder de donde surge nuestra comprensión del mundo, en cuanto lenguaje, está más allá de esta interpretación cartesiana. La experiencia consciente del yo, tiene su fundamento en los instintos donde las pulsiones se hacen conscientes. Hay una inteligencia primigenia que nos brinda el cuerpo, a partir de la cuál es posible dar un salto al lenguaje.

A partir de lo anterior, se comprende la relación de fuerzas entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Lo dionisiaco como la experiencia de la pulsión y la búsqueda de la satisfacción que implica la pulsión en lucha contra su ausencia. Lo apolíneo o como la tiranización de esa experiencia en formas cultura, o también, como condiciones para la experiencia dionisiaca del mundo.

La metafísica es el establecimiento de la concepción platónica en esta polaridad, donde lo apolíneo toma la posición del mundo de las ideas, y lo dionisiaco, el de las sombras. Lo que fundamenta la interpretación es la conciencia capaz de captar realidades inmutables frente al devenir e inconsistencia de las cosas. Lo que hace Nietzsche en un primer momento de su obra, es invertir esta relación. Establece que lo fundamental es el cuerpo, que es a partir de este nos es posible conocer algo, que aquello que se nos da primariamente en el instinto es la base de los posteriores saltos, como el lenguaje.

La metafísica implica que las ideas platónicas son algo incondicionado. Son a priori a toda realidad, y por lo tanto, no pueden fundamentarse en nada más que en su propia evidencia. De este modo se margina a la experiencia corporal del mundo como aquello de lo que no es posible aprehender algo, pues de lo diverso no es posible establecer verdades.

La crítica nietzscheana a la metafísica parte de que las verdades son valorizaciones que tienen su raíz en el cuerpo. En lugar de negar la particularidad y diversidad del cuerpo, se establece a este como condición de la verdad o idea, aunque también establece a esta última, como condición apolínea o tiránica del cuerpo. Es decir, no hace en sentido platónico, la inversión de la verdad, donde ahora sea la idea la que oculta el cuerpo que es la verdad primigenia, sino que dice que lo apolíneo es también condición para el cuerpo.

Lo anterior niega la condición de lucha dialéctica de lo corporal con la idea. Muy al contrario, se establece una relación genealógica. El origen de la palabra está en los instintos y los instintos al obtener el grado de palabra se establecen como valor. Es decir, en las pulsiones no hay ningún valor, no son ni buenas ni malas hasta que dan un salto a la palabra.

Por todo lo anterior podemos pensar a la metafísica como el olvido de las pulsiones como origen, lo anterior según Nietzsche.

II.2. EL UNO COMO FUNDAMENTO DEL MITO

El hombre puede o no moverse a partir de una comprensión del mundo fundada en el mito, pero también puede o no moverse en base a una comprensión del mundo instaurada en el capitalismo. Esta segunda develación antropológica, que se ha supuesto en la actualidad como un triunfo de la visión del hombre moderno sobre la visión del hombre bárbaro, al establecer el mito como un saber inferior, muestra que hay algo a priori al mito y a su antípoda histórica, el capitalismo; esto a priori al mito y al capitalismo es lo que Heidegger (1997: 151) llamó “el *uno*, que no es nadie determinado y que son todos (...)”. El *uno* es aquello en lo que el hombre constantemente vive en la cotidianidad, ya sea en la invocación del mito o en la era del capital.

Fernández Liria (Alba Rico & Fernández Liria, 2010): expone a *la sociedad* como una periferia estructural del capitalismo, es decir, como algo que estructura la realidad capitalista y, a la vez, como algo que por ser contrario queda marginado a la periferia. De esta interpretación de Fernández Liria se deriva que la sociedad es lo neolítico que estructura, en un primer momento, la realidad capitalista, y en otro segundo momento, el capitalismo arroja a la periferia a lo neolítico, es decir se vacía del mito. Opuesto a esta interpretación, en la presente tesis, el *uno* tomará el lugar estructural a priori tanto del capitalismo como de la sociedad neolítica, donde el primero margina a la segunda y en donde uno puede darse sin necesidad de la otra.

La constitución de las sociedades neolíticas se explica a través de sus mitos. El mito neolítico es la narración de un tránsito, el cual establece que en un principio era el caos, era el imperio del tiempo mismo que fue capaz de originar al todo a partir de su encauzamiento. Fernández Liria ve en el mito de Cronos de la mitología griega la posibilidad de ejemplificar todo mito: “El mito cuenta que Cronos devoraba a sus hijos nada más nacer, de igual manera a como los años, los días y las horas se consumen sin cesar en el pasar inevitable del Tiempo” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 91). La pura diferencia reinaba las cosas y ello las hacía irreconocibles. Luego hubo un origen, Zeus vencía a Cronos e hizo posible todo “tipo de vida política humana o divina” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 91). Después de la conquista del tiempo y establecer el ser entre los hombres, fue posible fundar instituciones, mitos, leyendas: cultura. El mito es la narración del establecimiento de lo que es, cómo las cosas llegaron a ser cosas y cómo los hombres llegaron a ser hombres. Fernández Liria ve en el tiempo el origen de una narración que cuenta su propio origen, que es el mito; porque del tiempo se crearon los dioses que formaron a los hombres y le dieron el lenguaje para que narraran este origen, que es la base de su cultura: “Lo que vienen a contar los mitos es que hubo un tiempo en que sucedían cosas, pero que gracias a lo que entonces ocurrió, actualmente los hombres pueden vivir tranquilos y en paz” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 95). Los ritos no hacen más que buscar la perpetuación del orden; invocan las fuerzas que originaron al mundo para que este permanezca. Los hombres no hacen que las cosas sean, porque su pretensión no es crear sino que el mundo, lo creado por los dioses,

permanezca, ya que ellos no son los dioses que crean, ni son los héroes que roban las creaciones de los dioses para entregarlas a los hombres. Mientras que “a los héroes ancestrales, a los antepasados mitológicos, les sucedían todo tipo de cosas” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 95), a los hombres que viven en los cimientos de ese pasado, no les ocurre nada. Los antepasados “vivieron en una época en la que todavía había Historia: pero ahora, ya no la hay” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 95).

El mito es un modo de ser del *uno* en el cual el hombre tiene auténticamente “cuidado por una diferencia frente a los otros”, (Heidegger, 1997: 150) es decir, el hombre cuida al mito en el acto del ritual y no lo deja perderse. El mejor de la tribu será el que mejor se arraigue a las tradiciones, el que mejor invoque al origen, el que mejor se aleje del principio caótico en que la diferencia reinaba; “sea que sólo nos preocupemos de superar la diferencia” (Heidegger, 1997: 150). El que no asume el mito queda al margen de lo fundado por sus antepasados y queda relegado al reino del caos que gobernaba antes del principio. Fue quizá esta la determinación de Sócrates: aceptar el exilio, era también renunciar a la vida, pues a partir de lo instituido, la ley de la polis, es posible la cultura y la vida del hombre. La elección estaba entre morir como Sócrates, como individuo, o como hombre griego, como hombre que forma parte de la cultura griega, ya que la identidad de cada individuo está fundada en el mito, pues, como explica Heidegger (1997: 152) “cada cual es el otro y ninguno sí mismo”. Sócrates era un hombre griego en el Ágora, fuera del Ágora no era ni griego ni Sócrates.

Habrá que aclarar que no todas las derivaciones mitológicas tienen el mismo sentido. El mito cristiano o judío (por ejemplo) es la narración del origen inconcluso, cuyo Dios y héroe no termina de sacar al hombre del principio caótico donde reina el tiempo, y cuyos ritos no son capaces de invocar un origen ordenador que los retorne al paraíso. Como describe Fernández Liria:

El pueblo elegido de Yavé, por el contrario, es un pueblo desdichado que camina por la historia en busca de una Tierra prometida. El cristianismo se representa igualmente a la humanidad en el valle de lágrimas de la Historia, mientras que reserva la eternidad para el disfrute de los dioses (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 96).

Se condena al hombre a vivir en el caos, pues el mito cristiano supone consentir el caos como tránsito al orden sin la posibilidad de instituir nada. Pero surge el capitalismo que niega el instante de posibilidad para la creación y desarrollo del mito. Se entiende al mito como aquello que surge de lo caótico para hacer posible el surgimiento de instituciones. Claro está, que en contraposición a los mitos neolíticos, en la época de la modernidad, quien se levante para instaurar algo del caos no pueden ser ya los dioses, sino que los hombres mismos tienen que hacerse superhombres, y dar a los hombres nuevas instituciones. En relación a este imperativo, Fernández Liria nos alerta sobre el naufragio del ideal del superhombre: “Lejos de alumbrar al superhombre nietzscheano, lo que ha hecho la Historia, ha sido arrinconar al ser humano a un espacio cada vez más reducido” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 103). Si bien el mito neolítico es “una sincronía que ha acompañado a cada etapa histórica” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 102) la especificidad de la era capitalista estriba en que en su esencia está negar, marginar y anular el pensamiento neolítico, sumergiéndolo en el caos capitalista. Al anular al ser neolítico del hombre, el capitalismo, “ha devuelto al ser humano a la prehistoria, dando lugar a una sociedad que, desde el punto de vista antropológico, es quizás la más primitiva que haya conocido la humanidad” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 110).

Si “el uno considerado como el nadie es una pura nada” (Heidegger, 1997: 152), el modo de ser del capitalismo tiene la singularidad de vaciar de significado, de mito, de institución a el *uno*. El capitalismo es la nada sin representación del *uno*. Aunque el alcance de esta afirmación no tendrá en este momento una exposición suficiente, más adelante se hará ver cómo es que el capitalismo, como la negación del *uno*, no es más que la nada cimentada en la nada. En este punto surge de nueva cuenta el epitome de la modernidad. Concluye Fernández Liria “El naufragio antropológico que se origina en este desnivel entre lo insignificante y lo monstruoso no puede ser definido más que con la palabra “nihilismo”” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 109). Por ello, en el capitalismo hay un desarraigo radical de todo mito, pues se está en el *uno* en el modo del naufragio. Si como nos revela Nietzsche (2014) nos hemos quedado sin el mar, esto no debe entenderse que hemos caído hasta el

fondo oceánico, sino que flotamos en ese vacío de divinidad. Se es náufrago en el mar de la vacuidad.

II.3. LA MERCANCÍA

Heidegger (1997: 105) lleva a cabo la siguiente develación en *Ser y Tiempo*: “En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y son lo que ellos hacen”. Esto gira en torno al aparecer del hombre moderno que no devela su ser y también deja ver que si la cosa no comparece como *a la mano*, sino como mercancía, entonces tampoco comparecen los otros como lo que son. Habrá que pensar entonces en la mercancía y su función fenoménica en el capitalismo como un fenómeno análogo a un síntoma, como aquello que oculta lo que es realmente. Citando a Alba Rico:

El misterio metafísico del capitalismo se resume en esta pregunta: una mercancía ¿es realmente una cosa? Pero antes que nada: ¿qué es una cosa? Digamos que cosa es todo aquello que se rompe y que tarde o temprano no se puede ya recomponer; todo lo que está desprotegido, todo lo que requiere cuidados (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 60).

La cosa como devenir le es oculta al consumidor en la apariencia de la constante presencia de la mercancía. Nuestra apreciación de la cosa se ve afectada por el dominio del mercado que la convierte en mercancía, pues la cosa se ve oculta tras el revestimiento de la mercancía que se nos aparece en su novedad estrepitosa, y que es cualidad de la mercancía. No es su finalidad lo que nos llama, no es el *útil* sino la novedad, no es su uso sino su desuso (no *útil*) la dinámica de la novedad estrepitosa de la mercancía. Es la forma como lo otro (la novedad mercantil) aparece y derrumba a lo anterior. Esta-ahí siempre ausente, nunca está *a la mano*, sino que está en estado de carencia. Este celular, como mercancía, nunca sirve para lo que es, es siempre carente, insuficiente y en el fondo inservible, porque no responde a su verdadera función como cosa; como mercancía aparece fugazmente en mi mano,

porque ya después aparece lo otro, el celular de moda que no tengo, y vuelve inservible al celular que tengo. El celular no funciona en mi mano solamente para lo que es. Está siempre entregado a otra mercancía que *está-ahí* carente. La mercancía no es nunca para lo que es, y por ello está impedida para dañarse, pues nunca fue algo que sirviera. Incluso el lenguaje no es para formar narraciones sino para comprar mercancía. ¿Cómo se pueden formar vínculos con lo que no sirve? ¿Cómo se puede hacer una historia de lo siempre ausente? ¿Cómo se pueden fundar instituciones sobre la nada? ¿Quién puede tener fe en un objeto siempre ausente?

II.4. LA VACUIDAD DE LO SAGRADO

II.4.1. EL MILAGRO COMO FUNDAMENTO DE LO SAGRADO PARA LA COMPRENSION DE SU SURGIMIENTO EN OCCIDENTE

La interpretación que la tradición filosófica hizo sobre la definición de hombre alcanzada por el pensamiento de Aristóteles sirve de guía para comprender la confrontación con el pensamiento científico moderno llevada a cabo tanto por Husserl como Heidegger. Aquel influjo del pensamiento llevado a cabo por Aristóteles queda sintetizada en la preposición animal racional, en el uso lógico de género y diferencia específica para definir la esencia de hombre. Dicha definición se ubica dentro del concepto de “hombre específico”. Categoría que usa Husserl (2011) para denominar la forma en que ciertas posturas filosóficas interpretan al hombre, como un ente hombre que aparece ahí delante, como un ente entre otros entes, como la especie hombre. El mismo Husserl critica esta posición, al establecer que el logos no es algo que se encarne. Como bien explica Husserl, el hombre específico no concibe la verdad pues de ser así dichas verdades caerían en el relativismo pues sólo serían atribuibles a dicha especie. Heidegger interpreta que el *Dasein* es el que

mienta la verdad, pues el *Dasein* no está en medio del mundo como otros entes, sino que está en el mundo, arrojado a él.

El ser no está afuera de este habitar, sino que impregna a todo ente, está en lo ente, oculto en lo ente, pero para que el ser se revele es necesario un rompimiento con el ente, es decir, el ente tiene que aparecer como algo extraño. Esta concepción del hombre inaugura la metafísica, sobre “la ingenua opinión de que el hombre es en primer lugar una cosa espiritual, que luego queda confinada “a” un espacio” (Heidegger, 1997: 82) un ahí-delante que es lo animal en que queda confinado el logos, y es entonces bajo esta interpretación que el logos se torna también un *estar-ahí*, un ente que ocupa un espacio dentro de otro ente, siendo el ente en general espacio. Esto entes, lo animal y la razón, son algo distinto, algo que no se toca, pero esta distinción no puede ser comprendida pues es encubierta por la interpretación de la tradición.

El pensamiento en la modernidad olvidó a la filosofía como la actividad del *λόγος* en su posibilidad de *ὁμολογεῖν* y se instauró en un olvido del ser donde “el decir y hablar de los mortales acontece propiamente desde muy pronto como *λέγειν*, como *legen* (poner).” (Heidegger, 2001: 157) Es decir “se deja dominar por este modo predominante suyo. Pero esto sólo con el fin de que así pueda ocultar (poner detrás) de antemano la esencia de decir y hablar en el prevalecer del poner propio.” (Heidegger, 2001: 157) En consecuencia la pregunta por el ser queda oculta, y únicamente se retoma con diferentes retoques lo conseguido en la antigüedad.

La interpretación del pensamiento antiguo impregnó toda la modernidad en los modos de ser de la técnica y la ciencia; como la aceptación irreflexiva del mundo de la esencias, negándose al llamado de repetir una *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*. Lo que en Heráclito estuvo latente se perdió en la interpretación de la tradición que retomó al ser como lo siempre permanente, la presencia constante del ser, que fue lo que denomina Heidegger como metafísica, como la teoría del ente supremo o la teoría del ente en cuanto tal.

La comprensión del mundo se redujo a que frente al devenir del tiempo de los entes o frente al todo, hay un ente intemporal que se revela en el modo de lo permanente,

al cual se tiene acceso por medio de la *ἰδέα* cuyo medio de mostración es el *λόγος*. Este concepto de verdad es entendido como *ἀλήθεια* pues el “*ὁμολογεῖν*, no es nada más ni nada menos que la presencia de lo puesto delante al estado de desocultamiento” (Heidegger, 2001: 156) donde lo que se brinda es la posibilidad de la esencia de los diferentes entes que devienen, pues se privilegia el tiempo presente y se omite el pasado y el futuro como posibilidades del ser.

Esto impregnó toda la modernidad como un oscurecimiento del espíritu que acarrió consigo la época de la técnica mecanizada, la destrucción de la naturaleza, el retiro de los dioses (desdivinización), la mediocridad y la reducción de todo al término medio.

El olvido del ser permea también las reflexiones dirigidas al ser del hombre, pues este pasa a ser un animal racional, cuya distinción de los otros animales es su capacidad de esencializar en ideas las diferencias o las inconsistencias en el devenir del mundo. De este esencializar surge el preguntar científico dirigido al qué es de las cosas, un preguntar por su ser-presente en el modo de ente, que se explica a través de otros entes, en su género o diferencia específica.

Heidegger (2001: 157) “El pensar humano ni se asombró nunca de este acaecimiento ni advirtió aquí un misterio que oculta un envío esencial del ser al hombre”, al hombre se le negó la capacidad de pensar el *λόγος* como *ὁμολογεῖν*, se dejó pues de pensar en el mismo *λόγος* y paso a pensarse “el *λόγος*; de Heráclito de distintas maneras: como ratio, como verbum, como ley del mundo”. Bajo estos supuestos se niega la posibilidad de dar respuesta a la pregunta por el ser en general pues existe la imposibilidad de su definición, ya que según la tradición no hay entes superiores que lo definan ni tampoco en base a los cuales se diferencie, pues, el concepto de ser es un concepto indefinible.

Es esta distancia la que inaugura lo divino en occidente, es decir el cuerpo, lo animal, como algo que guarda algo radicalmente opuesto a sí, el alma, esa alma vería su máxima representación en Dios. Lo que no puede ser alcanzado por el cuerpo, el alma, que funda la interpretación cristiana de lo divino, lo sagrado en todo, lo sagrado es siempre aquello que permite un acercamiento con lo espiritual, con lo que está

más allá, lo sagrado es un enlace, un objeto que permite comunicarse con lo divino. En Descartes sería la ciencia divinizada. Y la distancia religiosa con los objetos, se funda en una espacialidad que es inalcanzable.

La Res Cogitans estaría escindida de participar del mundo de lo ente, este ente que no está conectado con lo *a la mano*, pues aquello que lo configura y que lo podría hacer partícipe de este mundo, también está separado de él, la res extensa. Es pues su animalidad la que capta la inmediatez del mundo, pero esta animalidad esta escindida de su entidad originaria, su razón.

La existencia humana no tiene una relación respectiva con los demás entes, es decir, es cada vez, un evento aislado, con una espacialidad propia, que no participa o incluye la espacialidad del mundo, es pues un milagro, no explicable a partir de los demás entes. El milagro no puede nunca situarse ónticamente en el mundo pues de hacerlo es explicable a partir del mundo, y deja de ser un milagro. El milagro, no la cosa milagrosa, que contiene al milagro, es algo *a la mano*, pero como *útil* milagroso, que puede responder a todos los *útiles*. El milagro puede ser causa eficiente de cualquier cosa, al no ser una entidad que caiga dentro de una respeccionalidad del mundo, de una circunspectividad. En la existencia humana queda imposibilitada cualquier relación causal que explique su darse en el mundo. Por ello, la existencia humana misma es un milagro. Esta forma del milagro cristianá existe de manera transfigurada en la visión científicista, donde surge el problema de la existencia del alma humana.

Y es así que se convierte el mundo en algo subjetivo u objetivo, algo que está en el logos o algo que esta fuera del logos, que constituye lo animado y el resto de los entes ¿No se convierte así el "mundo" en algo "subjetivo"? (Heidegger, 1997: 92) Se pregunta Heidegger , mientras Husserl plantea que la especie hombre no puede tener un conocimiento confinado a la subjetividad de la especie ni del individuo, pues la verdad es en sí misma, por tanto lo subjetivo es opuesto.

La concepción platónica del mundo como la base de la interpretación de lo que es la conciencia en la modernidad ha llevado a una concepción cristiana de la conciencia como milagro. El milagro implica qué hay una anomalía en la cadena causal de

relaciones entre las sustancias materiales. Es decir, algo sucede fuera de la relación causa y efecto por una fuerza externa, que bien podría ser llamada metafísica. Hay una entidad capaz de crear fuera de las relaciones causales de la realidad. Dios en este sentido creó el alma, como una esencia que habita fuera de toda relación causal. Esto lo expone San Agustín (1958: 99) sobre la imposibilidad de que el alma humana sea tocada por los percances del cuerpo, en un ejemplo extremo que ejemplifica el origen cristiano de esta visión, donde expresa que las doncellas pueden ser violadas en su cuerpo pero no en su santidad, es decir, no hay una relación causal entre el cuerpo y el alma. Lo anterior lo expresa de la siguiente manera: “¿Por Ventura osaran contradecirnos estos contra quienes defendemos no solamente la santidad del corazón, sino también del cuerpo de las doncellas cristianas violadas en la cautividad?. La santidad, el alma es algo que está más allá del cuerpo. No se le puede tocar pues no tiene la misma naturaleza que el cuerpo. El alma y el cuerpo son sustancias distintas como bien lo establece Descartes (2014: 132) siguiendo el mismo sentido cristiano de la santidad del alma que expresa San Agustín. “Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo”.

El alma no es una sustancia que se siga factualmente de las causas del cuerpo si no que está puesta en el cuerpo por Dios como añadidura. Una de las implicaciones de esto es que el cuerpo, sus particularidades y sus defectos perceptuales, no son equivalentes a la perfección que tiene el alma. Mientras que el cuerpo no hace más que captar a través de los sentidos inconsistencias de las que no es posible hacerse un asidero de verdad, el alma sólo puede captar las verdades inmutables.

Esta perfección del alma está en la posibilidad que tiene la conciencia de establecer la verdades como ideas indubitables. Para ello Descartes (2014: 123) tuvo que hacerse de un método, que lo único que le aseguro como indubitable fue la propia conciencia. El yo consciente de cuya existencia no puede dudar. Ello se expresa en el muy ya conocido enunciado: “pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando de esta verdad: <<yo pienso, luego soy>>”.

Esta verdad no es más que una extensión de aquello de lo que se tiene certeza. El objeto de pensamiento coincide con el sujeto, encerrando el acto consciente en una inmanencia consciente, incapaz de trascender al mundo. Entre las cosas del mundo y el alma, sólo queda el vínculo de Dios, como único puente capaz de trascender la inmanencia de la conciencia. Las leyes del mundo las establece como el orden divino de las cosas, como el milagro ordenador de la naturaleza.

También he notado ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza y cuyas nociones a impreso en nuestras almas, de tal suerte que, si reflexionamos sobre ellas con bastante detenimiento, no podremos dudar de que se cumplen exactamente en todo cuanto hay o se hace en el mundo (Descartes, 2014:129).

En este sentido, la filosofía de la mente, como la búsqueda de la explicación causal de la conciencia en la materia, trata de ir más allá de esta interpretación mística en la que cayó Descartes al enfrentarse al problema del origen causal de la conciencia. Claro está, que aunque el origen explicativo no tuviera los principios de una visión cristiana, el problema de su origen causal sería todavía insoslayable. No párese claro que haya una forma de relacionar la interacción de los sentidos con el mundo externo y la posterior aprehensión de la conciencia.

Es claro que lo que se pretende en la búsqueda de inteligencia artificial, el objetivo tanto del funcionalismo como en el computacionalismo es establecer una relación causal entre determinadas condiciones materiales de una máquina y la conciencia. Ello implica una salida de la trampa cartesiana puesta a la conciencia. Pues ésta ya no sería una anomalía que se saliera de la relación causa y efecto en que el universo se mueve. Si estaría condicionada a esta misma relación sustancial, no serían en este sentido una *res cogitans* dentro de una *res extensa* cuya naturaleza engañosa le niega la posibilidad de conocer qué hay más allá de los límites que le imponen los sentidos.

El funcionalismo supone la existencia de dispositivos mentales que reaccionan al estímulo externo que se expresa en un nexo causal, expresado por David Lewis. Pero parece desviar el problema de la naturaleza de la conciencia al decir que el

material del que está hecha la conciencia es irrelevante, sino que es evidente que su contenido tiene su origen en la realidad.

El computacionalismo (como expresión del funcionalismo) pretende con los ejemplos de la robótica dar la posibilidad de establecer los principios materiales que hacen posible la conciencia, como el reconocimiento de imágenes. Al establecer al igual que Descartes que esta máquina no sería más que una réplica de la máquina biológica del cerebro humano. Este progreso que pretenden realizar los científicos cognitivos en la neurociencia, implica también una ontología de la mente humana, que debe que es la mente humana al dilucidar cómo funciona la mente humana y cuáles son sus fines. Estas son sólo dos de las posturas sobre la conciencia artificial.

Esta búsqueda de una conciencia artificial, es síntoma notorio de la pérdida de lo sagrado en la modernidad. Supone que a través de la ciencia, lo que fundaba el milagro en el hombre, es algo recreable en una máquina. La razón está por encima del milagro fundamental.

II.4.2. LA PERDIDA DE LO SAGRADO EN LA MODERNIDAD

En el capitalismo, las cosas pierden su valor espiritual o humano para asumir el valor del mercado, y en donde el hombre, incapaz de formar narraciones, instituciones e historia, es supuestamente libre; el capital es libre y la ganancia es libre. El capitalismo está radicalmente vacío de significatividad, y en consecuencia es incapaz de encontrar algún tipo de representatividad. Sin la claridad del *uno* no hay diferencia y por tanto no hay distancia. Nada aparece más o menos cercano al *uno*, no hay pausa histórica o momento neolítico posible que llene de significado al *uno*. No hay espacio para la libertad creadora.

Lo que antes era un vínculo con el origen, una forma de asirse al origen inasible del mito en el hombre moderno es desplazado por la mercancía. La distancia que suponía el objeto religioso frente al que contemplaba con humildad aquello que se

adoraba se perdió con la mercancía. Lo sagrado perdió su peso de sagrado, pues está siempre ausente. Si bien en la Edad Medieval bastaba con tener los recursos monetarios suficientes para el pago de Indulgencias que permitían al creyente ingresar al paraíso; asimismo, en la modernidad, por efecto del capitalismo, lo sagrado se volvió algo exterior que se puede comprar como una mercancía.

En esta interpretación del capitalismo, lo distante materialmente, que es posible conseguirse en base al costo que tiene en el mercado, se torna sagrado. Esta interpretación está en el fondo de lo que expresa Alba Rico sobre las mercancías, como las que “iluminan más bien una forma superior de religión, porque es completamente irreligiosa: el culto mercantil a la posibilidad de profanación total” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 31).

Ya lo sagrado en su contemplación finita no tienen una distancia sagrada, porque puede ser tocado, experimentado y vendido por aquel que lo compre. “En una sociedad capitalista (...) la moral coincide con los límites del mercado” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 31) No hay moral porque no hay relato, y no hay límites porque no hay nada sagrado. La negación de lo sagrado se instauró irreflexivamente en la conciencia colectiva, y no podía ser de otra manera, pues la mercancía supone la negación del relato y la instauración de una forma de comprensión del mundo.

Inter-esse significa: estar entre y en medio de las cosas, estar en el justo medio de una cosa y perseverar en él. Sin embargo, para el " interés" actual sólo vale lo "interesante". Este es de tal manera, que permite que en el instante inmediatamente siguiente ya sea indiferente y sea borrado por otra cosa que nos importa tan poco como la anterior. Se cree frecuentemente hoy que algo es especialmente apreciado porque se lo encuentra " interesante". En verdad, con ese juicio, se ha rebajado lo interesante hasta lo indiferente, e inmediatamente después se lo rechaza como aburridor. (Heidegger, 1997:.255)

Comprensión del mundo que supone una libertad sin relato, sin un sentido de lo institucionalizado, pues las instituciones del capitalismo están vacías de significación. Según expone Alba Rico:

El concepto de 'libre comercio' surgió como un principio moral aún antes de convertirse en un pilar de la ciencia económica. Si uno puede hacer algo que otros valoran, uno

debe poder vendérselo a éstos. Si otros hacen algo que uno valora, uno debe poder comprarlo. Esta es la verdadera libertad (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 31).

No hay límites entre el consumidor y lo que puede ser comprado. Las normas que delinea el capitalismo tienen la finalidad de flexibilizar la actividad del mercado. Citando nuevamente a Alba Rico “Todo tiene derecho a existir, a condición de que aparezca bajo la forma mercancía” (Alba Rico & Fernández Liria 2010: 32). Es el capitalismo aplastando toda diferencia, para que lo diverso, el tiempo, el momento originario no surja; en estas condiciones el superhombre de Nietzsche queda sujetado. Apunta Alba Rico que “podemos tolerarlo todo porque todo nos importa lo mismo; es decir, nada” (Alba Rico & Fernández Liria 2010: 32).

II.5. LA MERCANTILIZACIÓN DEL OTRO

Los hombres están inmersos en la nada del mercado, y se comportan como náufragos en el mar del nihilismo, en donde no encuentran nada conque y a que aferrarse. Esto es distinto al inicio caótico de los mitos donde reinaba el tiempo, pero en el capitalismo, que es el imperio del nihilismo el hombre se aferra a lo aparentemente edificado. Dice Fernández Liria que “la vida de los hombres en general era imposible, porque éstos no encontraban nada sólido a lo que agarrarse, ni un altar, ni un tótem, ni un rito, ni una costumbre, ni siquiera la gramática de la lengua permanecía” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 92). En cambio, ahora, el hombre tiene altar pero no un Dios, no tiene temor de dios pero sí temor del mercado y no hay el estremecimiento de la imposibilidad de la vida, ante la posibilidad de la muerte, que sería el fundamento para la búsqueda de algo a lo que pudiera asirse.

En la interpretación cristiana del mundo y en otras interpretaciones religiosas se puede ver esta distancia insalvable que habría entre el cuerpo y el alma. Como expone Alba Rico “la antigüedad los hombres tenían cuerpo y alma, y exponían uno mientras trataban de proteger y salvar la otra. Ahora tienen cuerpo e imagen, que es algo así como su alma por fuera” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 52). No era

posible tocar el alma a través del cuerpo. Lo sagrado era sagrado precisamente porque para la finitud era imposible llegar a presenciar un lazo inmediato con lo divino. El objeto sagrado permitía instaurar entre lo divino y el yo la verdad de la finitud. “La " figura" ha hecho siempre visible el espíritu, borroso dentro de la carne” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 52). Es decir, el hombre ante el objeto sagrado se veía a sí mismo como finito y diferente: distante al *uno*. La imagen en cambio es la cara de la mercancía. La mercancía es algo que se puede comprar o vender, y también se puede tocar y exponer. Somos la mercancía o decidimos ser la mercancía, cuando es la imagen la que exponemos como aquello que somos. La fotografía es un acto de liberación de la imagen. La imagen ya no está inmovilizada en una persona sino que pertenece a todas las que puedan contemplarla. En ese sentido el rostro como representación del alma no aparece ya como algo sagrado sino como imagen. Nos dice Alba Rico que “El milagro de la fotografía [es que] ha conseguido no sólo exteriorizar definitivamente el alma sino además reproducirla, al menos potencialmente, hasta el infinito, en innumerables copias que acaban siendo más verdaderas que el original mismo” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 52). El milagro de la imagen está en que ya no hay distancia entre lo divino y el ser finito.

Heidegger (1997: 150) afirma que “el convivir (...) está intranquilizado por el cuidado de esta distancia. Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la distancialidad”. Bajo este fundamento teórico, se puede decir que somos capaces de ver al otro en cuanto queremos superar la diferencia y la distancia con el *uno*, que no es más que el punto de referencia a partir del cual el otro aparece distinto. Prosigue Heidegger (1997: 150) diciendo que tenemos “el cuidado por una diferencia frente a los otros, sea que sólo nos preocupemos de superar la diferencia”. En este sentido el *Dasein* está pendiente de superar la diferencia y sumergirse en el *uno*. El desprecio al otro aparece sin la representatividad del *uno*, y la mercancía en la cotidianidad, en su aparición fulgurante, se encuentra desprovista de relato.

El otro aparece como mercancía. Dice Alba Rico “en la medida en que somos cuerpos y estamos a merced de todos los demás, los seres humanos somos también cosas” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 60). Ello funda la posibilidad de aparecer

ya no como el otro, sino como mercancía, por ello el capitalismo se vacía radicalmente del *uno*.

Fernández Liria dice que la antropología deja ver al hombre neolítico atrapado en su tiempo, que es un tiempo distinto al tiempo del capitalismo, y ve “al ser humano más bien detenido, estancado —si se quiere decir así—, en una especie de consistencia neolítica que progresa muy lentamente o que no progresa en absoluto” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 90). El capital quiere un ser humano entregado a la velocidad del consumo, sin espacio para una comunidad neolítica que vea representada su voluntad en lo institucionalizado. La velocidad de la técnica tiene por tendencia arrastrar al consumidor, quien siente placer al dejarse arrastrar, pues la mercadotecnia ofrece los productos con la idea de que su consumo lo libera de la obligación, esfuerzo o trabajo: *lo hacemos todo por usted*. Entonces la técnica pretende alcanzar el *uno*, con urgencia, y el capital toma el modo de ser de esta urgencia, aunque nunca la alcanza, pues la técnica no tiene significación con que llenarla.

El convivir en el capitalismo no es un convivir pasivo sino que se muestra como algo en donde hay que vigilar al otro, pues se convive con aquello que es radicalmente diferente. En el capitalismo la distancia como desprecio por el otro se funda en que los otros son radicalmente diferentes pues no hay unicidad a que asirse y con la cual superar la diferencia. No hay algo en lo que somos lo mismo.

II.6. EL VACÍO DE LO PÚBLICO

La era del capitalismo instaaura un ágora donde no hay instituciones y que está vacía y en el caos. El espacio público y el espacio de las cosas ya no son visibles en cuanto tal sino como imagen. Heidegger (1997: 150) expone el fundamento de este modo de darse de lo público y determina que “el mundo circundante inmediato ya está siempre *a la mano*, como objeto de la ocupación común, el “mundo circundante” público”. Este fundamento de Heidegger sobre lo público se nulifica en el mundo de

la mercancía donde no hay de donde asirse. Las instituciones no están erigidas en nombre del *uno*, sino vacías de este. En sentido estricto, no hay instituciones, porque las que reciben este nombre no representan ninguna creencia neolítica. Es decir no están los espacios que propician la superación de la diferencia y la distancia con el *uno*, del modo que fueron fundados por los mitos, como señala Fernández Liria:

Los dioses y los hombres pudieron levantar instituciones, edificar palacios y templos, legislar costumbres y, antes que nada, pudieron ponerse a hablar, a dialogar, porque el viento ya no se llevaba la gramática de la lengua. El Tiempo retrocedió y la Palabra ocupó su lugar (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 92).

En cambio ahora, todo lo levantado en lo neolítico nos es robado por el capital, como lo señala de manera irónica Alba Rico “desaparecen luego en un minuto porque obstaculizan la multiplicación y disfrute de la verdadera riqueza, fabricada por la Ford o por la Sony y vendida por Wall-Mart o El Corte Inglés”. (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 59).

El *uno* se manifiesta, escribe Heidegger (1997: 151):

En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser "de los otros", y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos.

En el capitalismo, los medios de comunicación replican contantemente la novedad mercantil. El hombre sin disolverse en los otros se congrega a sí mismo en su individualidad, y la mercancía se posesiona del lugar del mundo natural y cultural en un espectáculo mercantil, en una relación en donde el hombre está dispuesto a darlo todo por consumir. En el capitalismo existen normas, pero no están instituidas, porque están vacías de significación. Lo que rige al mundo público es la norma del vaciamiento, el derecho de todos de dejarse a una existencia sin relato.

El capitalismo rige el destino de los hombres que luchan por su sobrevivencia, cuya victoria sólo es comprensible si obtienen los privilegios del capital. Este es el escenario que Alba Rico ve en la justicia moderna: “Los palestinos (...) luchan por su " derecho a la normalidad", del que están siendo privados por la ocupación”. Pues el

derecho al libre mercado es de todos. “La medida del poder de un modelo de consumo globalizado, es que incluso en la Palestina ocupada la "normalidad" sea eso: las pasarelas de moda, Hollywood, la televisión, los grandes coches” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 56). La idea de que todo es perdurable en el consciente colectivo, Heidegger (1997: 151) lo delinea del siguiente modo:

El uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del "montón" como se debe hacer; encontramos "irritante" lo que se debe encontrar irritante.

Si el *uno* rige nuestra vida pública, el capitalismo vacía de significado esta vida pública. La voluntad de los hombres no se ve representada en las instituciones, en las leyes, en lo que se juzga. El éxito de este régimen, que es el *uno* mercantilizado, en su manifestación de mercancía como novedad, se encuentra en la angustia ante la posibilidad de la muerte. Sólo se necesita vender la idea de la curación universal a través de las cosas como mercancía, como imagen mediante la publicidad. Dice Alba Rico “es duro ser pobre cuando sabemos que podríamos ser incluso inmortales” (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 61). La idea de una cosa que refleje el devenir de nuestra propia existencia nos es angustiosa. Por lo que la mercancía, como novedad, se presenta como aquello que nos salva de nuestra propia finitud.

Lo que se vende es la idea de que a través del mercado se puede alcanzar la justicia universal, que la vorágine capitalista da tiempo de pensar lo justo y que está en el hombre civilizado y no en el hombre neolítico el avance histórico. En este sentido Alba Rico replica el sentido de conciliación de Hollywood:

Lo que hay que reprochar al esquema de Hollywood no es que oponga de un modo excesivamente sumario el Bien al Mal (...) [sino] su pretensión puro reflejo del mercado de que todos los conflictos tienen solución y todas las pugnas conciliación (Alba Rico & Fernández Liria, 2010: 62).

II.7. EL ESTADO DE BIENESTAR COMO SUSTRATO IDEOLÓGICO DE LA MODERNIDAD

Contrario a la noción tradicional de que el liberalismo alcanza su verdad histórica ante el fracaso de los gobiernos soviéticos, Wallerstein (2005: 241) devela una noción diferente, que “el verdadero significado de la caída de los comunismos es el derrumbe final del liberalismo como ideología hegemónica”.

Lo anterior devela al liberalismo, como ideología dominante de la modernidad, como algo que estaba inmerso, como sustrato fundamental, en todas las posiciones ideológicas, aún entre las que se presentaban como antagónicas a este sistema. No había un contra-liberalismo, una verdad contra la hegemonía de la ideología liberal sino la creencia absoluta en el progreso bajo el principio del estado de bienestar, que sólo es una modalidad del liberalismo.

La sociedad occidental asumió que la justicia entre los hombres dependía de una mejor repartición del *plusvalor* y no en su disolución. Que el injusto excedente producido por la fuerza de trabajo no debería ser regresado íntegro al trabajador, sino sólo en parte, por eso los sindicatos tenían que luchar por un mejor vivir y no un vivir justo, porque sólo reclamaban una parte del *plusvalor*.

El estado de bienestar fue asumido como principio ideológico por la clase obrera y por lo tanto asumió como suya la ideología liberal. El estado de bienestar como forma de domesticación nació para evitar los movimientos revolucionarios radicales en contra del liberalismo, pero las contradicciones del capitalismo inhiben las condiciones de posibilidad del estado de bienestar, porque no dejaban espacio para la mejor repartición del *plusvalor*. Afirma Wallerstein (2005: 239) que:

En términos de la estructura del sistema mundial en su conjunto, podemos decir que la política del liberalismo —domesticación de las clases trabajadoras del mundo por la vía del sufragio o la soberanía y el estado de bienestar o el desarrollo nacional— había llegado a su límite.

Lo que se rompió con la caída del comunismo fue la creencia de que al conquistar el poder del Estado, bajo la bandera comunista, se lograría la igualdad entre los

hombres, siguiendo una mejor política del estado de bienestar. Roto tal supuesto y develada tal verdad surgieron en el 68 verdaderos movimientos contra-hegemónicos.

Para la comprensión de todo lo anterior habría que analizar cuál es la disposición óptica del estado de bienestar como *útil a la mano* para la subsistencia del hombre; entendiendo esta disposición óptica como asimilación, permanencia y justificación de la ideología liberal.

¿Qué subyace en la relación cotidiana de los hombres con el estado de bienestar?
 ¿Qué impide que en la actualidad se lleve a cabo un movimiento de la mayoría de la población empobrecida frente a las políticas neoliberales? Si existen medios informativos y políticos que dejan ver (en alguna medida) las contradicciones económicas, ¿qué impide el cambio de rumbo?

II.7.1. DISPOSICIÓN ÓPTICA DE LA POLÍTICA NEOLIBERAL DEL ESTADO DE BIENESTAR

El estado de bienestar no supone el vivir justo de la vida del hombre, sino el vivir ininterrumpido, un constante andar en estado irreflexivo, donde no haya una fuerza externa que lo saque del estado de conformación. Un hombre en un bien-estar que es un estar incuestionable que no cuestione el propio bien-estar.

El hombre se vuelve la medida de todas las cosas políticas en cuanto cuerpo. He ahí la herencia de la “res corpórea” cartesiana como sometimiento de la libertad humana. A partir de Descartes no hay una interpretación fáctica del cuerpo, sino que el cuerpo no es algo *a la mano* sino algo que *está-ahí*, ya no interpretable si no en su permanente *estar-ahí*. Por tanto oculta la relación respeccional del cuerpo como *para-algo* con el estado de bienestar como *algo para*. “Descartes realiza de esta manera explícitamente la transposición filosófica que permite que la ontología tradicional influya (...)” (Heidegger, 1997: 122) no sólo sobre el conocimiento físico matemático sino sobre la política moderna.

El estado de bienestar supone la protección de la vida como fin. En el uso de la terminología de Heidegger (1927) se diría que: el estado de bienestar es *algo para*, y la protección de la vida es *para-algo*. El cuerpo es el signo que hace referencia al cumplimiento de este fin. El cuerpo es la posible *llamatividad* de lo ya siempre referenciado, la protección de la vida. Esto quiere decir, que el cuerpo ilumina la protección de la vida; deja ver que hay algo así como la protección de la vida. Pero si la protección de la vida se incumple, como el *para-algo* al que ahora hace referencia la llamatividad, se busca un sistema político que supla al estado de bienestar que ha incumplido su función de proteger al hombre: “un sistema mundial muy diferente, un sistema que incluya a todos en sus beneficios” (Wallerstein, 2005: 246).

El estado de bienestar que era el *útil* social en su forma institucional queda vacío de un *para-algo* que se supone como *ser protección de la vida*. Pues, ya siempre en el fondo está incumpléndose este *para-algo*. El capitalismo no le da *ser* al hambre. No está en las instituciones la representación del hambre. La voluntad de los hambrientos no se ve reflejada en el sistema social, sino que se ve negada por la lógica del mercado, en donde el que no cumple con la expectativa de una sociedad competitiva no es más que un *loser*, y sufre el castigo de una sociedad que le exige consumir y producir ilimitadamente.

El vivir justo sólo es posible con el rompimiento del vivir sometido al estado de bienestar. En este sentido, el estado de bienestar se muestra como inútil, como algo que no cumple su *para-algo*. Esta inutilidad se puede mostrar en el modo de lo estropeado, donde habría que buscar otro *útil* que reparara al *útil* estropeado o cambiarlo por otro que cumpla su fin. Sin embargo, lo que la ideología del capitalismo muestra es la necesidad de restablecer al *útil*, pues la mercadotecnia del estado de bienestar dirige sus esfuerzos en la creencia de restablecer el *útil* con el slogan *Juntos saldremos de la crisis*, porque la crisis pone a prueba al *útil* pero no lo niega.

Pero ¿qué pasa si a pesar de restablecer aparentemente el *útil*, éste sigue sin cumplir su fin? Entonces, sólo queda la salida hacia lo desconocido, la búsqueda de instrumentalización de algo que cumpla la protección de la vida. Por lo tanto, el estado de bienestar aparece injusto cuando no se ajusta a la protección de la vida.

Pero ¿qué es aquello que hace la llamatividad hacia lo desconocido? se responderá que es el cuerpo. El sufrimiento del cuerpo tiene un umbral de dolor que no tiene referencia al sólo aspecto fisiológico sino al aspecto interpretativo, es decir, en la vida fáctica, el dolor es un hábito que se conserva en un límite, es una medida del cuerpo, que hace referencia al incumplimiento de la función del estado de bienestar.

Si este umbral se rompe en tanto referencia, si el dolor supera aquello a lo que estaba habituado el hombre, entonces se muestra como la llamatividad hacia lo desconocido, porque si lo estropeado es tal y el dolor no pára y si en última instancia es en esencia un inútil, entonces el hábito de la vida fáctica se rompe. Y al respecto, nos dice Wallerstein (2005: 246) “La apuesta es grande, porque cuando los sistemas se desintegran, eventualmente algo los sustituye”. En consecuencia se busca lo desconocido y el estado de bienestar aparece como injusto.

El pensar social, surge de los rompimientos de la vida fáctica con el estado de bienestar, en cuyo pensamiento el *útil* aparece como algo que *está-ahí* auténticamente. En consecuencia, los diferentes movimientos sociales, no sólo lucharían, desde sus trincheras, por sus demandas particulares, sino que se enfrentarían a la destrucción del estado de bienestar, buscando la auténtica “democratización de la toma de decisiones” (Wallerstein, 2005: 248).

CAPITULO III. EL LENGUAJE OPRESIVO DE LA MODERNIDAD

La interpretación fundada ópticamente de lo que es el hombre y las cosas es el fundamento de lo que conocemos como modernidad. El actuar del hombre está fundamentado en esta interpretación, y las instituciones están fundadas bajo este supuesto interpretativo, como ya se estableció a lo largo de la tesis, pero aun falta establecer lo mas fundamental, en este sentido, y ello seria el lenguaje, donde se articula el sentido tanto del actuar del hombre como de las instituciones.

El hombre es tratado como cosa, puesto en mundo como un *útil* entre otros *útiles*, pero inclusive, este ser tratado como *útil* es en base a una interpretación fallida de lo que es una cosa en sí misma. Se impone como interpretación de lo que es un hombre, una interpretación fallida de lo que es cosa. El hombre en cuanto *Dasein* (Ser-ahí) se oculta en una interpretación óptica, como algo que *está-ahí* ante nosotros, desde una perspectiva científica, como objetivado.

Esta ontificación del hombre se da desde, como se dijo, la interpretación fallida de las cosas, donde la cosa (*útil*) se oculta como tal, al imponerse en la modernidad una interpretación donde lo primario en la cosa es su aparecer como algo que *está-ahí*, como objetivado, como algo aprehensible científicamente. Esto implica en resumen que se objetiva primariamente al hombre y las cosas. En consecuencia la libertad queda reducida en su interpretación a lineamientos racionales que se aplican a las cosas que se estudia desde un punto de vista científico, con lo que alcanzar un conocimiento de lo que es la libertad es explicar de modo objetivo, a partir de explicaciones del tipo causa y efecto. Lo anterior brinda un conocimiento de lo que son los actos humanos. Aquello que sea medible y verificable, lo cuantitativo y no lo cualitativo, es lo que tiene lugar en las ciencias humanas.

La libertad queda reducida a algo objetivo, cuya finalidad es un cumplirse racionalmente de acuerdo a su naturaleza causal. Ser racionalmente libre implica no entrar en contradicción con las leyes causales que se establecen a partir de las investigaciones científicas. Basta con poner como ejemplo las leyes del mercado,

cuya lógica aparece como un fundamento a priori de las relaciones humanas, y que no son puestas en duda, sino muy al contrario son puestas a la base de cualquier explicación de la funcionalidad correcta o incorrecta de la realidad social ¿No serán las leyes del mercado o el mercado mismo la causa de fondo de la infuncionalidad de una sociedad?

El establecimiento de estas leyes universales para definir la naturaleza del hombre más que propiciar el desencadenamiento de su libertad, lo que propicia es sujetar al *Dasein*, negarle la posibilidad de desplegar su libertad. El hombre queda reducido a cumplir los lineamientos racionales del conocimiento alcanzado por la ciencia.

Las instituciones no son el resultado de la voluntad de los hombres, sino que se definen como realidad objetiva que reflejan la necesidad de establecer esta ley racional entre los hombre. La defensa de la libertad que se manifiestan en las instituciones. Las instituciones son cosa objetivada, no son el resultado de la libertad auténtica del hombre sino la libertad objetivada de los hombres. Por ello, la funcionalidad de las instituciones es incuestionable, pues no hacen más que ser el reflejo de la racionalidad, y en el fondo no son más que la defensa de la fallida interpretación del ser del hombre.

La forma en se relacionan los individuos es vigilada y perpetuada por las instituciones. El castigo y la persecución es el pago por poner en cuestión el orden e interpretación establecida. Los aparatos ideológicos según Gramsci (1975) tienen la función de perpetuar la ideología dominante en el consciente colectivo, a partir de la propagación por medios institucionales, y como lo dijo también Foucault (1988) en el vigilar, castigar y sujetar al sujeto.

III.1. OBSTÁCULOS COTIDIANOS PARA LA SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD

III.1.1. LA ENAJENACIÓN COMO CATEGORÍA ÓNTICA DE LA OPRESIÓN.

Lo que toca ahora es describir brevemente el proceso de enajenación en el neoliberalismo. En este sistema las cosas pierden constantemente su valor para asumir el valor del mercado, y el hombre es supuestamente libre. El proceso de enajenación tiene un doble sentido, enajenación de la cosa y enajenación del hombre. Como lo expone Agustín Cueva (1987: 126):

- a) En un primer nivel, que sería el de lo que Marx denomina la enajenación de la cosa (...)
- b) En cuanto a la autoenajenación y la enajenación del hombre con respecto al hombre, el problema está en que tales conceptos sólo cobran pertinencia a condición de admitir otro, que constituye su fundamento: el concepto de esencia humana. Concepto que sin la menor duda maneja Marx en los Manuscritos.

El proceso de enajenación es sincrónico en sus dos caras, tanto como enajenación de la cosa, como autoenajenación y la enajenación del otro. El hombre no se reconoce en el proceso de producción más que como eslabón de una cadena productora (autoenajenación) como lo expone Aurelio Arteta (1993: 223) "La fuerza de trabajo es ahora un objeto entre otros", con lo que el producto de su trabajo le aparece extraño (enajenación de la cosa), después de ello le es imposible reconocerse como sujeto y en su lugar se da a sí mismo la categoría de cosa, al igual que a los otros hombres. Karl Marx (2005: 88) lo expresaba, en el sentido del fetiche, de la siguiente manera:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que ella refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.

Con ello evidenciaba que el productor no sólo no reconoce lo producido como cosa enajenada sino que además la reconoce de modo distinto, como algo misterioso y objetivado en lo producido al convertirse en mercancía, en el fetiche. El hombre está

sin la posibilidad de decidir sobre su destino y es objetivado en el proceso de producción, lo que le impide verse a sí mismo y a los otros como humanos. En una primera instancia, el hombre es incapaz de verse como parte de una comunidad, pues en los otros no ve compañeros, sino también engranajes que luchan por sobrevivir en la competencia voraz del engranaje más competente. La formación de una conciencia comunal se imposibilita. Negada, de este modo, la libertad y la conciencia comunal, no es posible la voluntad popular, por lo que las instituciones terminan siendo el reflejo del proceso de enajenación y de los intereses del capital, como bien lo expone Kostas Axelos (1969: 85):

Estas relaciones de producción en las que entran los hombres, condicionados por sus necesidades y el modo de producción, preexisten en realidad a las relaciones políticas y jurídicas. A su vez, las formas políticas ejercen una acción en reciprocidad —acción real, pero segunda— sobre las fuerzas económicas.

Aurelio Arteta (1993: 219) explica también como los medios de producción son la base de las formas sociales de neoliberalismo:

En general, si los medios de producción no son más que «las figuras materiales (...) en que toma cuerpo el capital constante», entonces vale decir que el capital constante es la forma social de los medios de producción; o, lo que es igual, que en el régimen de producción capitalista las condiciones objetivas de la producción revisten la forma o carácter social de capital constante y están determinadas por éste.

En la misma línea Kostas Axelos (1969: 87) hace ver esta enajenación de la producción capitalista pero bajo una interpretación estructuralista:

La organización social, jurídica, estatal, política y administrativa se desarrolla pues, partiendo de la producción y de la vida económica; es una superestructura que se levanta sobre una base real; así ha sucedido en todo tiempo y así sucede sobre todo desde la era capitalista y burguesa.

La comprensión del mundo, en el que vive el individuo, supone una libertad en el fetiche de la mercancía, sin un sentido de lo institucionalizado, pues las instituciones del capitalismo están vacías de significación. Así como no reconoce las cosas como *producto* de su trabajo, tampoco reconoce las instituciones como *producto* de su voluntad, en este caso, una voluntad que renunció al poder que le da ser pueblo.

Dice Kostas Axelos (1969: 89) "De ahí la ilusión de que la ley descansa en la voluntad, en la voluntad separada de su base real, en la voluntad Libre". Por ello impera, la idea de que a través de la lógica del mercado se puede alcanzar la justicia universal por medio de las leyes del neoliberalismo, de que es posible la representación política en el mercado.

Las instituciones asumen como prioritario el estado de bienestar como instrumento con que el capitalismo promete, bajo el discurso neoliberal, que el sistema se perfeccionará hasta alcanzar la felicidad del hombre; pues la mercadotecnia del estado de bienestar dirige sus esfuerzos en establecer que el progreso del sistema nos dará la felicidad, que ese es su fin.

No deja ver que el verdadero proceso histórico está en pasar de la necesidad a la libertad material, es decir, es necesaria primero una democracia material, que implique la distribución equitativa de la riqueza, que imposibilita la coacción de una facción sobre otra. Lo anterior derrocaría el reino de la necesidad y se instauraría una democracia auténtica. Que ha sido la interpretación predominante, según expone Franz J. Hinkelammert (1999: 75) "Lo que hizo historia en el movimiento marxista es la interpretación hecha por Engels sobre la relación entre el reino de la necesidad y el de la libertad; esta interpretación parece ser una alusión directa al texto de Marx".

Siendo que las diferencias entre ambas posturas, la capitalista y la comunista, son de sistema, no cabe la posibilidad de instaurar una de forma democrática sobre la base del sistema opuesto. Así como los capitalistas usarían todos los medios a su alcance para frenar esta transformación social, como le ocurrió a Allende, así también el comunismo no permitiría la llegada al poder de una política neoliberal respaldada por el capital.

Adolfo Sánchez Vázquez (1982: 131) lanza la siguiente interpretación del joven Carlos Marx:

Cuando Marx en 1844 propugna una nueva sociedad que 'anule y supere a la existente no es, por supuesto, el primero en hacerlo. Los socialistas y comunistas utópicos habían descrito ya incluso con lujo de detalles, cómo sería esa nueva

sociedad. La originalidad del joven Marx en este punto reside no sólo en el contenido que pone el término con que la designa: comunismo, sino en haber señalado por primera vez, la necesidad histórica del proceso que conduce a ella; o sea, el comunismo como fruto del desarrollo histórico y culminación del movimiento real de la propiedad privada.

La enajenación supone un extrañamiento del hombre con respecto a lo producido. En una sociedad neolítica, lo cultivado es sólo comprensible como objeto de consumo, aquello que se ha producido para sustentar la vida del que produce. Sustentar la vida es el fin del trabajo. En cambio, en el capitalismo, lo producido no tiene relación con su *valor de uso*, sino con su valor de mercancía. Lo cultivado ya no es para la vida del trabajador, sino para vender bajo un precio del mercado. El sujeto enajenado no ve su unión de origen entre lo producido y su vida. Esto sucede por la acción de los aparatos ideológicos del estado y por el proceso de producción que fragmenta *la mano* de obra. Todo ello lleva a una renuncia o evasión del problema del bienestar. Por qué los individuos son incapaces de reaccionar ante un sistema social que pone en riesgo su vida y no sólo es una actitud pasiva de estos, sino que asumen como suyo a tal nivel el sistema que atacan y ven como hostil a cualquiera que se manifieste contrario al sistema e incluso son capaces de articular discursos que defiendan el régimen presente.

Lo que se pretende establecer es como que estas formas de abandono de la vida, son un extremo al que ha arribado el sistema neoliberal a partir de las relaciones de explotación, pero que no son el fondo último. La evasión de la vida, la posibilidad de abandonarse a sí mismo y aferrarse al sistema imperante, está en el sentimiento de la angustia. Bajo este estado el hombre, articula discursos que lo alejen de preguntarse por su propia existencia. Esto tiene su origen en evadir la posibilidad de todas las posibilidades, la posibilidad de su muerte.

Este es el fundamento ontológico de la imposibilidad de plantearse el problema del bienestar. El que hombre está siempre huyendo de apropiarse de su propia existencia, y arrojándose al mundo de cosas, para evadir preguntarse por la posibilidad de la muerte.

La angustia como estado afectivo es permanente en el hombre. No se puede abandonar tal estado, ni superarlo. Es ontológicamente definitivo. Por ello, mientras la enajenación es un estado propio del sistema capitalista, la angustia pertenece a cualquier hombre en general . Puede existir en el hombre neolítico o en el capitalista, en cualquier tiempo o espacio, donde se pueda dar la existencia.

Para el marxismo el hombre es capaz de superar su angustia a partir de la comunidad, pero para Heidegger no se puede superar tal estado, por que es inherente al ser del hombre; pero en el capitalismo se produce una radicalización de este estado. El hombre no sólo evade su existencia sino que se niega el derecho a la subsistencia. Entendido esto último como la posibilidad de hacerse de *útiles* que lo mantenga alejado de la posibilidad de la muerte, en tanto peligro, la manifestación cotidiana de la angustia.

III.1.2. LA COTIDIANIDAD COMO OLVIDO DE LA POSIBILIDAD DE LA MUERTE. Y EL LENGUAJE OPRESOR

El lenguaje que se establece en el sistema político-económico neoliberal es el que se funda en la respeccionalidad mercantil, que ontológicamente se funda en la respeccionalidad de la cosa o *útil*. A ésta se impone una interpretación mercantil, que aunque ontológicamente tiene su posibilidad en esta, ónticamente se aleja radicalmente del sentido de la cosa. La *huida* mercantil que se da en el lenguaje de la necesidad, en cuanto premura por sobrevivir, se da como forma radical de la *huida* de la propia existencia.

Aquí se deja ver la comprensión de la posibilidad de la muerte en sus dos momentos fundamentales en la existencia. El primero es cuando el *útil* tiene su finalidad en la posibilidad de la muerte, y la funcionalidad de cada *útil* está dada bajo la protección de la propia existencia, y ónticamente, la protección de la vida. El otro momento es el producido por la posibilidad de la muerte donde se da una *huida* de la comprensión

de esta posibilidad, y un olvido de la propia existencia. En ambos momentos se dan en el sentimiento de angustia

Aunque el *discurso* en que significa el *útil*, la respeccionalidad en que se desenvuelve el *útil*, tiene un origen en cuanto funcionalidad ante la posibilidad de la muerte, este mismo se interpreta en la cotidianidad “sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso” (Heidegger, 1997: 68). Esto se da precisamente por la *huida* que se da por la angustia ante la posibilidad de la muerte.

La cosa en la que se sintetiza la *huida* en la modernidad mercantil es el dinero. El dinero al igual que todas las cosas se muestra en sus dos caras ópticas dependiendo la actitud del *Dasein*. En una, se muestra como *útil*, donde es una representación monetaria cuyo valor depende del mercado. Así en la compra de un producto, su intercambio por ese bien o servicio o su valor depende, no de aquello por lo que se intercambia, sino por su valor dado por el mercado. “Los valores son determinaciones que están ahí en una cosa” (Heidegger, 1997: 127). Una mesa, por ejemplo, puede tener un costo de diez pesos, pero este precio no es inherente a la mesa, sino al mercado. De igual manera el valor dado al tiempo de trabajo depende del mercado y no es inherente a él. El *Dasein* está arrojado a este *útil*, a la manera de *huida*. “No huye ante un ente intramundano, sino precisamente hacia él, en cuanto ente en el que la ocupación, perdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad”. (Heidegger, 1997: 211) No se cuestiona en el uso lo que es el *útil*, pues no hay una interrupción en la cadena respeccional del mismo. Si hubiera una interrupción en el uso del *útil*, donde el billete no cumpliera su función, por estar, por ejemplo, irreconocible como tal, al *Dasein*, que se le presenta esta situación, se plantearía el billete ya no como *útil*, sino como algo que *está-ahí*. Se podría hacer preguntas como qué es el billete, ello para solucionar la cuestión de su utilidad, dependiendo la circunstancia, podría plantearse, el problema de recuperar el valor del billete. Es entonces cuando se implanta la interpretación prevaleciente en la comprensión de lo que es el billete. Este *está-ahí* como algo precomprendido en ese estado. No hay una reinterpretación de su ser en el mundo. Aparece, simplemente como un *útil* cuyo valor funciona para el intercambio por un producto o bien. El

Dasein es incapaz de ver que el dinero no “es un ente a la mano en el mundo circundante” (Heidegger, 1997:112) sino ““primeramente" sólo una "materia cósmica" que estuviera-ahí.” (Heidegger, 1997:112). El valor que es algo que *está-ahí* no es algo que se ponga en cuestión. El origen del valor del billete no es algo que se cuestiona el *Dasein* moderno. Él está dominado por la interpretación de la cadena respeccional en que se mueve el billete.

El *Dasein* se ve como un ente que realiza una función laboral cuya compensación es el pago monetario. Ello le permite subsistir con la compra de productos necesarios o innecesarios para su bienestar. El sentido del valor del trabajo le es oculto, ¿Qué sentido o qué relación respeccional tiene el trabajo con el billete? ¿Cómo se determina el valor monetario del trabajo? En la modernidad el que le da este sentido es el mercado, mientras que en una interpretación diferente, la de Marx, es el tiempo de trabajo, la que le da valor a lo producido y por tanto al trabajo. Estas últimas cuestiones no surgen por el rompimiento respeccional del *útil* dentro del sentido de la cadena respectiva, con lo cual el *Dasein* únicamente busca volver a adecuar, en este caso, el billete a la interpretación preestablecida. Para que estas cuestiones surjan tiene que interrumpirse lo producido por la cadena respeccional. Dice Heidegger (1997: 97):

Aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino que lo que primariamente nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido.

En este caso, la subsistencia de la vida. Si el billete es incapaz con el valor que le implanta el mercado de dar sustento a la vida, entonces el *Dasein*, tendría la posibilidad, de plantearse el problema del valor del billete en relación al trabajo. Lo producido en última instancia por el trabajo es la vida. Aunque ésta es óptica tiene una relación ontológica con la existencia. Pues a partir de la esencia de la existencia está puede presentarse como problema o no. El sentimiento de angustia es el que brinda la posibilidad tanto de mostrarse como del ocultarse del *producto* vida.

La condición existencial de la posibilidad de las "preocupaciones de la vida" y de la "dedicación [a algo]" debe concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico. (Heidegger, 1997: 221)

El *Dasein* huye de sí mismo, de su propia existencia, al arrojarse al mundo, en una comprensión preontológica, en el caso de la modernidad, a la comprensión mercantil de los entes, huye por el sentimiento de angustia que implica el estar ante la posibilidad de la muerte. En este ocultarse de la existencia, los mismos entes permanecen ocultos, pues la posibilidad de la muerte, está en todos los entes como la posibilidad de todas las posibilidades. Todo *útil* es para la muerte. El sentimiento de angustia, es también la apertura donde se le abre al *Dasein* la posibilidad de la muerte. Es pues, este sentimiento la posibilidad de mostrarse de los entes. La angustia ante la muerte es ontológicamente primaria al miedo de la pérdida de la vida. La vida ópticamente entendida es un *estar-ahí* corpóreo de carácter biológico, donde se cumplen ciertas funciones que implican el *estar-ahí-vivo*, en cambio, “el no-estar-más-en-el-mundo del que ha muerto es todavía-en rigor- un estar, en el sentido del mero-estar-ahí de una cosa corpórea compareciente.” (Heidegger, 1997: 259). Pero es el sentimiento de angustia el que le da sentido a este miedo a la muerte. La angustia que implica el dejar de existir del *Dasein*, es el fundamento del miedo a la muerte de la vida, en el orden ontológico. Por ello, la posibilidad de interrupción de la vida es causa de angustia existencial, pues la misma existencia está en peligro, en dejar de ser. Ello hace referencia a la totalidad de la cadena respectiva, esto es, al mundo. El mundo del *Dasein* se pone en peligro. En consecuencia al no cumplirse el *producto* vida, no queda más que cuestionarse por la cadena respectiva que incumple su sentido de protección de la vida venido del miedo a la posibilidad de la muerte.

El sentido del valor del dinero, se rompe, pues incumple su función principal. No sólo eso, sino al incumplirse se revela cuál es su función principal. Uno de los síntomas de la modernidad es que pareciera, especialmente en las sociedades modernas, que permanece oculto el sentido del dinero como dadora de vida. Aunque en las sociedades subdesarrolladas sucede un síntoma parecido pues no se cuestiona el dinero en sí. Se cuestionan lugares comunes, como los políticos, o los ricos, personajes, aunque abstractos, no desocultan a el dinero como el sistema de creencias que permea a la modernidad. Pero en situaciones sociales en que es insostenible las contradicciones del sistema capitalista, la población cuestiona el

dinero, en cuanto su sentido. Se le atribuye un valor distinto al dictado por el sistema de creencias prevaleciente, se dice que no es el valor del mercado, si no el de sus necesidades, el valor que debe tener el dinero. El dinero debe servir para alimentar, dar de beber, y cobijar a los hombres. Trabajo y necesidad, es la dualidad que le da un nuevo sentido al dinero.

En este sentido, es el lenguaje el que se rompe. Pues la vida, como *producto* de una cadena respeccional, significa de acuerdo a la totalidad respeccional que le da sentido. Comprendemos algo por qué hay un todo que le da sentido. Heidegger (1997: 113) dice de esto que:

“El comprender se deja remitir en y por esos respectos. El carácter respeccional de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como significar [be-deuten].

El *Dasein* está en el mundo, se comprende en su mundo, el *Dasein* es moderno, por que tiene un lenguaje moderno. La comprensión de su ser está permeada por esta comprensión moderna como lo demuestra Heidegger en la historicidad de la ontología que hace en *Ser y Tiempo*. En este estar arrojado al mundo el *Dasein* moderno en su cotidianidad se comprende como mercancía. “En la familiaridad con estos respectos, el Dasein "significa" para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1997: 113).

Si “al todo respeccional de este significar lo llamamos significatividad [Bedeutsamkeit]” (Heidegger, 1997:113), podemos denominar a este lenguaje, significatividad moderna. Habría que precisar que no es el lenguaje articulado en palabras o símbolos a lo que se hace referencia, sino que éste está fundado y a la vez es parte de esta significatividad. Como lo hace ver Heidegger (1997: 114)

La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como "significaciones", las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje.

Es lo articulado en el lenguaje moderno lo que se pone en cuestión. Esto es, su *discurso* se desarticula cuando entra el sentimiento de angustia. “El discurso es la

articulación de la comprensibilidad” (Heidegger, 1997: 184). La significación del dinero se muestra desarticulada de la totalidad respectiva significativa. El dinero, en sentido estricto ha perdido sentido. Se vuelve incomprensible el uso del dinero ¿De qué sirve el dinero? Se pregunta el *Dasein*, pero como ya se dijo, en toda su articulación, es decir, de qué sirve el sistema monetario. “Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido” (Heidegger, 1997: 184)

Según Heidegger (1997: 184) “A lo articulado en la articulación del discurso lo llamamos el todo de significaciones”. Entonces el dinero sostiene un *discurso* que articula el todo de significaciones de la modernidad mercantil. No se puede entender el sentido del dinero sin entender el sentido del todo de la modernidad. Heidegger señala aquello que se relaciona con el valor del dinero, con aquello que está relacionado, en su significación con el dinero.

La obra de la que nos ocupamos en cada caso no está solamente a la mano en el mundo privado, por ej., en el lugar de trabajo, sino que lo está en el mundo público. Con el mundo público queda descubierta y accesible a cada cual la naturaleza del mundo circundante (Heidegger, 1997: 98)

El pago que se hace por una labor, es retribuida en la forma de dinero, y es proporcional al valor mismo que se da al trabajo, pero el valor del trabajo no corresponde sólo al pago inmediato que se hace por el mismo, sino también al costo que tiene la subsistencia de la vida en el mercado. Cuanto gana un hombre no refleja el valor de su trabajo, sino la posibilidad de subsistencia que hay en el mercado con lo obtenido. Frente a lo anterior no tiene un comportamiento que se defina como preocupado por tal cuestión sino que muy al contrario, los capitales están entregados al objetivo de obtener la mayor ganancia posible.

Así la modernidad está en lo más cercano, está rigiendo el mundo de lo privado, dominando cualquier impulso individual y haciendo de lo propio lo público. Por ello, como Heidegger (1997: 93) señala, “mundo puede significar el mundo "público" del nosotros o el mundo circundante "propio" y más cercano (doméstico)”. Hablamos desde nuestro tiempo, desde un mundo muy particular, con el que comprendemos

los entes, hablamos, callamos, actuamos, etc. Nuestro particular mundo que denominamos modernidad. Heidegger (1997: 93) en este sentido habla de una mundaneidad general y de la posibilidad de mundaneidades particulares, "La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los "mundos" particulares, pero encierra en sí el a priori de la mundaneidad en general".

Esta significatividad respectiva está en la base del lenguaje hablado. Estas se retroalimentan en la cotidianidad. "Por eso, el discurso se encuentra ya en la base de la interpretación y del enunciado" (Heidegger, 1997: 184). Es en este sentido donde Heidegger señala algo fundamental para este capítulo y que en otro momento ya se citó, pero ahora se hará de manera más extensa.

En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser "de los otros", y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del "montón" como se debe hacer; encontramos "irritante" lo que se debe encontrar irritante. (Heidegger, 1997: 151)

Gramsci (1975) desde su perspectiva marxista señalaría los distintos medios de dominación que se ejercen sobre el individuo, que no necesariamente tienen que ser bélicos, sino muy al contrario, ideológicos, por su mayor efectividad para el sistema. Algo muy cercano señaló Freud (1983) en el Malestar de la cultura, advirtiendo que la dominación más que un arma implica la implantación de ideas en el individuo a dominar. Los medios de locomoción pública que señala Heidegger son según Althusser (2010) Aparatos Represivos del Estado y Aparatos Ideológicos del Estado, el primero tiene como medio la violencia física y cuya función sólo es dada cuando falla el segundo. Estos últimos están dirigidos a la mayoría, de tal modo que rijan el mundo de lo privado, entre estos se encuentran la iglesia, los periódicos, los partidos políticos, la radio, la televisión. En este punto es importante señalar que la violencia es también un medio de locomoción pues implanta una lógica en el comportamiento

de los individuos, el de la vigilancia y el castigo, que, como señaló Foucault (1988) se implanta en el lenguaje y en la comprensión del mundo.

Es necesario en este punto, señalar la diferencia entre los medios de locomoción como lo señala Heidegger y los aparatos ideológicos según Gramsci o Althusser.

El *uno* se extiende tanto en los dominantes como en los dominados, pues el *uno* está como la comprensión preestablecida de forma irreflexiva en todos los individuos. El dominante defiende la diferencia que hay con el dominado, y el dominado no busca más que establecerse en el lugar del dominante. En la modernidad ser el dominante es lo más deseado. Es deseable ser rico. El anhelo del *Dasein* moderno es la riqueza. El *Dasein* se mueve entre la opción entre la riqueza y la pobreza.

La comprensión cotidiana en la que se mueve el *Dasein* niega la polaridad de bondad o maldad, y es necesario replantearse esta cuestión. El rico, no necesariamente ejerce actos conscientes de maldad, ejerce en todo caso siempre, el mandato del *uno*, el andar irreflexivo del hombre. Hanna Arendt (1967) deja ver esto en su investigación realizada sobre Eichmann en Jerusalén. Deja ver, que el ser del hombre moderno se rige por la obediencia al sistema, por temor de no cumplir con su deber ser. No es temor al superior, sino al sistema que éste representa. Con lo que no hay una reflexión ética sobre sus actos, y si la hay, se encuentra su justificación ética en el *uno*. El *uno* lo aleja de un auténticamente vérselas con el otro. El otro es comprendido dentro de un mundo ya dado, el mundo de lo público. Sócrates compara la ignorancia con la locura, si eras incapaz de conocerte a ti mismo, en consecuencia eres incapaz de conocer la finalidad de tus actos. Los hombres para Sócrates eran, antes que malos, ignorantes.

Las instituciones réplicas la necesidad que establece el *uno* en los dominantes de mantener la diferencia con los dominados. En la lectura de Marx, el lenguaje que se establece en la modernidad no corresponde a las relaciones reales entre lo producido y el trabajo o *valor de uso*, ni a las relaciones reales entre los trabajadores, sino que lo que se impone es la forma de la relación social (mercancía) en lo producido. Es decir, la comprensión moderna se impone en las cosas. Esto Marx (1979: 88) lo habla en capital en relación al fetichismo de la siguiente manera:

¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo que Marx denomina lo suprasensible, se puede establecer, como el *estar-ahí* del *Dasein*, en cuanto comprensión preestablecida del *uno*. Y en ello aparece como algo misterioso el dinero, como aquello cuya relación con la vida se ve nublado por el mercado. Por ello, Marx descubre la relación óptica del ocultamiento, sus raíces y sus relaciones, y deja ver el entramado de significaciones en la que se mueve el capital. Es importante hacer ver la relación que establece Marx (1979: 88) entre el misterio de la forma mercantil suprasensible y las relaciones sociales que la sustentan, de lo cual dice lo siguiente:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales.

Aunque Marx compara el mundo del dinero con el de la religión, como experiencias enajenantes, y aunque históricamente se puede probar que el mundo de la religión se ha mercantilizado, es necesario ver qué hay una diferencia en la experiencia auténtica de la religión en los momentos neolíticos de la humanidad y la religión en la modernidad. La experiencia occidental de la religión, basada en el cristianismo institucionalizado, que deja a un lado los principios originales que lo fundaron, por estar sumergido en el sentido del mercado, el principio ascético de la pobreza, como forma de acceder al valor original de las cosas. Esta forma de ascetismo se convirtió

en una cultura de la sumisión. y en la forma en que se despliega el *uno* en la modernidad esto toma un sentido distinto, donde la pobreza se instauró como el consuelo de los dominados, la aceptación sumisa de su condición de dominados. Otra diferencia sustancial de la religión, es que el Dios cristiano es un Dios trascendental al mundo, no habita el mundo, mientras que el Dios de los pueblos originarios en América es un Dios que está en el mundo.

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil. (Marx, 1979: 91)

La diferencia como ya se hizo ver anteriormente es la distancia. Hay entre lo sagrado y el que contempla una distancia de adoración. Lo sagrado no puede intercambiarse, no puede venderse, no puede ser poseído, no puede tampoco representarse monetariamente, y no puede ser reproducido, es pues contrario a la mercancía. Puede en todo caso impregnar de su ser sagrado, pero no puede duplicar su divinidad. En la carta que envió en 1854 el jefe indio Seattle de la tribu Suqwanish da respuesta al presidente de los Estados Unidos Franklin Pierce, por la oferta de compra de las tierras de los Suqwanish cuyo territorio se ubicaba al noroeste de los Estados Unidos, lo que en la actualidad se conoce como el Estado de Washington. Se ve una contraposición entre la postura moderna del mundo y una postura religiosa neolítica, que manifiesta el *valor de uso* sobre lo producido por la naturaleza y por el hombre. Aunque se cuestiona actualmente la originalidad de carta, hay puntos que claramente son compartidos por los pueblos originarios. En la primera parte se deja ver una oposición entre la visión mercantil del mundo y la visión neolítica de los pueblos originarios.

¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra?, esta idea nos parece extraña. Si no somos dueños de la frescura del aire, ni del brillo del agua, ¿Cómo podrán ustedes comprarlos? Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo.

Después se contraste la original y real comprensión de los bienes en los pueblos originarios con la que se lleva a cabo en el mundo del mercado.

Trata a su madre, la tierra y a su hermano, el cielo, como cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fuesen corderos o collares que intercambian por otros objetos.

Luego se lleva a cabo una explosión de la modernidad no como avance de la humanidad sino como un retraso de esta, pues conlleva el olvido del valor real de las cosas, haciendo una comparación entre el tren de vapor y el búfalo. Aunque lo más fundamental de esta parte es la que expone la relación entre las cosas producidas y el sustento de la vida.

Yo soy un salvaje y no comprendo como el humeante caballo de hierro pueda importar más que el búfalo al que nosotros sólo matamos para poder vivir. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos los animales fuesen exterminados, el hombre también perecería de una gran soledad de espíritu, pues lo que ocurra a los animales pronto habrá de ocurrirle también al hombre. Todas las cosas están relacionadas entre sí.

Al final de la carta expone lo que también podría definirse como la síntesis de la modernidad diciendo que “Es el final de la vida y el inicio de la supervivencia”.

Aquí se vuelve a oponer el ámbito neolítico con el moderno. En la modernidad la relación social se ve desligada de la relación real que hay entre los productores. Entre ellos hay una precomprensión del mundo que le es dada por el sentido del lenguaje mercantil que impera entre ellos. Nos dice Marx que esto sólo es posible bajo el proceso de enajenación, pues los individuos en el proceso de producción no se relacionan entre sí, y ven lo producido por su trabajo, como cosa extraña a este mismo trabajo. Ellos sólo se plantean el sentido de producido cuando se hayan ante ello, en la forma de mercancía. Marx (1979: 89) lo expone en el Capital de la siguiente forma:

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio.

Nos dice Marx que el producto del trabajo se transforma en un jeroglífico. Originariamente tal concepto hace referencia a los signos que usaban en su sistema de escritura los antiguos egipcios, o también se hace referencia con este concepto a la forma de escritura de otras antiguas culturas, como la maya. Marx usa este término en su acepción despectiva, en el sentido de lo inconexo a un horizonte semántico que le dé significatividad. El signo se presenta como lo que supuestamente ya está dentro de un horizonte semántico, pero al preguntarse por su significatividad este aparece inconexo, una anomalía dentro del horizonte de comprensión del que observa, un producto esotérico y extraño. Escribe Marx (1979: 91) en el Capital:

Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje.

Cuando Marx hace referencia al jeroglífico social que es lo producido, lo es no por qué no tenga lugar dentro del sentido de la modernidad. En la modernidad tiene claramente una significatividad dada en la cotidianeidad donde es tratado irreflexivamente, sin plantearse de fondo su carácter enigmático. Cuando el que está frente al jeroglífico asume la postura de un auténtico comprender, entonces el jeroglífico aparece como la anomalía que es causa de que la comprensión del mundo en su totalidad pierda sentido. La anomalía muestra que esta comprensión es irracional y por tanto lo que hay que hacer es replantearse el horizonte de comprensión en su totalidad, pues la anomalía muestra que sus conceptos son insuficientes para explicar el mundo. El lenguaje en el que se le da el valor de mercancía a lo producido, tiene que replantear su relación respectiva de

significaciones. Desentrañar auténticamente el misterio de la mercancía es aclarar a la totalidad del lenguaje, como producto social, que replica un sentido del mundo. En términos heideggerianos la mercancía es publicidad. (Esto se ahondará en el siguiente capítulo).

Ya en el *uno* nos dice Heidegger (1997: 151) “Todo misterio pierde su fuerza”. Lo producido como significante, dentro de una articulación de significaciones, que es el lenguaje moderno, se haya desprovisto de misterio, es decir, está sumergido en la comprensión mediana del mundo. Sin que el *Dasein* moderno se plantee su carácter esencial. Así lo expresa Heidegger (1997: 185) en *Ser y Tiempo*:

En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso comunicado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso.

Es esencial comprender que para Heidegger el lenguaje no se reducía a las palabras o formas lingüísticas, sino que estas eran en todo caso parte del lenguaje, y que cierto sustrato del lenguaje devenía en palabra. El lenguaje que está a la base el todo de significaciones, en que se entrelazan los *útiles* o lo que está *a la mano*, bajo un sentido en que se articula. Heidegger (1997: 184) lo expresa de la siguiente manera:

“El todo de significaciones de la comprensibilidad viene a palabra. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.

Por ello el lenguaje hablado se puede convertir también en un *útil*. Por ejemplo, si tomo un martillo y lo uso para clavar, dicha relación entre cosas, entre el *útil* y lo producido, puede ser manifestado en lenguaje hablado “yo con este martillo clavo este cuadro en la pared”. Este poder expresar en lenguaje hablado algo puede también funcionar como *útil*, por ejemplo, al dictar una orden a otro, sirve para realizar la misma acción por medio de otra persona “Juan, clava este cuadro en la pared” es entonces que la palabra se vuelve un *útil*. Por ello, el *discurso* supera a la palabra, pues este es el que articula el todo de significaciones, en un sentido que

implica una comprensión del mundo. Heidegger (1997: 185) lo expone de la siguiente manera.

El discurso es la articulación "significante" de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado.

Convivir ocupado, sumergido en la cotidianidad del mundo, es un estar también sumergido en el sentido del lenguaje, cuyas formas expresivas están más allá, de la palabra misma, por ejemplo, nos dice, Heidegger (1997: 184) que "Al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades del escuchar y del callar" o que "El índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación [Bekundung] del estar-en afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de la voz, la modulación" (Heidegger, 1997: 185).

El fetiche de la mercancía del que habla Marx se expresa, no únicamente, en lo producido, sino incluso, en los gestos sensoriales de lo producido. Lo producido no únicamente parece tener vida propia, no solamente se nos parece como provista de voluntad, como cuando se escucha mencionar en algún noticiero televisivo que el mercado está de buen o mal humor, sino que también es el sabor, el olor y el color de lo producido lo que toma sentido establecido en el lenguaje. Pasa que al desvincularnos de lo producido, al enajenarnos de ello, lo vemos como algo vivo, es decir, en el interior del trabajador late la siguiente idea *si yo no lo produce pero no está-ahí de forma natural entonces esto viene al mundo con una voluntad propia*, pero también ocurre que lo producido se sumerge en sus características al lenguaje de la mercancía, esto que consume me tiene que dar algo más que su *valor de uso*, pues no es eso lo que obtengo, tiene que asombrarme con novedades, para que no tener que preguntar por su sentido auténtico.

En la modernidad palabra tiene una funcionalidad como *útil*, la de dictar el sentido del *discurso*, pues si "El discurso que se expresa es comunicación. (Heidegger, 1997: 191) la comunicación expresa el sentido del *discurso*. El sentido del *discurso* como dictar hace referencia a la publicidad que ejercen los medios de comunicación masiva, cuyo finalidad está en perpetuar la diferencia entre una clase y otro, y

propagar el no pensar y la de asumir el dictamen del *uno*. Esto es posible precisamente por el estar entregado del *Dasein* a la cotidianidad, pues acepta lo que le entrega la publicidad de modo irreflexivo. En referencia a esto Heidegger (1997: 191) señala:

En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso comunicado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso.

La falta de una originaria versión comprensora es instigada por la publicidad del estruendo, del ruido, del constante acaparar los sentidos de novedades, originadas por el sentido mismo del lenguaje. Son nuevos logros del lenguaje, no anomalías de este. Ello evita cualquier momento de silencio contemplativo que permita la escucha de otros, hay la constante presencia de distracciones. Nos dice Heidegger (1997: 188) del silencio:

El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein*, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros.

La modernidad ha anulado los espacios de silencio del que escucha. El ágora en que se debatía en la antigua Grecia ha quedado anulada como espacio del pensar en nuestro tiempo. No hay espacio para el pensamiento. El monólogo de la publicidad impera en nuestras vidas, donde no hay escucha sino asimilación, apropiación constante de lo dado por los medios de comunicación. No hay comprensión, ni reinterpretación posible.

III.2. LA PUBLICIDAD COMO IMPOSICIÓN DE LA DIFERENCIA EN LA MODERNIDAD

En la siguiente cita se resume la funcionalidad que es dada por la clase dominante a la publicidad en la época moderna, cuyo fin es la conservación de su estatus como

clase alta, clase política, caciquil, crimen organizado, transnacionales, gobiernos e imperialistas.

En la ocupación con aquello que se ha emprendido con, para y contra los otros subyace constantemente el cuidado por una diferencia frente a los otros, sea que sólo nos preocupemos de superar la diferencia, sea que, estando el Dasein propio rezagado respecto de los demás, intente alcanzar el nivel de ellos, sea que se empeñe en mantenerlos sometidos cuando está en un rango superior a los otros. (Heidegger, 1997: 151)

Los rezagados, bajo el dominio del *uno*, intentan alcanzar a los otros, en el caso de la modernidad, los pobres desean el lugar que ocupan los ricos, o simplemente desean ser ricos, es decir superar la diferencia. Mientras que aquellos que están en un rango superior buscan perpetuarse en la diferencia frente a los otros, de ello surge la función de la publicidad, cuando en el caso de la modernidad, los ricos, que son los que están en un rango superior, buscan perpetuar este sentido del mundo, bajo una ideología de la sumisión para los de abajo. Esto, bajo los siguientes caminos, o bien, dando entender que los de abajo tienen toda la posibilidad de ser ricos y si no lo logran es por su incapacidad para superar la diferencia, son losers, o que en todo caso es voluntad del mercado su situación. También es posible que el plan de Dios no destine para ellos la superación de la diferencia. Esto se puede observar en los diferentes templos religiosos donde la petición recurrente es la superación de dificultades económicas o el poder lograr un determinado nivel económico.

Así podemos ver que “Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del *uno*, lo que conocemos como “la publicidad””. (Heidegger, 1997: 151). El perpetuar la distancialidad de los de arriba con los de abajo, la medianía como la comprensión que impere en la cotidianidad, y la nivelación como el anhelo a lo más deseado que es la riqueza, son los aspectos que fundamentan la publicidad moderna.

La forma en que interactúan unos con otros, en que se relacionan los de arriba con los de abajo, esta mediada por la publicidad y “está intranquilizado por el cuidado de esta distancia” (Heidegger, 1997: 150). Mientras en los de abajo se media como el

anhelo de alcanzar un estatus social alto, por medio de la mercancía, entre los de arriba y con los de abajo se media como la búsqueda de perpetuación de la clase dominante.

Cuando se dice que la mercancía es la mediación en los de abajo la comprensión del mundo, es por qué, como fetiche, tiene la facultad de otorgar al que lo obtiene este estatus de los de arriba. La publicidad recurre constantemente a este recurso, bajo la idea de que si obtienes cierto *producto* obtendrás clase, respeto, valor social... serás parte de lo uno. No obtener el *producto* equivale a estar rezagado, fuera de la tendencia de novedades.

Esto se puede ver en el ejemplo más recurrente que son los celulares. La clase baja o media es perfectamente capaz de sacrificar su bienestar por la obtención del celular de moda y bajo la contradicción que el mismo no sirve siquiera como inversión para obtener más capital y así lograr materialmente el nivel de clase deseado. La cualidad que se le da en la relación social a la mercancía es que por sí misma da ya el lugar que implica esa clase social. La disposición que tiene el individuo para hacer estas compras a crédito, demuestra también lo enajenado que está de su trabajo, pues es capaz de otorgar en la compra tiempo de su vida laboral por la obtención de un *producto* que no es vital para su existencia.

Al estar con los otros, con los de abajo, medía la mercancía como publicidad del *uno*. Dice Heidegger (1997: 151) “La tendencia del coestar que hemos llamado distancialidad se funda en el hecho de que el convivir procura como tal la medianía [Durchschnittlichkeit]”. En el sentido del *uno*, la mercancía no es aquello que se vende en la publicidad, en todo caso, es el último eslabón de la publicidad en que se medía el *uno*. Dice Heidegger (1997: 151) “Por eso el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito”. La mercancía es la novedad última en que se asimila el *uno*. Cuando se tiene el celular de moda entre las manos se está asimilando en la medianía en su totalidad.

Por ello, cuando se plantea la necesidad de realizar un cambio por los de abajo se hace en el sentido de recomponer el sistema actual, pero no en el sentido de cambiar

de sistema. Lo que exigen los de abajo en el fondo es más mercancía para todos, más del uno para todos, más igualdad. El keynesianismo en ese sentido supone, no más igualdad material, sino más igualdad mercantil. El individuo en la modernidad tiene que vérselas muy de cerca con las necesidades primarias de la vida para comprender que hay un más allá de la mercancía. Mientras esto último no pase el hombre vive “en la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción” (Heidegger, 1997: 151)

Que *el uno* se vuelve accesible a cualquiera, sólo es posible por medio de la publicidad de la mercancía, en que oscurece la posibilidad de un alumbramiento del sentido de fondo. Heidegger (1997: 152) dice “La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera”.

El que recibe la publicidad se ve en la disyuntiva de sentimiento de pertenencia y el de exclusión. Por ello, dentro de los conocimientos de la mercadotecnia está la necesidad de generar un estado de ánimo a través del anuncio publicitario, cuyo éxito está en extender esta necesidad hasta mercancía. “La publicidad, en cuanto modo de ser del *uno* no sólo tiene en general su propio temple anímico, sino que necesita estados de ánimo y los “suscita” para sí” (Heidegger, 1997: 163). La exuberancia de la mercancía supone que el contemplarla suscita un sentimiento de triunfo, de algarabía.

El que compra necesita constantemente estar llenando, estar estimulando este sentimiento, así como su reafirmación constante de su sentimiento de pertenencia, y de que puede obtener su lugar en el mundo a través de una cosa. Está le es totalmente ajena, pues desconoce su fundamento, y esto favorece su volverse público, pues su falta de fundamento hace que se propague con mayor rapidez.

Una alegoría que serviría para comprender esto sería la del juego del teléfono descompuesto, en se gana si se es capaz de transmitir un mensaje contado de un individuo a otro sin que nadie otro escuche, y que aquel que está último en la cadena sea capaz de repetir el mensaje como surgió originariamente. La cuestión es que la posibilidad de que esto ocurra depende de que se diga lo que se oiga y no lo que se escucha, es decir, de anular la capacidad interpretativa del que escucha. Si alguien

no logra repetir tal cual el mensaje, lo que hará será interpretarlo, y eso es lo que transmitirá a la siguiente persona.

La publicidad debe su éxito en anular la capacidad interpretativa del que escucha y que sólo asimile lo que se le da. El que interpreta el mensaje, vuelve también a su origen, se apropia de la cosa, por ello la habladuría que es un fundamento de lo público “es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa” (Heidegger, 1997: 192)

Por ello, al plantearse un cambio de sistema no es inmediatamente posible, pues implica romper con un estado anímico arraigado en la mercancía, y que lo sujeta a una determinada comprensión del mundo. En referencia a esto podemos tomar la siguiente cita de Heidegger (1997: 192) en *Ser y Tiempo*:

El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo.

Ante el hombre moderno, todo se presenta como mercancía, no hay espacio que se escape de esta comprensión del mundo. Actualmente, por ejemplo, se conoce el impuesto a luz solar en España, la intención de empresas como Nestlé que ven un futuro en que se pueda privatizar el agua, o las grandes productoras agrícolas que plantean la posibilidad de vender productos cuya semilla sea estéril. En el capitalismo seguramente se está elucubrando la posibilidad de privatizar el aire.

Lo que Michel Foucault expuso como sociedad disciplinaria y sociedad de control, se ve en nuestra exposición, su concreción en la mercancía. La comprensión que se tiene de la mercancía no necesita ser disciplinada por medio de mecanismos de poder, como las costumbres, los hábitos cotidianos y la vida productiva, sino que la mercancía ejerce una presencia en la totalidad de las actividades del hombre. No es necesario la coacción institucional, ni la reprimenda cultural, para sujetar al sujeto. La mercancía en este sentido como relación social, está en todas las manifestaciones modernas. La mercancía no necesita el concepto de normalidad, inclusive bien podría afirmarse que está vaciada de normalidad. Con la mercancía todo vale, no hay institución a la se ate, muy al contrario todo deviene en mercancía. En el libre

mercado todo se puede vender, no hay nada sagrado, ni legítimo. Todos “libremente” vende su trabajo, vende su imagen desde la comodidad de su hogar, y se entregan frenéticamente al placer de ser valiosos.

En la modernidad hay un radical no suceder nada bajo la espiral de la mercancía, Heidegger dice del *Dasein* que este se “mantienen el "quehacer" en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada”. (Heidegger, 1997: 197) La norma cuando es auténtica tiene en todo caso algún tipo de representatividad, pero en la modernidad sirve al capital.

El capitalismo está vaciado de significatividad normativa y niega la posibilidad de una voluntad popular que vea reflejada su decisión colectiva sobre su destino. La modernidad crea estructuras de aislamiento que no permitan espacios de convivencia compartida para que de ello surjan conceptos nuevos de creencia.

CONCLUSIÓN: LA POSIBILIDAD DE SUPERACIÓN AL HOMBRE MODERNO EN LA EXPERIENCIA DEL SUFRIMIENTO

La respuesta a la pregunta de que si es posible lograr un cambio en la conciencia colectiva, a pesar de las distintas formas de sometimiento en las que se ve envuelto el hombre moderno, ya sean las políticas del estado de bienestar, la enajenación, el fetichismo en la mercancía o el uso de los aparatos ideológicos del estado, será respondida en base a lo que se ha planteado durante el desarrollo de esta tesis en relación a la angustia, en las diversas formas de dominación.

La publicidad hace tanto del sufrimiento como de la muerte un eslabón en el sentido de la modernidad. La mercancía implica sufrimiento, el superar la diferencia con el *uno*, se gana a través del sacrificio. Sólo aquel que esté más dispuesto a volverse mano de obra objetivada, un eslabón en la cadena productiva, el más eficiente, el que entregue sin escarnio su tiempo de vida, el que renuncia por completo a la construcción de su propia humanidad, será el recompensado por el sistema. Esto cuando el sistema funciona de acuerdo a sus propios lineamientos, pero también ocurre que aquel que más tiempo de vida robe a los otros, que más estafe y sea más corrupto, el que renuncie al reconocimiento de la humanidad del otro y con ello a la propia, forzara mayores ganancias a las que supone en principio el sistema.

Pero nada se parece a lo que sufre el marginado, el que no tuvo lugar en el mundo de los hombres, ese no sólo es excluido de la posibilidad de superar la diferencia, sino de la vida, materialmente sana o posible, y de construirse humanamente, el loser es un desposeído de identidad, el sistema no lo reconoce, no le reconoce ningún sitio, fue indigente, el loco, el pobre, el enfermo, no tiene en sí mismo un lugar en el sistema. El enfermo, por ejemplo, no es atendido por estar enfermo sino por tener dinero para pagar el servicio. La posibilidad de dejar de sufrir es una posibilidad mercantil, que de alguna forma u otra se paga con dinero. Así la muerte, su consecuencia social, es la imposibilidad de pagar, de dar dinero, el que no tiene clase alta, muere por estar marginado del *uno*. El que muere, muere en la riqueza o

en la pobreza, muere bien o mal. Nos dice Heidegger (1997: 273) de la publicidad de la muerte:

La publicidad del convivir cotidiano "conoce" la muerte como un evento que acaece constantemente, como un "caso de muerte". Este o aquel cercano o lejano "muere". Desconocidos "mueren" diariamente y a todas horas. "La muerte" comparece como un evento habitual dentro del mundo.

La muerte es comprendida como cosa entre otras cosas, como una mercancía entre otras. Hay en este sentido, un morir deseado, que es el del rico, y el morir de los de abajo. Por ello, una interpretación originaria de muerte es impedida en su presentación cotidiana como cosa, pues nos sigue diciendo Heidegger (1997: 273):

Como tal, ella tiene la falta de notoriedad que es característica de lo que comparece cotidianamente. El uno ya tiene también asegurada una interpretación para este evento.

En el caso de la modernidad se presenta a la muerte bajo la interpretación de mercancía. Puesto que reviste en ella un lenguaje mercantil, socialmente hablando. Inclusive en el ámbito privado, se lidia entre una interpretación original de la muerte o la dada por lo público. También hay interpretaciones no modernas que se entremezclan con esta, de origen tradicional o religioso.

A pesar de su interpretación preestablecida, no es suficiente para evitar el sentimiento de angustia al hablar de la muerte o contemplarla, por ello se evita hablar de ella. No se sostiene de manera frontal y abierta, el deseo de morir rico, ni el de no morir, sino más bien la omisión absoluta del asunto. Confrontar a la muerte en cualquier caso es peligroso para el sentimiento de angustia. Por ello, señala Heidegger (1997: 273):

El hablar explícito o también frecuentemente reprimido y "fugaz" sobre ella se reduce a decir: uno también se muere por último alguna vez; por lo pronto, sin embargo, uno se mantiene a salvo.

Aquí se encuentra la lectura que de fondo se puede hacer a partir de *Ser y Tiempo* de Heidegger sobre la mercancía, pues esta se nos oculta por publicidad, por no presentarse como amenaza. Esto quiere decir, la muerte es la posibilidad de todas

las posibilidades, nos dice, Heidegger, en este sentido, la muerte está latente en todas las cosas que comparten el sentido del lenguaje moderno.

En cada mercancía se oculta la posibilidad de la muerte oculta la amenaza que representa bajo la forma de *huida*. Lo radical en la mercancía es que es el mismo sentido de la mercancía la que amenaza la existencia, en un sentido óptico, el sistema mercantil pone en peligro la vida. Más adelante se ahondará en esta idea.

Que el "uno se muere" (Heidegger, 1997: 273) es por todos sabidos, pero que esa muerte habita en cada uno, es por todos evadido, indeterminado, no amenaza. Se le pone enfrente como algo que *está-ahí*, externo y extraño, que no está en nuestra existencia, pues mientras se le deje como algo que *está-ahí* la existencia no corre peligro.

La muerte es comprendida en tal decir como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora no está todavía ahí para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza. (Heidegger, 1997: 273)

Lo que coloquialmente llamamos apatía tiene su fundamento en esta postura del *Dasein*, que contrario a la apatía, no reconoce al otro como también existente. Prosigue Heidegger (1997: 273):

El "uno se muere" difunde la convicción de que la muerte, por así decirlo, hiere al uno. La interpretación pública del *Dasein* dice: "uno se muere", porque así cualquiera, y también uno mismo, puede persuadirse de que cada vez, no soy yo precisamente, ya que este uno no es nadie. El "morir" es nivelado a la condición de un incidente que ciertamente hiere al *Dasein*, pero que no pertenece propiamente a nadie.

La apatía tiene su base precisamente en que si el *uno* se muere y el *uno* no es nadie, no hay otro por quien sentir empatía. La muerte del otro bien podría revelarnos que en nuestra propia existencia está la posibilidad de muerte. Es mejor hacer de él, un número, un incidente, una novedad ocurrida en periódico, se suele decir en el contexto actual de Guerrero "otro muerto", no yo, otro, no en mí, sino en otro que no es ninguno, que tampoco tiene existencia. Dice Heidegger (1997: 273) "si alguna vez la ambigüedad es propia de la habladuría, lo es en este decir sobre la muerte". La muerte se vuelve algo por demás ya sabido y cuando se le presenta constantemente

la muerte en los medios de comunicación se vuelve más urgente hacer de ella una producción constante de novedades.

“Que el Dasein propio de cada cual fácticamente muera ya desde siempre, es decir, que sea en la forma de un estar vuelto hacia su fin, es un factum que el Dasein se oculta a sí mismo imprimiéndole a la muerte el carácter de un evento que acaece cotidianamente en los otros, y que en todo caso nos asegura aún más claramente que, por supuesto, " uno mismo", todavía "vive"”. (Heidegger, 1997: 254)

En la modernidad, contrario a lo que expone Heidegger al decir que “no es raro que se vea en el morir de los otros una contrariedad social, y hasta una falta de delicadeza de la que el público debe ser protegido” (Heidegger, 1997: 254) sino que saber los detalles del incidente lo hace más cercano a el *uno*. El *Dasein* está actualizado. Si nos preguntamos ¿por qué alguien sale corriendo a comprar un periódico? en el que se anuncia la muerte atroz de un niño, un anciano, un sicario o un estudiante, no es por indignación alguna o empatía, es para confirmar que el muerto es otro y no yo, y que ese otro no es nadie, que es una novedad, una cosa de la que tengo que estar informado para estar al día. Ante esto expresa Heidegger (1997 273) lo siguiente:

El morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno. El decir que hemos caracterizado habla de la muerte como de un "caso" que tiene lugar constantemente.

La constancia de la muerte de los otros garantiza la efectividad de evadirla de la propia existencia. Los casos constantes de muerte que se reproducen de manera masiva en los medios de comunicación producto de la violencia del crimen organizado no hace más que sostener la forma mercantil no sólo en la muerte sino en las demás mercancías. Pues cuando a la muerte “La hace pasar por algo ya siempre "real", ocultando su carácter de posibilidad” (Heidegger, 1997: 273) se oculta también como la posibilidad de todas las posibilidades, y con ello oculta, también en la modernidad, esas posibilidades bajo el carácter de mercancía. La relación entre el *uno* y el encubrimiento de la muerte Heidegger (1997: 273) lo expresa así:

En virtud de semejante equivocidad, el Dasein se expone a perderse en el uno por lo que toca a un especialísimo poder-ser, que forma parte del sí-mismo más propio. El

uno justifica y acrecienta la tentación de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte.

Los medios de comunicación masiva alimentan esta tendencia a partir de la creación del mundo alterno. Si bien como continúa diciendo Heidegger (1997: 273):

El encubridor esquivamiento de la muerte domina tan tenazmente la cotidianidad que, con frecuencia en el convivir, las "personas cercanas" se esfuerzan todavía por persuadir al "moribundo" de que se librá de la muerte y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianidad del mundo.

El moribundo moderno no es resultado sólo del devenir natural de su existencia sino también de un sistema económico que genera la desigualdad. Ello le es oculto a través de la creencia que hay un mundo mejor por venir, con lo que no tiene caso pensar en la decadencia presente si en todo caso mañana se nos brindará un mundo mejor, también, porque se niega la posibilidad de la muerte en la afirmación de un mañana donde no existe la posibilidad de morir, al "reintegrarlo a la existencia" (Heidegger, 1997: 254). En este sentido se cumple tanto el papel de consolador como de moribundo, al replicar para uno mismo el *discurso* de los medios de comunicación. El otro modo es postular este mundo, el cercano, como uno donde no hay la posibilidad de amenaza a la propia muerte, en cambio se postula otro donde podría haberla.

Actualmente se destaca constantemente en los medios de comunicación con el uso constante de la crisis política-económica de Venezuela para demostrar la inviabilidad de los gobiernos de bienestar y consolidar a los regímenes de países latinoamericanos, donde gobiernan partidos neoliberales. Esto para impedir que políticas alternativas o de izquierda lleguen al poder, postulando que si lo hiciera, tales gobiernos tienen como consecuencia la situación venezolana. A estas alternativas se les llama populista, y responden a la imposibilidad de defender una crisis de estado, por ello, se utiliza la posibilidad de un mundo en que la existencia esta en peligro. Esto se hace propagando la siguiente idea de que *allá la gente se muere de hambre; aquí, no*. Se articula un *discurso* de lo que es la carencia, pues estar en la carencia supone la posibilidad de la muerte. "El uno adquiere legitimidad y prestigio mediante la tácita regulación de la manera como uno tiene que comportarse

en general respecto de la muerte” (Heidegger, 1997: 254). De no ser así, la muerte de los otros pobres se vuelve la posibilidad de la propia muerte. El discurso gubernamental por ello desmiente cualquier afirmación que suponga que el ciudadano vive en la carencia de lo necesario para la vida. Se niega constantemente la crisis. Por ello, en los medios de comunicación se pretende establecer en las masas, un no pensar en la crisis, ello remite a lo que a continuación señala Heidegger (1997: 254):

Ya el "pensar en la muerte" es considerado públicamente como pusilanimidad, inseguridad de la existencia y sombría huida del mundo. El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte.

Para ejemplificar esta cuestión habría que señalar la siguiente expresión “el cambio está en uno mismo”. Esta frase normalmente se utiliza en respuesta a aquello que culpan o señalan al gobierno por el estado decadente de la sociedad. Esta falta de coraje bien podría señalarse en la modernidad como loser, aquel que renuncia o es incapaz de obtener la mercancía, o el estatus social. Por ello cuando se señala al gobierno desde la perspectiva de la modernidad, se asume a sí mismo como loser. Aquí se nos presenta nuevamente la disposición afectiva que dispone lo público. Heidegger lo menciona nuevamente ahora con respecto a la muerte “El predominio del estado interpretativo público del uno ya ha decidido también acerca de la disposición afectiva que debe determinar la actitud ante la muerte” (Heidegger, 1997: 254)

Aquí se llega al punto fundamental de este capítulo, la búsqueda de una posibilidad de superación de la opresión del capital. Esta se da la apropiación de la experiencia de la muerte en forma auténtica. La pregunta es por la disposición afectiva que abriría al *Dasein* para descubrir la posibilidad de un más allá de la mercancía. Si como ya se planteó, la muerte es la posibilidad de todas las posibilidades, y la mercancía en la forma de comprensión moderna está presente en todas las cosas, es entonces, aquella disposición afectiva que está inauténticamente en la experiencia de la muerte, la que puede abrir a la muerte de su ocultamiento y con ello, a la mercancía. Esta disposición afectiva es la angustia pues ante ella “la muerte el

Dasein es llevado ante sí mismo como estando entregado a la posibilidad insuperable” (Heidegger, 1997: 254).

Es la angustia y no el miedo, pues el miedo supone la *huida* radical para evadir la muerte, no se le confrontó, no se le piensa, no se le ve en el mundo, pues “el cotidiano estar vuelto hacia la muerte es, en tanto que cadente, un continuo huir ante ella” (Heidegger, 1997: 254) En el miedo el *Dasein* huye hacia alguna parte del peligro. Cuando se experimenta la angustia no hay lugar hacia donde huir, pues la muerte está en todo trayecto. Por ello es preferible para el *uno* “convertir esta angustia en miedo ante la llegada de un acontecimiento”. El temeroso es por lo anterior, *loser*, pues huye del *uno*, no sólo del peligro. Para ejemplificar esto habría que tomar otro ejemplo no moderno donde el *uno* exija lo mismo, valentía ante el peligro. Héctor al enfrentarse a Aquiles, hizo frente no a Aquiles, sino a un peligro mayor, el juicio de su pueblo, sus costumbres, el *uno*, huir de Aquiles, es en el fondo, abandonar su responsabilidad como príncipe de Troya. En la actualidad sucede lo mismo pero a Aquiles lo ha sustituido la mercancía, y a Esparta, el libre mercado. Si se huye de Aquiles, se huye de la responsabilidad que ha delegado el *uno*. Ello no niega el *uno*, no desoculta a el *uno* sino que lo afirma. “Hecha ambigua al convertirse en miedo, la angustia se presenta además como una flaqueza que un Dasein seguro de sí mismo no debe experimentar” (Heidegger, 1997: 254). Lo que la angustia establece como lo más “devido”, según el tácito decreto del *uno*, es la indiferente tranquilidad ante el “hecho” de que uno se muere”. (Heidegger, 1997: 254.)

Lo que se plantea a partir de lo anterior es que el encontrarse en sentimiento de angustia, puede provocar un cambio en el lenguaje opresivo de la modernidad. Esto por la esencia de la mercancía, pues es el sentido de fondo de la modernidad, como ya se ha expuesto. Cuando uno se enfrenta a las cosas, todas estas tienen forma de mercancía y está presente como el sentido discursivo que sostiene la ambigüedad del lenguaje moderno, pues se vincula directamente con la *huida* de una comprensión auténtica de la muerte.

Parece ser que la experiencia del sufrimiento cuando es exhaustivo termina llevando a un estado reinterpretativo del dolor. Ello ocurre cuando el que sufre se cansa y no

es en ningún momento recomponer la interpretación del mundo prevaleciente o cuando ocurre de golpe de un modo tan singular que es imposible asumirlo dentro de la comprensión de mundo que está establecido en la modernidad.

Un ejemplo de lo anterior sería lo ocurrido el 5 de junio de 2009 en Hermosillo, Sonora, México, aquí ocurrió una más de las tragedias humanas vividas en tiempo actual, esto fue el incendio de la guardería ABC, en donde murieron 49 niños y 106 resultaron heridos; la edad de los menores, entre cinco meses y cinco años. La experiencia colectiva del evento, generó en los que los experimentaron un sentimiento de angustia, que les hizo de golpe poner entre paréntesis su mundo. Ello lo expresa mejor el relato la Psic. Olga Lizet González Domínguez (2014) una de las encargadas de atender a los padres, precisamente momentos después de lo ocurrido.

No hay terapia, no hay palabra, no hay absolutamente nada que puedas decir en ese momento... La gente salía de ahí y se desmayaban, gritaban, corrían, vociferaban contra Dios, contra el Gobierno, contra ellos mismos contra todo, había papás que golpeaban carros, se golpeaban a sí mismos. Se me permitió hablar con algunos (con los que querían) en un cuartito, me decían como se sentían en ese momento, las mamás se echaban la culpa decían que por ambición por quererles dar mejor vida a sus hijos entraron a trabajar y que eso los había mandado derecho a la muerte, los papás se cuestionaban el por qué nunca habían revisado bien las instalaciones del lugar, había mucho dolor, culpa.

La posibilidad de experiencias colectivas de dolor se produce cuando el gobierno es extremadamente deficiente, implica también la posibilidad de un cambio de perspectiva que busca ser llenado por algo distinto al *discurso* prevaleciente. La razón de esto está en lo exhaustivo del dolor y en la experiencia colectiva del mismo. Cuando esto último ocurre no es la muerte del otro sino que es la propia. Si cada niño hubiera muerto de forma aislada, aunque fuera por las mismas causas, como ineficiencia del gobierno, no habría un replanteamiento, pues sería la muerte del otro y no la mía. Lo mismo ocurre con el que lee o sabe de esto, y lo leído hace difícil que no se dé también un quiebre, aunque menos profundo.

Otro caso parecido es lo que ocurrió con los alumnos de la Normal de Ayotzinapa, donde 43 alumnos siguen desaparecidos, y nueve personas fallecidas, esto el 27 de septiembre de 2014 en Iguala, Guerrero. En este caso se puede observar la constante de la experiencia colectiva, pero con la singularidad de que el estado se organiza de manera flagrante para realizar el acto de desaparición. Entre policía municipal y ejército mexicano, se realizó un operativo en el que desaparecieron a los 43 normalistas.

La flagrancia de la acción hizo que el sentimiento de indignación fuera más allá de los padres de familia, a diferencia de la guardería ABC, el sentimiento de vulnerabilidad provocado por esta acción, acercó a la gente a la experiencia de su angustia. La muerte o la desaparición de un normalista no puede ser simplemente la muerte del otro, pues en este caso, la posibilidad de la muerte del otro, me es igual de cercana. El estado que lo protegía es mi estado, las instituciones que le dieron muerte son mis instituciones e individuos que responden en nombre de esas instituciones también me vigilan o castigan a mí.

El transmitir en el espectador el sentimiento de angustia que supone un acto así, y no volverlo un suceso mercadotécnico, supone que aquel que lo transmita enfoca una perspectiva de sistema, pues el sistema nos ocurre a todos. Por ello, el periodismo crítico es una herramienta de transformación social. La evidencia de esta cuestión es el ataque al periodismo no comercial. En el informe 2016 de ARTICLE 19 (2017) se informa que “30 periodistas han sido asesinados” en un sexenio.

Anabel Hernández (2016) en su artículo “La verdadera noche de Iguala” la historia que se ha querido ocultar #PrimerosCapítulos” narrar de forma muy precisa como las fuerzas del estado estaban dirigidas en recuperar un camión para el narco. La policía municipal e inclusive el ejército, tenían como finalidad la recuperación de un camión que contenía droga oculta. Al final del mencionado artículo, la periodista hace esta reveladora observación para esta conclusión.

La lección que este caso ha dejado a México no debe olvidarse; cualquiera de nosotros puede ser uno de los 43, también de los detenidos arbitrariamente y torturados de manera infame. Resulta imperioso encontrar a los normalistas y

someter a juicio a los verdaderos responsables: los que ordenaron, los que ejecutaron, los que encubrieron y los que desde el más alto nivel protegieron a los encubridores y perpetradores. No se trata sólo de un tema de justicia elemental para las familias que buscan desesperadamente a los suyos, significa dar un ejemplo de justicia a un país que debe salir de este agujero profundo de corrupción, impunidad y violencia. El derecho a la verdad es un derecho fundamental por el que hay que luchar todos los días.

Lo que transmite el anterior escrito es que la verdad periodística nos revela que cualquiera puede ser uno de los 43. De pronto, el otro también soy yo, hay pues la posibilidad de empatía. Pero es una empatía frente una totalidad sistemática, escribe Álvaro Delgado (2016) en su artículo *Ayotzinapa dos años: ¡Fue el Estado!*, lo siguiente “Si el Estado oculta, destruye, desdeña, obstaculiza, manipula y fabrica evidencias de un hecho criminal que involucra a su aparato represivo, entonces la conclusión es una sola: Fue el Estado” y entonces tampoco, unos cuantos, se vuelven todos “43 muchachos y sus familias. Los desaparecidos se multiplican casi por 700: Hay en México, oficialmente, 27 mil 887 personas cuyos familiares no saben dónde están”

Aunque el concepto Estado no alcanza a ser claro en este uso, parece ser entendido en el uso común, como gobierno, es pues, el Gobierno del Estado el que efectuaría, según narran estos periodistas la desaparición de los normalistas. En la estructura del Estado está el pueblo que tiene la facultad de elegir el tipo de gobierno que representara la voluntad popular. Si el gobierno, no lleva a cabo la voluntad popular entonces va en contra de interés del pueblo. Fue el gobierno por que afirmar que fue el Estado es tanto como afirmar que el mismo pueblo es cómplice de los actos criminales del gobierno. Lo anterior es discutido desde puntos de vista sociológicos y filosóficos.

El fondo de esta cuestión es que el gobierno va en contra de los intereses del pueblo, y hace uso de sus instrumentos para someter a la población a los intereses de la clase dominante.

También hay que señalar la labor del pensador, cuya función principal debe ser establecer formas de interpretación que vayan en un sentido distinto del que

establece la modernidad. Partiendo de la premisa de que no hay cambio en la totalidad del sentido de la modernidad, pero el evento colectivo de dolor que lleve a un cambio de sentido tendría que venir de las condiciones en que viven la mayoría de los mexicanos. Es decir, es necesario pensar la realidad de manera crítica para construir, junto a los hombres que luchan, un horizonte teórico que oriente el sentido de los movimientos sociales empeñados en superar la pobreza de la mayoría de la población que vive en situaciones de marginación y en estado de moribundo.

BIBLIOGRAFÍA

A. (2014). Física ; Acerca del alma ; Poética. Madrid: Gredos.

A., & Candel, M. (2014). Protréptico ; Metafísica. Madrid: Gredos.

A., A., Bonet, J. P., & Valdés, M. G. (2014). Etica nicomáquea ; Política. Barcelona: RBA.

Adorno, Theodor W. (2001). Epistemología y Ciencias Sociales. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

Agustín, S. O., Capánaga, V., ERCE, G., & Pascual, J. R. (1958). Obras completas de San Agustín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Alba Rico, S., & Fernández Liria, C. (2010). El naufragio del hombre. Hondarribia: Hiru Argitaletxea.

Althusser, L., & Balibar, É. (2010). Para leer el capital. Madrid: Siglo XXI.

Antología sobre cultura popular e Indígena. Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción, Primera Etapa. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). Primera edición,.

Aparicio Wilhelmi, Marco (Ed.) (2011). Los derechos de los pueblo indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina. Barcelona: Icaria editorial,.

Arendt, H. (1967). Eichmann en Jerusalém: Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona: Lumen.

Arteta, Aurelio (1993). Marx: valor, forma social y alienación. Madrid: Ediciones Libertarias

Aurenque Stephan, D. (en prensa). El cuidado de los fenomenos: Repensando el significado ético de la crítica a la técnica de Martin Heidegger. Revista de Filosofía Odos. 5 (7).

Axelos, Kostas (1969). Marx pensador de la técnica. Barcelona: Fotanella.

- B., & Alba, J. A. (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro.
- Bahr, E. (1970). *Georg Lukács*. Berlin: Colloquium Verlag.
- Brandes, G. (2008). *Nietzsche: Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Madrid: Sextopiso.
- Bunge, Mario (1999). *Las Ciencias Sociales en discusión, una perspectiva filosófica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bunge, Mario (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. España: Gedisa.
- Bunge, Mario (2007). *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*. Barcelona: Gedisa.
- Carta sobre el humanismo (2006). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Casanova, P. G. (2005). *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la academia a la política*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Cereijido, Marcelino (2005). *Ciencia sin seso. Locura doble*. México: Siglo XXI editores.
- Concepto de naufragio. (n.d.). Retrieved December 04, 2017, from <http://deconceptos.com/general/naufragio>
- Contreras Natera, Miguel A. (2015). *Crítica a la razón Neoliberal. Del Neoliberalismo al Posliberalismo*. México: Ediciones akal
- Contreras, J. M., & Leon, A. P. (2007). *Antiguo y moderno*. Mexico: Siglo Veintuno.
- Corona Fernández, Javier. "Karl Marx y la formación del concepto de Praxis", en Corona Fernández, Javier y Rodolfo Cortés del Moral (Coordinadores) (2012). *Complejidad, la encrucijada del pensamiento*. México: Porrúa.
- Crítica de la razón instrumental. (2010). Trotta Editorial S A.
- Cuche, Denys (1999). *La Noción De Cultura en las Ciencias Sociales*. Bs. As: Nueva Visión.
- Cueva, A. (2004) *La teoría marxista. Categorías de base y problemas*. Quito, Ecuador: Ediciones de la revolución ecuatoriana Colección.

- Cueva, A. (2004) La teoría marxista. Categorías de base y problemas. Quito, Ecuador: Ediciones de la revolución ecuatoriana Colección.
- Descartes, R., Díaz, J. A., & Descartes, R. (2014). Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas ; Conversación con Burman ; Correspondencia con Isabel de Bohemia. Madrid: RBA.
- Descartes, R., Miguel, C. F., & Villoro, L. (2014). Reglas para la dirección del espíritu ; Investigación de la verdad por la luz natural ; Discurso del método ; Las pasiones del alma ; Tratado del hombre. Madrid: Gredos.
- Dussel, E. D. (2014). 16 tesis de economía política: Interpretación filosófica. México: Siglo XXI Editores.
- Escudero, J. A. (2009). El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (1988). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Freud, S. (1983). Psicología de las masas. España: Alianza Editorial.
- Fukuyama, F. (1994). El fin de la historia y el último hombre. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Galeano, E. (1993). Las venas abiertas de América Latina. México: Siglo XXI Editores.
- García, R. (2006). Sistemas complejos: Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. Barcelona: Gedisa.
- Goldmann, L. (2012). Introducción a la filosofía de Kant: Hombre, comunidad y mundo. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- González C. P. (2004). Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política. Barcelona: Anthropos editorial.
- González, M. R., López, S. A., Alonso, Ó Q., & González, M. R. (2015). Nietzsche y la transvaloración de la cultura. Madrid: Arena libros.

- Gramsci, A. (1975). Cuadernos de la cárcel. Mexico: Juan Pablos Editor.
- Guber, R. (2011). La etnografía método, campo y reflexividad. Buenos Aires (Argentina): Siglo Veintiuno.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (Coordinador) (2010). Epistemología de las identidades; Reflexiones en torno a la pluralidad, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Hegel, G. W., & Redondo, M. J. (2009). Fenomenología del espíritu. Valencia: Pre-Textos.
- Heidegger, M. (1958). La época de la imagen del mundo. Santiago de Chile: Ediciones de los Aynales de la Universidad de Chile.
- Heidegger, M. (1975). Ser, verdad y fundamento: Ensayos. Caracas: Monte Avila Editores.
- Heidegger, M. (1979). ¿Qué es la metafísica?: ; Ser, verdad y fundamento. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Heidegger, M. (2013). Kant y el problema de la metafísica. Mexico: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M., & Barjau, E. (2001). Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M., & Estiú, E. (1966). Introducción a la metafísica. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M., & Gabás, R. (2010). ¿Qué significa pensar? Madrid: Trotta..
- Heidegger, M., & Morchen, H. (2007). De la esencia de la verdad sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón: Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M., & Rivera, J. E. (1997). Ser y el tiempo. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger (1951) El ser y el tiempo. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M., & Verma, J. L. (2005). Nietzsche. Barcelona: Ediciones Destino.

- Heidegger, M., & Yáñez, Á X. (2013). Seminarios de Zollikon. México: Herder.
- Heidegger, M., Belsunce, E. G., & Szankay, Z. (1964). Le pregunta por la cosa La doctrina kantiana de los principios trascendentales. Buenos Aires: SUR.
- Heidegger, M., Jaeger, P., & García Gomez del Valle, José M. (2009). La pregunta por la cosa: Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant. Barcelona: Palamedes.
- Heidegger, M., Pallás, R. G., & Escudero, J. A. (2006). El concepto de tiempo. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M., Soler, F., & Acevedo, J. (2007). Filosofía, ciencia y técnica. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M., Trawny, P., & Ciria, A. (2015). Cuadernos negros. Madrid: Editorial Trotta
- Heidegger, M., Xolocotzi, Á, Müller, M., & Welte, B. (2006). Cartas a Max Müller y Bernhard Welte. México: Univ. Iberoamericana.
- Hernández Guillen, Alejandro, N. "La filosofía en el presente. Ontología dialéctica", en Corona Fernández, Javier y Rodolfo Cortés del Moral (Coordinadores) (2012). Complejidad, la encrucijada. México: Porrúa.
- Hinkelammert, F. J. (1999). Ensayos. Cuba: editorial Caminos.
- Horacio, T. (Compilador) (2015) Antología. Marx, Karl. Siglo XXI editores. Argentina.
- Horkheimer, M. (2002). Critica de la razón instrumental. Madrid: Editorial Trotta.
- Hospers, J. (2001). Introducción al análisis filosófico. Madrid: Alianza editorial.
- Husserl, E., Morente, M. G., & Gaos, J. (2011). Investigaciones lógicas. Madrid: Alianza.
- Iturralde, W. (Marzo a abril de 2017). Seminario: Teoría y crítica de la modernidad. Maestría en Humanidades de la Universidad Autónoma de Guerrero. Chilpancingo de los Bravo, Guerrero.
- J. Hinkelammert, F. (1999). Ensayos. La Habana, Cuba: Editorial Caminos.

- J. R & Stuvan, M. T. (2008). Comentario a "Ser y tiempo" de Martin Heidegger. Santiago: Univ. Católica de Chile.
- James O'Connor (2001). Ensayos de marxismo ecológico. México: Siglo XXI,
- Kershaw, I. (2008). El mito de Hitler: Imagen y realidad en el Tercer Reich. México: CONACULTA, Dirección General de Publicaciones.
- La verdadera noche de Iguala”, la historia que se ha querido ocultar #PrimerosCapítulos. (2016, November 30). Retrieved December 04, 2017, from <https://aristeguinoticias.com/2511/mexico/la-verdadera-noche-de-iguala-la-historia-que-se-ha-querido-ocultar-primeroscapitulos/>
- Libertades de resistencia: Informe 2016 de ARTICLE 19. (n.d.). Retrieved December 04, 2017, from <https://www.ifex.org/mexico/2017/04/10/informe-libertad-de-expresion/es/>
- Mark, Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). Filosofía y economía en el joven Marx. México., México: Editores
- Martínez Contreras, J. y Ponce de León (Coordinadores) (2007). El saber filosófico. Antiguo y moderno, Vol. 1, México: Siglo XXI editores-Asociación Filosófica de México A.C..
- Marx Karl (1979). El capital. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx-Engels (1979). La ideología alemana, México: Ediciones de Cultura Popular.
- Meca, D. S. (2009). Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo. Madrid: Tecnos.
- Moreno Romo, J. C. (2014). ¿Doscientos años de qué? O sobre nuestra ambigua relación con la Modernidad, con la filosofía y con las humanidades. México: Universidad Autónoma de Querétaro-Distribuciones Fontamara..
- Morin, E. (1990). Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Gedisa.
- Natanson, M. (Compilador) (2003). Alfred Schutz. El problema de la realidad social. Escritos I. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Nietzsche , F. (1882). La gaya ciencia. Caracas: Monte Avila.

- Nietzsche, F., & Cano, G. (2014). El nacimiento de la tragedia ; El caminante y su sombra ; La ciencia jovial. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F., & Pascual, A. S. (1988). Consideraciones intempestivas. Madrid: Alianza Ed.
- Norris, Christopher (1997) Teoría acrítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo. Madrid: Ediciones cátedra.
- O'Connor, J. (2001). Causas naturales: Ensayos de marxismo ecológico. México. D.F.: Siglo Veintiuno.
- Otiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Eds.) (2006). La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio. Barcelona: Anthropos editorial.
- P. (2014). República ; Parménides ; Teeteto. Madrid: Gredos.
- P., & Ruiz, J. C. (2014). Diálogos. Madrid: Gredos.
- Piscoya Hermoza, Luis (Editor) (2007). Postgrado: Investigación y Desarrollo. Actas del III Congreso Nacional de Escuelas de Postgrado del Perú. Perú: Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional de Cajamarca.
- Psicóloga cuenta tragedia en Guardería ABC: "Era el crujir de dientes, el abismo, el infierno, lo peor". (2014, June 06). Retrieved December 05, 2017, from <https://aristeguinoticias.com/0606/mexico/era-el-crujir-de-dientes-el-abismo-el-infierno-lo-peor-de-lo-peor-psicologa-habla-de-la-tragedia-en-guarderia-abc/>
- Quejido Alonzo, O. (17 al 28 de Octubre de 2016). Seminario el cuerpo es la gran razón. Tema: el cuerpo como unidad gerarquica de impulsos inconcientes.
- Ramos, S, e Irene y Sosa Elízaga, E. (Coordinadoras) (2004). América Latina: los desafíos del pensamiento crítico. México. Siglo XXI Editores.
- S., L. A. (2004). Antología sobre cultura popular e indígena: Lecturas del seminario Diálogos en la Acción, primera etapa. México, D.F.: CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. y
- Safranski, R. (2001). Nietzsche biografía de su pensamiento. Barcelona: Tusquets.

- Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). Filosofía y economía en el joven Marx, México. Editores, México.
- Schusters, F. L. (compilador) (2002). Filosofía y métodos de las Ciencias Sociales. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Sealth, N.(1854). Jefe Seattle. Una carta para la historia. Recuperado de <http://www.biologia.ucr.ac.cr/profesores/Garcia%20Jaime/TRANSICION%20E%20LA%20JUVENTUD%20A%20LA%20MADUREZ/JEFE%20SEATTLE%201854.pdf>
- Valqui Cachi, C. (2012). Marx Vive. Derrumbe del capitalismo. Complejidad y dialéctica de una totalidad violenta, EÖN-Universidad Autónoma de Guerrero.
- Valqui Cachi, C. (2016) Marx y Nuestra América del siglo XXI. De Instrumental a la Razón Comunitaria: Fin la Civilización Capitalista, de Fontamara, México. Derrumbe del capitalismo. Complejidad.
- Valqui Cachi, C. “Los obstáculos epistemológicos de la metafísica científicista del Siglo XXI y la realidad social y humana en Nuestra América”. Perú: Revista Perspectiva, UPAGU.
- Valqui Cachi, C. “Siglo XXI: Marx y el epistemicidio imperialista en nuestra América”, En Valqui Cachi, Camilo. Ete. Al. (Coordinadores) (2011). Reflexiones críticas sobre la violencia en el Siglo XXI, ediciones. México:EÖN-Universidad Autónoma de Guerrero,.
- Valqui Cachi, C. y Rudas Murga, C. R. “Crítica de las premisas reales y epistémicas de la violencia contra la naturaleza en el segunda mitad del Siglo XXI”, en Conocer y Hacer. Cajamarca, Perú: Revista de Investigación de la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo, numero 1.
- Veraza, J. (2012) Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas. México: Itaca.
- Wallenstein, I. (2005). Después del liberalismo. México: Siglo XXI-UNAM.

- Wallerstein, I. (1999). *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, I.(2005). *La crisis estructural del capitalismo*. México: CIDECI-las casas, A.C.-Unitierra Chiapas- Contrahistorias la otra mirada de Clío.
- Winter, H., & Livi, A. (1978). *L. Althusser: La revolución teórica de Marx*. Madrid: EMESA.
- Wolf, E. (1982). "Prefacio (1997)", "Introducción" y "El mundo en 1400". En: Wolf, E. *Europa y la Gente sin Historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Xolocotzi, A. (2011). *Ámbito fenomenológicos de la hermenéutica*. México: Eds. Eón.
- Yáñez, Á X. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México, D.F.: Univ. Iberoamericana.
- Yáñez, Á X. (2011). *Fundamento y abismo: Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras.
- Yáñez, A. X. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger a ser y tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe.
- Zemelman, H. (1989). *De la historia la política, la experiencia de América Latina*. México: Universidad de las Naciones Unidas-siglo XXI editores.