
PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL ENCUENTRO (UN CONTRAPUNTO ENTRE EL *SER-CON-OTROS* DE MARTIN HEIDEGGER Y LAS MEDITACIONES SOBRE LO COTIDIANO DE HUMBERTO GIANNINI)

*Emilio Morales de la Barrera**

En este estudio quisiéramos realizar un contrapunto entre el modo en que Martín Heidegger y Humberto Giannini entienden el encuentro con el otro. Por ello, veremos la estructura espacial y temporal en ambos filósofos en cuanto los dos se aproximan a la categoría de ser-con y a una reflexión sobre lo cotidiano. Sin embargo, si bien éstas por una parte se juntan, por otra difieren de manera importante.

Lo mismo parece suceder con el lugar en que ambos filósofos consideran el origen óntico del tiempo considerando diferencias importantes entre la anticipación y la hospitalidad.

Palabras clave: Encuentro, sí mismo, anticipación hospitalidad, domicilio, conversación, reflexión cotidiana, otros.

FOR A PHENOMENOLOGY OF ENCOUNTER (A COUNTERPOINT BETWEEN BEING-WITH-OTHERS OF MARTIN HEIDEGGER AND MEDITATIONS ABOUT DAILY LIFE BY HUMBERTO GIANNINI)

In this study we want to make a counterpoint between the way in which Martin Heidegger and Humberto Giannini understand the encounter with the other. Therefore, we will see the spatial and temporal structure in both philosophers and how they approach to the category of being-with and the reflections on the daily life. However, on one hand they agree, but on another, they differ significantly.

The same seems to happen with the place where both philosophers consider the ontic origin of time, considering important differences between anticipation and hospitality.

Keywords: Encounter, self, anticipation, hospitality, home, conversation, daily reflection, others.

* Universidad Santo Tomás, Santiago, Chile. Correo electrónico: emiliomoraless@santotomas.cl



Introducción

Al comenzar el poema sobre el amor y muerte del Corneta Cristóbal Rilke, el poeta Rainer María Rilke pone como epígrafe un texto legal que indicaba que los terrenos y propiedades de Cristóbal, que había partido a la guerra, serían cedidos a su hermano Otto. Esto, sin embargo, quedaría sin efecto si Cristóbal volviese... Asimismo, dentro del poema, alguien pregunta al Corneta para qué se ha embarcado en tal empresa bélica. A saber, la lucha de los futuros austro-húngaros contra el Imperio Otomano. La respuesta de Cristóbal no se hace esperar: *para volver*. El hecho es que el Corneta muere en la batalla contra los turcos y nunca vuelve.

¿Por qué partir? ¿Para qué volver? La importancia de la partida y del regreso en la vida de cada persona parece no ser banal. ¿A dónde volver? ¿Desde dónde? El hecho es que “la partida y el regreso” nos inducen a considerarlas como propiedades del ser personal, esto es, un *modo de ser* de los hombres. El filósofo Humberto Giannini, en ese bello libro *La reflexión cotidiana* intenta, entre otras muchas cosas, dar cuenta de esto.

De esto y también del *encuentro*.

Giannini, quien, como es sabido, en su juventud se enlistó en la marina mercante y partió, nos recuerda con precisión que en la vida cotidiana siempre estamos partiendo y siempre regresando al hogar. Pero tanto en el hogar como en medio del camino se da *el encuentro* con otros. Y éste tiene una estructura particular que de alguna manera parece manifestar que soy-con-otros. Y que también determina la partida y el regreso. Pareciera que el irse y el volver siempre se realizaran teniendo en vistas el encuentro con otros.

Asimismo, Heidegger analiza el fenómeno del encuentro también con profundidad, pero sus bases difieren en parte de las que Giannini esboza. En este estudio, entonces, queremos analizar lo planteado por Heidegger frente al tema y luego analizar, a la manera de contrapunto dialógico, la posición del filósofo chileno. Comencemos, pues, tratando de delinear algunos puntos centrales que entrega Heidegger frente al problema del encuentro con el otro.

1. ¿Existe un auténtico encuentro con el otro? Análisis de algunos elementos contenidos en la respuesta de Martin Heidegger

Nos propondremos analizar aquí ciertos aspectos del pensamiento de Martin Heidegger en cuanto dicen relación con la posibilidad de conocer efectivamente a las demás personas que habitan el mundo. Por ello, debemos indagar primero cómo entiende Heidegger el punto, esto es, hasta dónde y cómo dicho conocimiento es posible y hasta dónde y cómo de dicho conocimiento se deriva un encuentro con el otro. Finalmente, debemos examinar si dicho encuentro posee el carácter de auténtico.

1.1. Heidegger y el problema de la intersubjetividad

Cuando Heidegger escribió *Ser y Tiempo* tuvo en consideración como contendor anónimo a su maestro Husserl y la teoría de la subjetividad trascendental. Podemos señalar aquí que la confrontación de Heidegger con Husserl no es menor, aun cuando mantiene vigente el análisis del encuentro con los otros que Husserl desarrolló, pero esta vez transpuesto al plano de lo concreto. En efecto, el desarrollo de la dimensión fáctica del *Dasein* constituye una de las principales preocupaciones de Heidegger y es el punto en el cual inscribe su propio análisis del tema en cuestión.

Entre las diferencias, cabe afirmar que Husserl pone junto al polo-yo del ego trascendental, otro idéntico que es el “otro”. En cambio, Heidegger coloca a los otros en el mundo de las cosas donde simplemente “hay” otros, hay “ellos”. Sin embargo, esta experiencia del “ellos” no constituye, primariamente, una experiencia en la cual se encuentre al otro como “otro yo”. Más bien, los otros son reducidos al mundo de las cosas que se tienen a la mano y el encuentro se produce tan sólo en tanto los otros son útiles para mí o simplemente son percibidos como elementos de mi proyecto singular¹.

Es interesante constatar la transposición que Heidegger hace del encuentro con el otro al plano de lo fáctico, puesto que esta relación que muestra el filósofo se da efectivamente en la experiencia que el sí mismo tiene, por ejemplo, en las grandes ciudades. En estos lugares efectivamente se da una suerte de “cosificación” de las personas, en cuanto éstas, muchas veces, son tratadas utilitariamente. Constituye pues, lo expresado por Heidegger una verdad, pero que parece no estar completa.

Por de pronto, señalemos algunas características del encuentro con el otro. Entre ellas el ser-en-el-mundo y su correlativo ser-con corresponden también a un ser-en-el-tiempo, lo cual tiene consecuencias para el conocimiento del otro en Heidegger.

1 Cf. THEUNISSEN, Michael, *The Other*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1984, pag 169.

1.2. Un par de consideraciones sobre el tiempo en Heidegger

En "El Concepto de Tiempo", una conferencia pronunciada por Heidegger ante la Sociedad Teológica de Marburgo en julio de 1924², el filósofo consideraba si acaso la pregunta por el tiempo podía ser respondida desde la perspectiva filosófica. Puesto que el filósofo no cree –señalaba Heidegger– entonces está dispuesto a comprender el tiempo a partir del tiempo mismo y no desde la eternidad. Heidegger afirma, por otra parte, que es necesaria una investigación pre-filosófica para saber qué es lo que se comprende y qué no se comprende al establecer esta pregunta.

Ante todo, Heidegger señala que el tiempo es aquello en lo que se producen acontecimientos. Y los acontecimientos constituyen el *Dasein*, (el ser-ahí), el ser que se comprende en su propio acontecer. El *Dasein*, no es propiamente el pasado, puesto que el pasado es lo acontecido, y en cuanto tal arrastra todo consigo hacia la nada, porque el acontecimiento ya no es. En tanto que presente, el *Dasein* espera ciertamente en el porvenir. Esto es, el presente es primariamente *anticipación*. Tiene puestos los oídos en el futuro. Por ello, el futuro constituye –para Heidegger– la cuestión fundamental del tiempo. El ser *futuro como posibilidad* es precisamente la medida del tiempo porque es el tiempo mismo. No es un medir de minutos y segundos, una estructuración matemática, sino que es la forma en que el ser se comprende a sí mismo en su acaecer. Es cierto que la estructura pasado presente y futuro está desarrollada en Heidegger, pero lo que queremos relevar es que el origen óntico del tiempo pareciera estar ubicado en el porvenir, esto es, en el futuro³.

Si el nacimiento óntico del tiempo está puesto por Heidegger en el futuro, el encuentro real con el otro se hace problemático, al menos primariamente. La constitución de una comunidad se hace entonces un poco nebulosa al considerar el *Dasein* heideggeriano. En efecto, cabría preguntarse cuál es la comunidad que aparece en el *Das man* (el "se") de Heidegger. Para Heidegger, el "ellos" es un fenómeno existencial y primordial, y como tal pertenece a la constitución positiva del *Dasein*⁴. Sin embargo, esta constitución primaria del *Dasein* como ser-con (ellos), nos señala el espacio en que se da el encuentro con los otros, pero es un espacio que posee también primariamente un carácter inauténtico. Veamos la pertinencia que esta última afirmación tiene para Heidegger.

2 Poco antes de la publicación de la primera edición de *Ser y Tiempo* y en parte un adelanto de esta misma obra.

3 Levinas tiene una similar opinión respecto a que el futuro es el que origina el presente en Heidegger.

4 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, Harper and Row Publishers, New York and Evanston 1962, pag. 167: *the They is an existentielle; and as primordial phenomenon, its belongs to Dasein's positive constitution.*

1.3. Autenticidad e inautenticidad del yo y la posibilidad de un auténtico reconocimiento del otro

1.3.a) Autenticidad e inautenticidad del yo

Si, como hemos visto más arriba, para Heidegger el hombre es una posibilidad, y *es a mí tan sólo a quien se me ha confiado mi propio ser sin que quepa descargar verdaderamente en otro tal responsabilidad*⁵, la manera de encontrarse del hombre consigo mismo es la autenticidad que se da en su mismidad (en su sí mismo). En efecto, la manera de encontrarse del hombre consigo mismo es la autenticidad que se da en su mismidad. El hombre es así realmente un sí mismo, no es el *cualquiera y todos* propio del ser inauténtico. Cuando el hombre huye de sí mismo no acepta su singularidad. Pero, si la acepta, se libera en el autocuidado, en la solicitud. Más aún, la posibilidad de la autenticidad está dada sobre la base de la inautenticidad. En efecto, la inautenticidad, como dato primario constituye la *ratio essendi* de la autenticidad. En tanto vivimos de modo inauténtico, dice Heidegger, un todo nos llama desde la lejanía de modo que una vaga nostalgia nos impulsa hacia un efectivo ser auténtico del hombre. Dicho de otra forma, el existir directo en medio de las cosas aleja al yo del ser mismo del hombre. Entonces, por medio de la solicitud, por medio de su cuidado, el hombre, como posibilidad no llenada, tiende a desprenderse del modo inauténtico para vivir auténticamente su singularidad.

1.3.b) Posibilidad de un auténtico encuentro con el otro

En este contexto, cabe preguntarse si efectivamente puede darse un encuentro auténtico con el otro. Una respuesta positiva entrega Heidegger en su análisis de la experiencia cotidiana del *ser-con*.

En efecto, en la parte de *Ser y Tiempo* dedicada a este tema, Heidegger nos señala que este “procurar por”, o solicitud, tiene dos posibilidades extremas: Puede “sustituir” al otro en cuanto la preocupación del yo por el otro toma, por así decir, el lugar del otro y éste (el otro) pasa a segundo término, transformándose en un ser dependiente y dominado. O bien, puede el yo tener una auténtica solicitud por el otro. En tal caso, el yo ayudará al otro a hacerse transparente a sí mismo, quedando de esta forma liberado para su propia solicitud o cuidado⁶.

5 GANDOLFO, Rafael, SS CC, *De Aristóteles a Heidegger*, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995, pág 217.

6 El texto de *Ser y Tiempo* es particularmente claro, especialmente en lo relacionado a los conceptos de *leap in* y *leap ahead* ver pág 158 y 159 de la edición en inglés arriba reseñada.

Dentro del análisis heideggeriano, éste pareciera ser el momento en que más cerca está el filósofo de plantear un auténtico encuentro con el otro. En efecto, la intención aquí señalada parece ser la de liberar al yo de cualquier encuentro inauténtico y de permitir a la vez que el otro se realice también de manera auténtica, considerando un respeto por la singularidad del otro. Sin embargo, el análisis aparece siempre como “enclaustrado” en el sí mismo de manera tal que el encuentro del otro en tanto que otro-yo no se visualiza claramente. Entre otras cosas, por los análisis del tiempo que realiza Heidegger, los cuales han sido comentados más arriba. Pero también por la real posibilidad de constituir comunidad abriéndose a lo que el otro realmente es, es decir, por él mismo. Esto último no se percibe totalmente en el análisis heideggeriano.

1.4. La soledad como camino hacia el otro

Si la intención de procurarse una solicitud adecuada a un auténtico encuentro del otro como tal nos revela una pista importante, pero quizá insuficiente, para lograr dicho cometido, la experiencia de la soledad nos entrega otra que va en la misma dirección.

En efecto, para Heidegger, el camino al otro, al hermano, a la patria debe pasar por la experiencia de la soledad, esa misma soledad que rechazamos en nuestro diario e inauténtico vivir. Frente a este vivir el hombre debe intentar recogerse sobre sí mismo para alcanzar la propia individualidad y singularidad. Cuando logra conciencia de sí, va en camino del ser, comprendiendo su desnuda desolación y su ser-para-la-muerte. Comprende la nada del mundo y su inevitable destino.

En este mismo sentido, en su artículo “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, Heidegger señala:

Los hombres de la ciudad se maravillan de este largo y monótono quedarse solo entre los campesinos y las montañas. Sin embargo, esto no es ningún mero quedarse solo; pero sí soledad. En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas⁷.

7 HEIDEGGER, Martin, “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, traducción de Jorge Rodríguez en *Revista Eco*, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5, marzo de 1963. Tomado de <https://es.scribid.com/doc/187964748/Heidegger-en-castellano-Por-que-permanecemos-en-provincia>

¿Por qué Heidegger necesita recogerse en la soledad de la Selva Negra para encontrarse?, tal vez por esa demasiada inautenticidad citadina, cosa que, en un cierto sentido, parece ser cierta. En la ciudad, continúa Heidegger, es muy fácil convertirse en una “celebridad” gracias a los diarios y revistas, pero es también el camino más seguro para el olvido del ser y para que el querer auténtico sucumba en un malentendido.

Pero, las preguntas que se originan después de leer este pasaje son las siguientes: ¿por qué la autenticidad se puede dar sólo en la soledad?, ¿por qué el olvido del ser se supera sólo en la soledad originaria?, ¿y hasta dónde es efectivamente originaria la soledad? Heidegger sitúa la solución en el pensar originario, esto es en ese acto del espíritu que une lo diverso y lejano elevándolo a una relación que los encierra y confirma⁸, esto es, en el poetizar, recogido en el verso de Hölderlin, pleno de méritos, mas en poema habita el hombre sobre la tierra. Es decir, la respuesta ante la pregunta por la autenticidad del hombre y por el pensar sobre el ser no proviene de la filosofía, sino de un pensar más originario que estaría dado por la poesía, en la cual y por la cual el hombre habita la tierra. Más adelante, Heidegger afirmará que *lo extrañante de este pensar del ser es lo sencillo*⁹. Tal vez en esto seguía al último Scheler, quien en *El puesto del hombre en el cosmos* también recuperaba un verso de Hölderlin para afirmar al hombre cotidiano: *Quien ha pensado lo más hondo, ama lo más vivo*. Es decir, quien ha pensado sobre las profundidades metafísicas del ser ha de quedarse meditando sobre la vida cotidiana. Vida que es poesía.

Para Heidegger esto significa que en lo sólito (en la solidez de lo concreto), es decir en el *Dasein*, se da ya la experiencia de lo in-sólito. Por aquí se puede enhebrar el hilo de la pista señalada por este filósofo. En efecto, el encuentro cotidiano con el otro –señalado en el *Das Man*, esto es, en el “se” dice, “se” afirma impersonal–, nos sitúa en la nostalgia del todo que no está aquí, ciertamente. Esa nostalgia se da plenamente en el poetizar. El pensar del poetizar nos señala que el hombre es un ser de lejanías, esto es, un ser que va de camino hacia lo total y esencial, es un ser que se constituye a partir de lo que está inevitablemente lejos.

Y en relación al encuentro auténtico con el otro, uno puede pensar que el lograr una apertura auténtica hacia los demás corresponde más bien a una invitación que a algo que se da de hecho. Es, según Heidegger, una “nostalgia” permanente de los otros y de uno mismo, como contraste con lo que se da primariamente en el *Dasein*.

Después del análisis realizado para contestar la pregunta que motiva este acápite, esto es, si acaso Heidegger podría ayudarnos para establecer los criterios de un verdadero encuentro con el otro, vemos que la respuesta heideggeriana posee varios niveles de significación.

8 GANDOLFO, Rafael, SS CC., *De Aristóteles a Heidegger*, op.cit., pág 241.

9 HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970, pág. 63.

En un primer nivel, vemos que la respuesta de Heidegger pareciera ser positiva. Ello, si es que consideramos al auténtico encuentro con el otro como una aspiración a la que el hombre como ser-en-el-mundo está llamado. En este sentido, dicho encuentro es una tarea que es impulsada por la nostalgia de la totalidad, si no se quiere vivir en la banalidad y la dispersión del yo del *Dasein* como lugar en el que se da el *Das Man*. Por ello, la única actitud razonable del hombre que quiere rescatar su singularidad es el evitar el dominar al otro, contenido en la solicitud inauténtica, y saltar hacia la solicitud auténtica para con el otro. Ello, teniendo en vistas que la soledad del ser de lejanías contempla en la inautenticidad primaria del *Dasein*, la necesidad de un vivir auténtico. Como tarea del hombre, este pensamiento invitaría a que cada uno de nosotros no promueva el dominio sobre el otro, sino su libertad. Mas aquí cabría preguntarse si la donación al otro se realiza *primariamente por él* o en vistas *a mi propio desarrollo individual*.

Pero en un segundo nivel y tal vez más profundo, la respuesta se complejiza más, si es que tomamos en consideración que el *nacimiento óntico del tiempo* está ubicado, según Heidegger, en el futuro. No parece claro cómo alcanzar en la experiencia el ser del otro *en tanto otro-yo*, irreductible e irremplazable. Otro-yo que en cuanto es mi prójimo me debiera situar en la experiencia de una auténtica comunidad *aquí y ahora* (esto es, en el presente). Heidegger frente a la pregunta de si es posible conocer al otro, oscila también entre el aparente sí y el no, aun cuando muchos de los hallazgos heideggerianos puedan apuntar hacia el camino de buscar un auténtico encuentro con el otro.

Veamos ahora como dirige Humberto Giannini sus indagaciones sobre la posibilidad de encontrarse con los otros y sus implicancias.

2. Las meditaciones de Giannini como “filosofía del encuentro”

2.1. Estructura de la vida cotidiana

En su libro *La Reflexión Cotidiana*, Giannini establece una “arqueología” de la estructura de la vida cotidiana. Desde luego, “lo cotidiano”, parece ser aquello donde “no pasa nada. Nada nuevo”¹⁰. Pero agrega que esto es aquello que *nos pasa todos los días*. Luego, no puede ser banal reflexionar sobre eso que, en cierto sentido, va dando forma a nuestro destino. Y ello ocurre de manera re-flexiva, esto es, de acuerdo a un permanente volver a sí mismo. Al respecto, ciertamente Giannini comparte los aportes de Heidegger en relación al *Da-sein*, pero los considera como representados sin un *topos*. Quiere entonces detenerse en la estructura tópica de esa vida cotidiana.

10 GIANNINI, Humberto, *La Reflexión Cotidiana*, sexta ed. Ampliada y corregida., Editorial Universitaria, Chile, 2004, pág. 29.

2.1.a) Estructura tónica

Cuando analizamos la estructura tónica de la vida cotidiana aparecen varias cosas. Desde luego el domicilio. Ese lugar donde se encuentra acaso mi familia, mi cama, mis libros, etc. Por eso, al momento de constituirse mi identidad, mi domicilio es crucial. El sí mismo se constituye a través de la conciencia y a través de lo que soy en mi domicilio.

No sólo eso. También se constituye mi identidad en relación a la calle y a mi trabajo. En efecto, me veo forzado a salir de mi casa hacia el espacio público cada día. Para ir a trabajar. Pero ocurre que en el trayecto, en la calle, esta es

por una parte, medio expedito de comunicación espacial; por otra, territorio abierto en el que el transeúnte, yendo por lo suyo, en cualquier momento puede detenerse, distraerse, atrasarse, desviarse, extraviarse, seguir, dejarse seguir, ofrecer, ofrecerse¹¹.

Por otra parte, el trabajo, en general, dice Giannini, aparece como un lugar que posee una comunicación intersubjetiva propia que se presenta como jerarquizada y normada.

En efecto, todo en estos lugares está normado por ciertas cosas que puedo hacer en ese lugar y ciertas cosas que no puedo hacer. Mas ocurre que en la casa (y en cierta medida en el trabajo) esta normativa en general es positiva, pero en la calle, no. Son reglas tácitas, acuerdos, como no pasar con luz roja, etc, que apuntan a coordinar y a no permitir el paso de lo imprevisible. De lo que precisamente nos “saca de lugar”, nos complica y nos abre a un tránsito nuevo.

2.1.b) Estructura temporal

Esta estructura tónica tiene también asociada una estructura temporal, En efecto, el partir del hogar cada día nos indica un tiempo en el que “somos para lo externo”, para nuestro trabajo, para nuestros trámites, etc. Cada día es un viaje como el de Ulises. A este tiempo Giannini lo llama *tiempo ferial*. Pero también es un viaje con regreso a lo que somos, nuestro hogar. Es decir, cada día es una partida y vuelta a nosotros mismos. Y en el *tiempo festivo*, léase por ejemplo los domingos, aparece un tiempo gratuito. Este es por esencia un tiempo que anula el mero trámite y las urgencias de la semana. Es un tiempo para escapar a la no disponibilidad. Un tiempo que se anuncia como disponibilidad para los otros. *Y para lo otro. Pues la reflexión sobre la vida cotidiana aspira a ser en último término reflexión sobre un liberado ser para aquello que se vuelve libremente hacia nosotros para interrogarnos: lo Sagrado¹².*

11 GIANNINI, Humberto, *La Reflexión Cotidiana*, op. cit., pág 39.

12 *Ídem*. pág. 61.

2.2. La transgresión, la plaza, el bar y la conversación gratuita

Ocurre sin embargo, que en nuestro recorrido tópico lo imprevisible, aquello que trata de ser normado para que no ocurra u ocurra de la manera más controlada posible, tiene vericuetos que nos conectan también con nosotros mismos. También en la calle a veces nos bifurcamos, no seguimos el trayecto conocido. Quizá nos sentamos en la plaza para descansar y se abre allí un tiempo no coordinado con antelación. Sucede que nos encontramos con un viejo amigo a quien no veíamos hace mucho tiempo y las horas pasan. Irremediamente, entonces, el tiempo ferial se ha confundido con el tiempo festivo, hay una trasgresión de la rutina y ya no sabemos qué es lo más atinado: seguir conversando o llegar a nuestro trabajo. Pero en esta dicotomía aparece también el sí mismo, (lo auténtico, diría Heidegger).

Es claro que la transgresión es entendida por Giannini en este sentido como positiva. No se refiere a la transgresión negativa, que también puede haberla. Giannini expresa esto así:

Nosotros no hablamos aquí, puede ya adivinarse, de unas transgresiones que poseen una connotación esencialmente negativa, reprobable. Más bien lo contrario. La idea corriente de transgresión se comprende a partir de un proyecto individual de ser –de una conquista– que viola las normas de una comunidad y los derechos de sus integrantes. En cambio, el punto clave de nuestro tratamiento es que aquí más bien se examinan modos de transgresión que significan una especie de rescate del tiempo –y de unos seres– perdidos o dispersos en la línea sin regreso de la rutina.

Rescate de un tiempo que potencia lo que vuelve a tocar, de un tiempo íntegro; rescate ontológico de lo sumido en la ‘objetividad’; rescate, en fin, de una experiencia fragmentada, dispersa en el tiempo del quehacer¹³.

En este sentido, la fiesta (el tiempo festivo) sería así un tiempo de trasgresión de la rutina, pero también el *tiempo que congrega*, como afirmaba Gadamer¹⁴. En la fiesta nos reconocemos como lo que somos, en última instancia *no objetivables*, únicos e irrepitibles, pero sobre todo insustituibles.

En el tiempo festivo podemos entonces, encontrarnos y conversar, o en otras palabras, perder irremisiblemente el tiempo. Así, en una plaza determinada o en un bar, podría suceder que nos encontremos, por ejemplo, con ese ingeniero, decano de una universidad y por tanto alguien a quien suponemos totalmente ocupado. Una persona centrada en el mundo de la ciencia y de lo empíricamente medible y observable. Una persona que no cree, por ejemplo en la existencia de Dios. Y nos ponemos a conversar por horas sobre el tema, sabiendo que difícilmente nos pondremos de acuerdo. ¿Por qué conversamos? Por pura gratuidad. No está allí el fin del diálogo, ese conversar para ponerse de acuerdo sobre algo, la forma de salir de

13 *Idem*. pág. 46.

14 Cf. GADAMER, Hans Georg, *Actualidad de lo Bello*. Ed. Paidós, España, 1998.

un problema, la esencia de la justicia o algo así. No. Aquí conversamos simplemente porque somos amigos. Y en ese tiempo de estar juntos algo se abre, sin embargo. Su presencia y la mía, de modo tal que gastamos un *tiempo común*.

Por eso también la plaza aparece como un lugar privilegiado para ese tiempo común. La plaza, nos comenta Giannini, es el '*tiempo reflexivo*' de la ciudad; *el aquí inicial que aspira a volver a sí mismo y que en ésta su atmósfera todo lo contagia de temporalidad reflexiva*¹⁵.

En este mismo sentido, Jorge Teillier cantaba en *Crónicas del forastero*:

*Somos los ociosos que en la tarde
se reúnen en la plaza. Entraremos
a ver las llovidas películas que llegan de provincia.
Canta Jeanette Macdonald y responde Nelson Eddy.
Reímos con Laurel y Hardy. Y de pronto El Muelle
de las Brumas y Grandes Ilusiones (...)*

Tiempo ocioso que sin duda no es garantía de nada, eso corresponde a su esencia, pero que nos congrega. Efectivamente, que constituyamos una comunidad como la de los amigos no es garantía de que ésta vaya a existir, por así decir, para siempre. En efecto, Teillier, guiado por los dictados del desasosiego concluía:

*Ahora,
uno me escribe: Vivo en un pueblo donde me llaman
el loco y los niños me tiran piedras cuando paso por
las calles. Otros son oscuros oficinistas y yacen
en una pieza de pensión con toda su familia. Otros
explotan la Revolución que no quieren y viajan
a su costa por el mundo. Otros sueñan con ser
gerentes.
Otros duermen en vagones de carga y necesitan
tratamientos antialcohólicos y psiquiatras. Adiós
muchachos...
Y yo
juego con los recuerdos
a la gallina ciega.*

15 GIANNINI, Humberto, *La Reflexión Cotidiana*, op. cit., pág. 73

Tiempo gratuito, sin garantía, que nos recuerda, en el caso de Teillier, que en la plaza hubo una comunidad. Lo mismo sucede en el caso del Corneta Cristóbal Rilke. Parte a la guerra “para regresar”. Para encontrarse con sí mismo allí en su hogar, sabiendo que había hecho lo correcto: estar a la altura de sí mismo. Pero ocurre que no regresa. El viaje tiene esos imponderables. No regresa, pero al momento de morir en manos de sus enemigos, sonríe. Sabe que de alguna forma llegó... a ser lo que era. La prueba de ello es que al final del poema se relata que la primavera siguiente, que llegó triste y fría, un correo cabalgó lentamente hacia las dependencias de Langenau, hogar de Cristóbal. Allí el correo “vio llorar una anciana”. A su muerte, Cristóbal ocupó el lugar que le cabía en esa comunidad. En la ausencia también aparece lo que une, decía Scheler.

2.3. Mundo de la vida y tiempo común (el presente)

Giannini, en sus exploraciones cotidianas, recoge en varios lugares la expresión husserliana *mundo de la vida*. Reconoce hacia donde apunta: a las experiencias de un sujeto no totalmente objetivable. Husserl opone el mundo de la vida a esa conceptualización científica o quizá científicista que había hecho caer a las ciencias empíricas en una crisis a comienzos del siglo XX. Para Husserl,

El mundo de la vida es primariamente un mundo de ‘cosas’, de ‘cuerpos’ percibidos. Él se refiere al carácter perspectivístico de la percepción, al horizonte externo e interno, poniendo, tal vez, más énfasis que antes en el papel del cuerpo vivido y de las funciones anestésicas, y en el carácter orientado del campo de percepción a partir del cuerpo vivido. Su descripción corresponde a las que se centran alrededor del concepto de ‘mundo de la pura experiencia’ en Psicología fenomenológica.¹⁶

Al respecto, Giannini realiza un interesante análisis muy en consonancia con el husserliano respecto al mundo de los cuerpos vividos (Husserl los denomina *Leib*) frente al

16 E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, editado por W. Biemel, Hua IX, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.

Cf. Asimismo, Julia Iribarne, Introducción a Husserl Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Argentina, 2008, pág 38:

Está claro que lo que está en juego aquí es el sentido y el método de la investigación fenomenológica de los orígenes por el camino de la pregunta retrospectiva. Husserl destaca la importancia de aproximarse a las condiciones históricas y sistemáticas en las que surgieron las ciencias en un mundo que aún no había sido visto por la interpretación científica, vale decir, el mundo de la vida. Dice: “Mundo de la vida hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia, por lo tanto, precisamente, como tal continuó su modo de ser en la época de la ciencia” (p. 125). El mundo de la vida totalmente conocido es lo que damos por sentado en toda vida humana, siempre nos resulta familiar en su tipicidad a través de la experiencia” (p. 126); “el mundo de la vida, [...] para nosotros, en la vida despierta está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano ‘suelo’ para todos, se trate de práctica teórica o extra-teórica” (p. 145), y de ese modo funda todo conocimiento objetivo. El mundo de la vida “nos es pre-dado como horizonte, no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es siempre vivir con la certeza del mundo” (idem).

Esa facticidad de la precedencia del mundo de la vida respecto de las ciencias exige el estudio de la relación de estas últimas con ese mundo pre-científico.

mundo de los cuerpos objetivos o inanimados o en cierta medida “cosas” (*Körper*, para Husserl). Ese es el mundo en que Giannini realiza sus meditaciones. Pero, a diferencia de Husserl, Giannini prefiere llamarlo mundo de la *experiencia común*. Pero, ¿cómo ganamos esa experiencia común?, ¿cómo estamos ciertos de ella? Aparece aquí el problema de cómo lograr un conocimiento intersubjetivo y cómo despejar el fantasma del solipsismo¹⁷.

Giannini entrega varias vías de cómo no caer en el solipsismo. Desde luego, hay en la experiencia común una participación del sujeto en otros y una participación de los otros en él. Participar significa tomar parte en la vida de otros, involucrarse con ellos. Esto, dice Giannini no puede ser puesto en duda. Y afirmar lo contrario podría ser probado como no efectivo mediante una especie de reducción al absurdo. Nosotros diríamos que es contra-fáctico el afirmar la absoluta permanencia al interior de uno mismo. La experiencia nos muestra, entre otras cosas, que para aprender a hablar necesitamos indefectiblemente de los otros. El mundo de la vida es un mundo de experiencia intersubjetiva. Nadie es solo. Somos con otros. Ese parece ser nuestro modo de ser. La presencia del prójimo nos aparece en cada instante de nuestro viaje cotidiano. Giannini afirma que son aquellos con los cuales nos ha sido dado vivir.

Asimismo, Giannini nos señala que

“En el prójimo reconocemos intuitivamente a un ser idéntico a nosotros mismos, por su carácter consciente, pensante y libre” [Millas].

17 Inmerso dentro del método fenomenológico aparece también para Husserl el problema de la intersubjetividad, esto es, cómo se verifica desde la conciencia del Ego la trascendencia del otro y cómo se percibe un mundo exterior objetivo. En efecto, ya desde temprano este último tema constituye uno de los problemas filosóficos más importantes para Husserl. Al respecto Edith Stein comentaba:

En su Curso sobre Naturaleza y Espíritu, Husserl había hablado de ello, esto es, un mundo exterior objetivo sólo puede llegar a ser experimentado intersubjetivamente, esto es, a través de una mayoría de individuos cognoscentes, los cuales están juntos en un entendimiento intercambiable. Por consiguiente, sería por eso presupuesta una experiencia de otros individuos. Husserl denominó a esta experiencia Empatía, en conexión con los trabajos de Theodor Lipps

Posteriormente, en la “Quinta Meditación” de *Meditaciones Cartesianas*, Husserl se haría cargo de las acusaciones de solipsismo que recaían sobre su método filosófico, acusaciones que tendían a considerar que dentro de la filosofía husserliana, especialmente dentro del momento de la reducción trascendental, era imposible un encuentro con el otro. Al respecto, Husserl señalaba allí que: “Cuando yo, el yo mediado, me reduzco a mí mismo a mi ego trascendental absoluto por medio de la *epoché* fenomenológica, yo no llego a ser un *solus ipse*”. De lo que se trata, entonces, es de que nosotros debemos, a través del método fenomenológico: “obtener por nosotros mismos intuiciones dentro de la implícita y explícita intencionalidad, donde los *alter egos* llegan a ser evidenciados y verificados en la realidad de nuestro ego trascendental”. Y más adelante agrega:

En cualquier caso, entonces, dentro de mí mismo, dentro de los límites de mi vida consciente pura reducida trascendentalmente, yo experimento el mundo (incluidos los otros) y, de acuerdo a esta sensación experiencial, no como (por así decir) mi formación sintética privada, sino como otro que es ajeno para mí, como un mundo intersubjetivo que está actualmente allí para cualquiera, accesible respecto de estos objetos para cualquiera.

Siguiendo con su argumentación, Husserl transita desde el programa egológico hacia la constitución del mundo por una comunidad de mónadas. Husserl habla allí de una *ego-comunidad*, la cual me incluye a mí, dentro de mi esfera de propiedad, pero también a los otros egos que, como comunidad de mónadas existen con cada otro y para cada otro, lo cual constituye un mundo idéntico.

Tal intuición significa que inevitablemente en la experiencia que hacemos del otro, experimentamos no sólo la presencia de un cuerpo con tales o cuales rasgos físicos naturales inherentes a su corporeidad. Lo que experimentamos es la intimidad del otro, paradójicamente, como una intimidad inviolable –no experimentada, diríamos– semejante a la mía. Como una experiencia también depositaria del secreto del Universo.

En resumen: a la existencia ajena la percibimos, nuevamente, no como una cosa, sino como “un hecho de valor”. Y no puede ser otro el fundamento de la conducta ética: que nos obligue con una coacción no sujeta a nada extraño a ella misma, a tratar a todo ser humano como una realidad portadora de valores. O volviendo a recordar a Kant: como un fin en sí mismo¹⁸.

Por ejemplo, en la experiencia común vemos a alguien que no está bien. Y allí, en el que sufre reconocemos la dignidad de él y de todos. Pero para que esto ocurra, Giannini afirma que uno debe estar ante todo *disponible*. Disponible para dejarse interpelar por el otro, para en el reconocimiento encontrarse también uno mismo. Ese hombre que actúa junto con otros pareciera en ese acto conformar una identidad que solo puede ser completa considerando a los otros. *Somos con otros* y también *somos ante otros*¹⁹. También en un tiempo común y por eso todos somos responsables de todos. Entonces, el sí mismo o el estar en el hogar siempre considerará toda auténtica comunidad. En este sentido, Giannini dice que domiciliaria es nuestra casa, pero también nuestra familia, nuestros amigos o la patria. O sea, allí donde hay un *nosotros* ya sea de cuerpo presente o en la ausencia, podríamos agregar.

Y este *tiempo común* es el tiempo presente:

Tiempo común es sólo el Presente, en el sentido en que aquí lo hemos descrito: tiempo de la compatencia, del espectáculo; en una palabra, de la hospitalidad de una existencia para otra.

Tiempo de un encuentro que anula la temporalidad en que este encuentro ocurre y pasa. Que sabe, entonces, de eternidad.²⁰

Si el tiempo en que constituimos nuestra identidad es el presente, entonces podríamos pensar que para Giannini, el origen óptico del tiempo está en el presente, ese lugar donde

18 GIANNINI, Humberto, *La Reflexión Cotidiana*, op. cit, pág. 327.

19 Cf. GIANNINI Humberto, “Ética de la proximidad”, tomado de www.schwartzman.org.br/simon/delphi/pdf/giannini.pdf, pág 8:

Tengamos esto presente: que la partícula ‘ante’ (coram) con la que describimos el ser-ante-otro, denota el momento más ‘íntimo’ de la intersubjetividad: esto es, el encuentro –único encuentro real– de dos sujetos que convergen hacia un mismo punto, haciendo retroceder, anulando, todas las perspectivas, todos los flancos por los que uno de los sujetos pudiera reducir al otro a ‘ente observado’, a pura objetividad (). En el ser-ante-otro se disipa en cierto sentido la espacialidad objetiva, y aparece una nueva espacialidad, que media -une y separa a la vez- a los sujetos que la generan.

20 GIANNINI, Humberto, *La Reflexión Cotidiana*, op. cit, pag.161.

efectivamente nos encontramos con los otros y lo Otro. Giannini no lo dice expresamente, pero parece deducirse de sus meditaciones sobre lo cotidiano.

En fin, dejamos sin contemplar interesantes modos de reflejar este encuentro entre el sí mismo y los otros que son parte importante de la reflexión de Giannini, a saber, entre otras, el valor del diálogo y la justificación de sí mismo. Tampoco hablamos sobre las dificultades que se pueden presentar en este regreso a sí mismo y a los otros que por espacio no son aquí analizadas.

A modo de conclusión

Para finalizar, quisiera, sintetizando, detenerme en dos aspectos que parecen relevantes en el contrapunto que uno puede realizar entre Heidegger y Giannini.

1.a. La forma de abordar el ser-con-otros de Heidegger pareciera implicar que el cuidado o solicitud por el otro responde a un cuidado que finalmente revertiría sobre el sujeto que llegaría a la autenticidad de su ser en el mundo. Ello haría suponer que lo que parece ser primordial aquí es ante todo el individuo y su propia subjetividad más que el cuidado y preocupación por el otro *en tanto otro*. Realizar afirmaciones como ésta resulta arriesgado, pero ello parece desprenderse de lo que considera Heidegger *ser-con*.

Cabe preguntarse, entonces, si efectivamente puede darse un encuentro auténtico con el otro desde la perspectiva heideggeriana. La respuesta sería: no queda totalmente claro. O dicho de otro modo, no totalmente. Desde una cierta perspectiva, sí. Desde otra, sería problemático afirmarlo. Pareciera haber un momento en que se está muy cerca de considerar un auténtico encuentro con el otro, liberando al sí mismo y a los otros. Sin embargo, un cierto “enclaustramiento” en el sí mismo haría que el encuentro del otro en tanto *que otro-yo* no se visualizara claramente.

1.b. Para Giannini la forma en que se produce el encuentro con otros habla primariamente de la *disponibilidad* del sujeto para respetar al otro en su dignidad, para dejarse interpelar por el otro, para en el reconocimiento encontrarse también uno mismo. Es allí donde se produce el encuentro auténtico, en la conversación gratuita, en el pedir perdón, en el esfuerzo de diálogo. Aquí pareciera que Giannini habla de un real encuentro con los otros, mirándolos a su rostro, para decirlo en términos levinasianos. Ello también nos hablaría de un nosotros, esto es, de una comunidad. Ese hombre que actúa junto con otros pareciera en ese acto conformar una identidad que solo puede ser completa considerando a los otros. En este sentido, Giannini ve al prójimo como hombres concretos que uno se encuentra en su trayecto cotidiano. Con ellos nos ha sido dado vivir. Y el domicilio, el hogar, estará siempre allí donde el yo está en sí mismo. Desde aquí tendrá sentido toda partida y todo regreso.

2.a. Si el nacimiento óptico del tiempo está puesto por Heidegger en el futuro, el encuentro real con el otro se hace problemático, al menos primariamente. Es cierto que el hombre en un cierto sentido es anticipación y posibilidad, pero no es sólo eso. Su dignidad parece manifestarse en el hecho de ser un ser humano concreto que ama, sufre, tiene deudas que pagar, etc., siempre *en un aquí y ahora*. Es cierto que la estructura de retención y protención corresponde a la estructura de la conciencia, pero siempre pareciera que ella parte desde el presente y no desde el futuro.

2.b. Por otra parte, el presente es, para Giannini, precisamente el tiempo en que podemos encontrarnos con otros, el tiempo de *la hospitalidad para con el otro*. Es precisamente el *tiempo del encuentro*. La comunidad no se constituye en el pasado ni en el futuro, por más que el pasado y el futuro influyan en nuestro presente. Es por esto que nos atrevemos a afirmar que para Giannini el origen óptico del tiempo pareciera estar en el presente. Tiempo real del encuentro y por lo tanto tiempo real del regreso de cada persona a sí misma y a los otros.

Reflexionar sobre la propuesta que aquí se entrega, creo, sería una buena forma de seguirnos aproximando al sí mismo, al otro y a la comunidad.*

* Artículo recibido: 27 de octubre de 2015. Aceptado: 17 de noviembre de 2015.

Bibliografía

- GADAMER, Hans Georg, *Actualidad de lo Bello*. Paidós Ed. España, 1998.
- GANDOLFO, Rafael, SS CC, *De Aristóteles a Heidegger*, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.
- GIANNINI, Humberto, "Rutina y trasgresión en el lenguaje", *Estudios Públicos*, CEP, Chile n° 24, 1988.
- _____, *La Reflexión Cotidiana*, sexta ed. Ampliada y corregida., Editorial Universitaria, Chile, 2004.
- _____, "Ética de la proximidad", tomado de www.schwartzman.org.br/simon/delphi/pdf/giannini.pdf
- _____, "Una Experiencia límite, la experiencia del perdón", *Estudios Públicos*, CEP, Chile n° 103, 2006.
- HEIDEGGER, Martín, *Being and Time*, Harper and Row Publishers, New York and Evanston 1962.
- _____, "¿Por qué permanecemos en la provincia?", traducción de Jorge Rodríguez en *Revista Eco*, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5, marzo de 1963. Tomado de <https://es.scribid.com/doc/187964748/Heidegger-en-castellano-Por-que-permanecemos-en-provincia>
- _____, *Carta sobre el Humanismo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970
- HUSSERL, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, editado por W. Biemel, Hua IX, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.
- _____, "Fifth Meditation", *Cartesian Meditations*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.
- _____, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, Collier Books, New York, 1967.
- _____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Argentina, 2008.
- THEUNISSEN, Michael, *The Other*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1984.