

Ser y estar. Fenomenología y lingüística: Un acercamiento a la comprensión de la cultura latinoamericana¹

Being and belonging. Phenomenology and linguistics: An approach to the latin american culture Comprehension

Witton Becerra Mayorga*

Resumen

La fenomenología en la tradición del pensamiento europeo es la corriente filosófica de inflexión que permite pensar otros modos de ser de la cultura de otros pueblos, de otros *ethos*, como lo es el del hombre latinoamericano.

1 El presente trabajo hace parte de una serie de intuiciones recogidas hace algún tiempo por el autor, que van tomando forma con el recorrido de su investigación, y que, esta vez, se enriquecen de un encuentro valiosísimo que tuvo con la profesora argentina Graciela Maturo en JALLA 2006 y la ponencia que ella presentara en dicho evento titulada "Fenomenología y hermenéutica desde la transmodernidad latinoamericana". El presente trabajo hace parte del Grupo de Investigación Fray Luis de Granada: estudios del lenguaje, adscrito el Departamento de Humanidades dentro de la línea de investigación Filosofía del lenguaje en perspectiva latinoamericana.

* Departamento de Humanidades. Universidad Santo Tomás. El presente texto fue presentado en el XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina. (Seminario: "Interculturalidad en la historia latinoamericana"). Facultad de Filosofía. Universidad Santo Tomás. Bogotá, 29 de junio - 2 de julio de 2007.

En el siguiente trabajo me permito postular para el caso de América Latina una nueva forma de concebir la cultura desde las bases de la fenomenología como punto de inflexión del pensamiento occidental que posibilita crear nuevos espacios de conformación de nuestro modo de ser. Lo primero que hago es definir las profundas separaciones entre la lingüística tradicional y positiva con una lingüística de la significación cercana a los postulados de una fenomenología del lenguaje. Luego de esto, bosquejo una legitimación del pensamiento situado para referirme al caso de la inflexión de la fenomenología para pensar la cultura latinoamericana haciendo énfasis en la literatura. Y, finalmente, trato la cuestión del *ser* y el *estar* como característica gramatical y ontológica de Latinoamérica como punto eje para pensar nuestra cultura en nuestro tiempo, en una época de crisis.

Palabras clave

Fenomenología, lingüística, literatura, ser, estar.

Abstract

Phenomenology in the European traditional thinking is the philosophic trend is the inflection that allows other ways of thinking about the being manners of culture in other town, other *Ethos*, as the one of the Latin American human being.

In the following paper I would like to bring your attention to the Latin American case and postulate a new way to conceive culture from the basis of phenomenology as an inflection axis of the western thinking, which allows the creation of new spaces for the constitution of our beings. The first thing that I do is to define the deep gaps between both the traditional and the positivistic linguistics, taking into account a meaning of linguistics close to the postulates of a language phenomenology. Afterwards, I outline an authentication of thinking considering the inflection case of phenomenology to think about Latin American culture making an emphasis on literature. Finally, I approach to the matter of being and belonging as

both a grammatical and ontological characteristic of Latin America,
in order to consider this as an axis to think our culture nowadays
which faces a period of crisis.

Key words

phenomenology, linguistics, literature, being, belonging.

Fenomenología y lingüística

Aclarando la cuestión será pertinente precisar la intención de este título que ayudará a definir mi posición respecto al estudio del lenguaje. “Fenomenología y lingüística”.

Al hablar de la famosa conjunción “y”, que para este caso se relaciona con “fenomenología y lingüística”, no queremos ceñirnos al pleno sentido lógico de la proposición, según la cual la conjunción es verdadera cuando sus dos miembros son al tiempo verdaderos. Habría que señalar que la cuestión hay que entenderla mejor como “fenomenología o lingüística”, en el sentido de la disyunción exclusiva. Así, es verdad cuando uno y sólo uno de sus nombres es verdadero. Cuando postulo “fenomenología o lingüística” postulo la escisión que hay entre la lingüística, con su intención de positivización de los estudios del lenguaje, y la fenomenología del lenguaje. Ya Husserl había dicho que “una ciencia de hechos crea sólo hombres de hechos” refiriéndose a los planteamientos del positivismo. La lingüística, en las versiones científicas que se presentan a lo largo del siglo XX plantea la positivización del lenguaje, hecho al que claramente me opongo. Por esta razón allano en el campo de los estudios lingüísticos una posibilidad dentro de los mismos estudios de la lingüística que es el de mirar hacia el campo de la significación como elemento esencial de la ciencia del lenguaje. Analicemos la cuestión, no desconociendo la importancia que a nivel social representa el lenguaje, la lengua y el habla, pero sí pensando en que el plano de la significación es más esencial. Aclaremos un poco los términos.

Lenguaje, lengua y habla desde Saussure adquieren una definición que luego, en el transcurso de la lingüística a lo largo del siglo XX adquieren unas notas particulares. En el *Curso de lingüística general* (Saussure, 1955, p. 51) se señala: “Pero ¿qué es la lengua? Para nosotros, la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad”. La lengua es un hecho eminentemente social por la que se posibilita la construcción de todo un sistema que se articula en varios momentos de la vida del hombre en su relación con los otros. De esta manera, la lengua es esencial, concebida como código, mecanismo de la comunicación fáctica, es decir, del hecho concreto y social de la comunicación. La lengua sería parte de ese algo más general que es el lenguaje.

Como bien lo señala Saussure en el lenguaje está contenida la lengua, es el lenguaje como facultad el que se extiende a otros niveles, vehículo del posicionamiento del hombre en el mundo. Es por medio del lenguaje que el hombre entiende al mundo y desde allí, con esa facultad, lo significa. Antes del hecho de la lengua hay una especie de potencial a nivel del lenguaje, como lo señala Halliday (1994, p. 28) respecto al niño: “En vez de haber desarrollado en su constitución genética una serie de modelos universales concretos de la lengua, lo que el niño posee es la capacidad de procesar algunos tipos de relación cognoscitiva sumamente abstractos que sostiene (entre otras cosas) el sistema lingüístico: las propiedades específicas de la lengua no son innatas y, por tanto, el niño depende más de su medio –del que oye en su entorno, junto con los contextos en que aquel utiliza– para el buen aprendizaje de su lengua materna”. La lengua como sistema, como código por medio del cual el hombre se comunica, está dada desde un nivel más experiencial, más fáctico y podríamos decir que su procedencia está mediada por la capacidad del lenguaje. Antes de aprenderse la lengua,

cualquier hombre posee la capacidad de comunicarse, no sin antes tener a su disposición, a medida que se desarrolla, un sistema que se irá a aprender: la lengua.

Habría una “necesidad creada de separar el lenguaje de la lengua y ésta del habla. Así lo comprendió Saussure, quien separó definitivamente los tres aspectos (...). El lenguaje es un todo armónico, complejo, altamente estructurado, expresión del pensamiento (...) Tiene además el lenguaje una parte social y una individual. Lo social es la *lengua*, resultante social formada por un conjunto de signos que es a la postre un número determinado de convenciones necesarias; tales convenciones, adaptadas y configuradas en el seno de una comunidad lingüística, permiten el uso real de la lengua por sus usuarios...” (Bernal, 1984, p. 161).

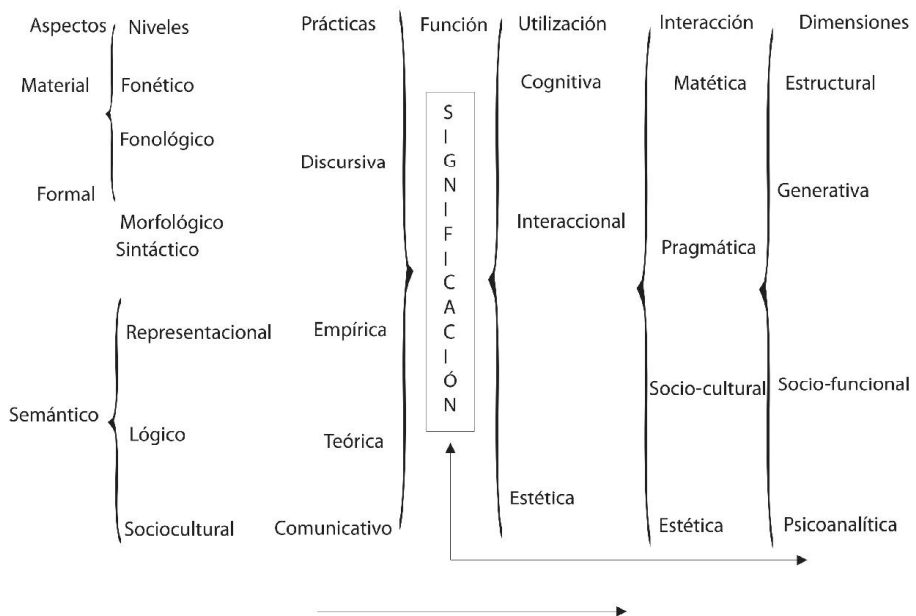
Entendemos el lenguaje como el aspecto fundador de la condición humana, de la comunicación, de la expresión del pensamiento a nivel más global, incluso social; sería necesario mostrar una perspectiva más amplia desde la vida misma de los signos en el seno de la vida social.

El lenguaje es constituyente primordial, desde la perspectiva saussiriana, de las formas más evidentes de la capacidad del hombre de comunicarse: la lengua y el habla, es por eso que el lenguaje se evidencia desde cualquier perspectiva de la vida humana, pues el hombre es un ser que se comunica, pero que también significa, en ese ejercicio subyace su pensamiento, su modo de ser, su condición, su lenguaje. Cualquier sonido, cualquier interpelación, es lenguaje.

Sobre lo que quiero llamar la atención es que jamás el potencial del hombre llamado lenguaje podrá definirse de manera absoluta, siempre habrá variaciones, las que se dan en el terreno de lo humano. Esto será esencial para que luego comprendamos por qué intento plantear un nuevo camino que escinde la positivización de los estudios del lenguaje que nos debe llevar a pensar el ser y el estar desde América Latina.

Con Baena (1989a, p. 2) entendemos que en el lenguaje es donde “se organizan como conjuntos de formas, las que reflejan los diferentes procesos retóricos de

que la lengua dispone, para la realización de los diferentes actos de la utilización del lenguaje como instrumento de significación”. El lenguaje entendido así, entraría a descifrar la importancia del hombre al significar el mundo, pues es él quien lo nombra, es él quien lo significa. Definimos así, una construcción lingüística que da preeminencia al papel del hombre, como centro de la significación del mundo, éste tiene sentido porque es el hombre quien se lo da. Veamos en el siguiente esquema la cuestión tanto metodológica como teórica: la significación en el seno del lenguaje (Baena, 1989a: 2)



En el anterior esquema podemos observar de manera sintética todas las consideraciones que Baena hace respecto a su metodología y su teorización en cuanto a la significación se refiere. En este podemos encontrar, a la significación como la función esencial del lenguaje, de allí los aspectos (material, formal y semántico) tienen una correspondencia en cuanto a los niveles del lenguaje (fonético, fonológico, morfológico-sintáctico, representacional, lógico y socio cultural). Luego las prácticas del lenguaje (discursiva, empírica, teórica, comunicativa) nos muestran que a cada nivel corresponde una práctica. Seguidamente en el esquema vemos la función esencial del lenguaje: la significación. Allí está la base de mi interés, pues las demás rutas

que se nos presentan en el cuadro no son sino la ubicación de la significación en su horizonte de comprensión. Me interesa, por tanto, lo que respecta a la significación. Como vemos, Baena nos sitúa. La importancia del situarnos nos muestra que no se pierde ni lo estructural, ni lo funcional, ni lo comunicativo (discursivo) como elementos esenciales de la lingüística moderna. Allí ubica la significación como una forma para percatarnos de la importancia de ésta en la lingüística y el lenguaje como tal. Hallamos, de igual forma allí, el epicentro para referirnos al sentido, a la producción del sentido como parte esencial de la creación y producción del lenguaje en el hombre.

Planteada así la cuestión veamos el escenario en el que surge la fenomenología en oposición directa con el positivismo. Quiero resaltar esta diferenciación porque al pensar el problema del *ser* y *estar* esto no se podrá ver si no hemos pensado de forma diferente. Pensar de forma diferente quiere decir que debemos reflexionar el lenguaje desde una perspectiva que traspasa lo concreto y el dato. Pensar el *ser* y *estar* desde la gramática es sencillo como lo vamos a ver; pero, comprenderlo desde una nueva visión que no niega la importancia de la investigación lingüística, requiere de un trabajo más arduo.

La fenomenología: inflexión del pensamiento occidental

Cuando surge la fenomenología, se da en un escenario que se enfrenta directamente al positivismo. El avance progresivo de la ciencia y la técnica venía rezagando la importancia del pensar al hombre desde su condición de hombre. Desde este punto de vista, muchas veces el artista es agudo al darse cuenta de los modos de pensar diferente. Ya Bachelard había denominado al artista como el más puro fenomenólogo. En América Latina muchos han sido los que quizá han entendido que la fenomenología es una inflexión de ese pensamiento occidental del que hemos sido herederos. Quisiera resaltar que para la comprensión América Latina ha contribuido demasiado la misma literatura. Un escritor también es un pensador. Hemos visto que la literatura latinoamericana es la que, a lo largo del siglo pasado, dio preeminencia universal a la literatura en lengua española, pero ese español ya no era el de España es el de acá. Escritores como Ernesto Sábato, Octavio Paz,

Julio Cortázar, conocieron la fenomenología y pudieron ver allí que ésta posibilitaba un nuevo humanismo que ellos hicieron desde su literatura. Los filósofos nos hemos quedado al margen de dicha comprensión. Ésta es la tarea esencial de este trabajo.

La tradición fenomenológica que inaugurara Husserl se fue expandiendo a lo largo del siglo XX de tal forma que podemos ver que Heidegger, Sartre, Merleau Ponty, Gadamer, Ricouer, Buber, María Zambrano, Maldiné, Henry, Dufrenne, Ingarden, entre otra serie importantísima de filósofos reconocidos de Europa, le deben mucho a la fenomenología. Para mostrar un bello ejemplo de ello traigo el siguiente texto de Sartre que hace parte del homenaje que rinde a Merleau Ponty cuando muere que dice: "El enviado del Cielo fue, para mí, Raymond Aron. A su regreso de Berlín me hablaba en un bar de los fenomenólogos. 'Esos tipos, concluía sonriendo, encuentran la manera de filosofar sobre todo'" (Sastre, 1939, p. 137)¹. A esto me gustaría añadir el siguiente texto: "(...)los filósofos clásicos, los positivistas, los objetivistas, los intelectualistas, no se dan cuenta siquiera de que tienen trasero y se absorben frente a la contemplación de la naturaleza sin saber que esta se encuentra también dentro de ellos, y que hace muecas por sobre sus cabezas" (Sartre, 1939, p. 143).

Esa tradición llega al mundo hispanoamericano gracias a traducciones, lecturas e interpretaciones de autores como: José Gaos, Samuel Ramos, Ernesto Mayz Vallenilla, Danilo Cruz Vélez, Rodolfo Kusch entre otros, que fueron a Europa a estudiar y conocieron directamente esa tradición.

Esa reivindicación humanista por medio de la fenomenología ha abierto unos nuevos campos de acción a las ciencias del hombre. La fenomenología que inaugurara Husserl se dio gracias a la propuesta de un nuevo método que se basada en el famoso *ir a las cosas mismas*, es decir, atenerse a que el conocimiento está marcado por la aprehensión del fenómeno como se presenta a la conciencia. No solo se atenía, a la manera del empirismo, a la experiencia, sino que el fenómeno tal cual es, es para la conciencia, y allí se

¹ Retomamos esta cita que ya hemos puesto en la Introducción, con el motivo de mostrar la importancia de la fenomenología en lo que respecta al cuerpo.

debía dar en consecuencia una intuición (Carpio, 1974). La conciencia en el proceso de aprehensión del fenómeno se dirige de manera intencional sobre el fenómeno, objetos de su interés.

La intención esencial de la fenomenología es postular que el sujeto puede intuir de manera esencial, como hecho primero de la conciencia, el fenómeno como objeto. Esto lo podemos corroborar en *La filosofía como ciencia estricta* donde Husserl condena de manera rotunda la imposibilidad de conocer de manera objetiva en el terreno de la conciencia. Hay allí una fuerte posición respecto al positivismo ya que gracias a los postulados de esta filosofía todo podía ser cuantificable.

La intuición de Husserl fue la de establecer la correlación entre el mundo y el hombre, toda su filosofía se erige bajo dicho principio. Por eso, toda experiencia intencional se constituye por el acto intencional y la correlación objetiva de dicho acto. Por esta razón Husserl propone que la filosofía alcanza el valor de una ciencia universal ya que las demás sólo obtienen resultados particulares, sólo se llegan a conocer cosas parciales. La cuestión esencial de la fenomenología, en este sentido, es la de conocer por medio de los datos sensibles, de los que la conciencia se hace intencional, el fenómeno en su aparecer.

La propuesta metodológica de la fenomenología; la llamo así ya que no considero el tal método como método en fenomenología, sino como una propuesta metodológica que no encierra valores unívocos en el pensamiento, propone una serie de reducciones. La *epojé* es entendida como reducción, suspensión, detención, puesta entre paréntesis. Así el paso primero es la *epojé* fenomenológica, esta consiste en rezagar el yo común, cotidiano, acostumbrado, para poder obtener el dato del fenómeno a la conciencia sin previos conocimientos, verlo tal cual aparece. Esta sería una de las superaciones de la hermenéutica de Gadamer, heredero de la fenomenología, ya que el paso de la comprensión-intepretación de un texto supone una precomprensión. El problema aquí es el de la unidad de las partes ya que cualquier juicio antes supone la selección de algunos elementos y el olvido o rezago de otros. La *epojé* posibilita contemplar el fenómeno en su aparecer e intentar su aprehensión total en ese mismo aparecer.

Luego de esa primera reducción es pertinente el ejercicio de la *epojé eidética*, ésta remite desde esa primera reducción a la intuición que capta la esencia del fenómeno. Este paso, obvia la existencia del fenómeno mismo, poniendo "entre paréntesis" al mundo objetivo. Intenta una captación de la esencia o *eidos* del fenómeno mismo, por una profundización intuitiva. Por último se da una aprehensión del sujeto mismo que conoce y del acto de conocer, a través de una *epojé trascendental* o *fenomenológica* propiamente dicha. Para la fenomenología en esta posibilidad de reducciones el mundo no se niega sino que se desplaza en función de la intuición y de la captación de la esencia, del *eidos*. Todo esto tiene una razón fundamental que es la de volcar todo sobre la conciencia misma. La metodología fenomenológica es como contener el sonido en medio del ruido, el ruido no se niega sino que se neutraliza para poder sentir el sonido. Por eso el hombre para la fenomenología es un proyecto pues el mundo está para descubrirse y en ese descubrir el mundo el hombre se descubre a sí mismo, como proyecto y constitución permanente. A partir de esto podemos hablar de una relación intersubjetiva, allí podría entresacarse la propuesta de una ética fenomenológica.

Dentro de la tradición fenomenológica se ha creado una serie de terminología que tematiza las definiciones esenciales de dicha filosofía como por ejemplo: el-ser-en-situación, el concepto de horizonte, el hombre como ser-en-el-mundo, el ser-con-otro, el hombre como ser-encarnado. Es allí donde percibimos esa inflexión de la filosofía fenomenológica ya que para pensar otra cultura la tematización posibilita hacerlo desde las circunstancias de dicho horizonte. Ese es mi interés al mostrar cómo la fenomenología puede orientar la reflexión sobre nuestra cultura. Porque el sujeto, para la fenomenología, reconoce su situación en un horizonte, y acepta su conformación psicofísica dispuesta para una correlación hombre-mundo. La corporalidad, en esta concepción, no es meramente objeto sino una modalidad pre-objetiva del ser encarnado. Ligado al cuerpo aparece el tema de la percepción, la experiencia del mundo y de sí mismo, la relación con el otro, mediada por la mirada, el gesto y la palabra. Nada de esto es concebible fuera de la conciencia corporal y la convivencia.

La tradicional filosofía, la de la elaboración del concepto, la de la racionalidad definitiva, pierde derecho de ciudadanía en el campo de la fenomenología ya que aquí la experiencia originaria se convierte en el vehículo de la descripción por la que es posible hallar diversas posibilidades. A eso es que me refería líneas arriba cuando planteaba la importancia de la significación y el sentido en plano de los estudios del lenguaje. La fenomenología de Husserl atenta a la crisis de la racionalidad y de la ciencia propone una nueva visión sobre la esencia, ella ya no es lo que hace que una cosa sea lo que es, sino que es sentido: *eidos*, y es la polisemia del mundo la que abre un nuevo horizonte que posibilita una inflexión en la filosofía, para pensarnos a nosotros mismos.

El pensamiento con la fenomenología no se ejerce en abstracto, sino que se inserta y se hace existencia, se hace mundo, se encarna. Por eso hay que destacar la afectividad en el pensamiento. Este será un motivo de demasiado interés ya que el no reducir la cultura posibilita pensar el afecto como emergencia de una nueva cultura, de una tradición actualizada y heredada como es el caso de América Latina. La *poesis* tendrá así su verdadero lugar ya que, como lo afirmara Sartre en su primer periodo de pensamiento fenomenológico, el afecto supera a la racionalidad en la creación artística. El afecto será otro modo de conocer, la creación artística, en este mismo sentido será conocimiento. La emoción, el afecto, la angustia, superan la razón para poder pensar en una vía metódica alterna a la pura racionalidad por la que el hombre se descubre más humano. "Por eso, Dilthey reconoció que en la creación artística el afecto es esencial. No basta la percepción, la cenestesia, la conciencia de estar en el mundo, para el afloramiento del móvil expresivo, acorde generalmente con una cierta proyectividad o acción por la palabra. Se da conjuntamente con ellos el reconocimiento valorativo propio de la emoción. Ni la percepción, ni el sentimiento o la proyección, que pertenecen al orden del participar-comprendiendo, suponen la distanciaci3n sujeto-objeto, propia del orden racional. Se instalan, en cambio, en el crecimiento de una conciencia que podríamos llamar irracional, o mejor supra-racional. El escritor, y con amplitud el artista, se halla doblemente motivado por el acto vital de la participaci3n-comprensi3n, y el acto proyectivo, manifestativo, dialogante, de la expresi3n est3tica. Descubre en su propia creaci3n,

un espejo y un camino de realización conducente a la instauración de la *ipseidad* (Ricoeur, 1990). De la soledad, la náusea, el exilio, el artista-filósofo ha de pasar a la participación, la aceptación, la integración”.

Es desde allí donde surge mi motivación esencial por plantear, de manera distinta desde América, la cuestión del lenguaje. América es polifónica y mestiza razón por la que es urgente entenderla desde esa otra forma signíca particular de crear cultura. Todas las definiciones del lenguaje que veíamos con Baena, nos muestran que el centro de interés del lenguaje es la significación, los demás elementos son elementos vinculados a esa significación que desde la ciencia lingüística se estudian como estratos de la producción humana y comunicativa denominada lenguaje. Por eso es que la fenomenología nos ilumina ya que la ciencia como tal, ya lo hemos dicho citando a Husserl, se queda con parcelas del conocimiento. La filosofía aspira a ser universal. Por ejemplo la verdad para el químico se distancia mucho de la del antropólogo, cada uno cree tenerla, y la tienen, efectivamente, aunque desde su miopía que nos les posibilita mirar más allá. Eso es lo que ha solido pasar con la lingüística cuando estudia las partes. “Para aceptar la noción de lenguaje como signo, y de la literatura como sistema signíco, es necesario pensar al hombre como un animal racional, en un contexto naturalista, o, cediendo al delirio iluminista moderno, hacer de él una computadora eficiente. Para la tradición humanista occidental, nutrida en tradiciones disímiles, y asimismo para otras tradiciones no europeas –ya sean las de pueblos asiáticos, africanos o americanos– el lenguaje aparece siempre como una fuerza espiritual, vinculante, formativa, revelatoria. El texto bíblico afirma al lenguaje como fuerza divina creadora de mundos, ya sea el *ruah* del Antiguo Testamento o el *Verbo* del Nuevo (San Juan de Patmos). Esa fuerza creadora vino a ser el *aura* que inspira a los poetas (Petrarca), el viento que tañe las arpas de la creación (Percy B. Shelley), el repositorio máspreciado de un pueblo (Guillermo de Humboldt), la energía formativa de lo humano (Georges Gusdorf), el vínculo del hombre con lo sagrado (Heidegger), el fondo de sentido que revela al hombre su real identidad (Lezama Lima), etc. El lenguaje no es mero signo o señal sino *palabra*, verbo constituyente del hombre, fuerza que determina y permite su evolución esencial. La creación y expresión por el lenguaje que llamamos *literatura* es ejercicio de un pensamiento singular, que no pasa

sino en segunda instancia por el intelecto racional. Ese lenguaje pleno es, como lo asentaba la tradición del orfismo, recogida por los poetas, una vía profunda de conocimiento, un camino de autotransformación, y el ámbito de una comunicación intersubjetiva refinada”.

“La consideración del lenguaje desde el humanismo y la fenomenología lo aleja de la cosificación objetal, la reducción signica, o la diseminación atomizadora del sentido. También valoriza a los sujetos como entes reales que no pueden ser cosificados. La creación estética por el lenguaje establece un modo especial de comunicación, a veces mediada por imágenes o ficciones, que vincula a sujetos reales, no a un productor y a un destinatario ideales figurados dentro de la propia textualidad, aunque esta modalidad pueda existir como un modo de la creación”.

La importancia de la fenomenología en el campo de los estudios del lenguaje tiene que ver con esa oposición que ya he señalado entre fenomenología y positivismo. Hay que recordar así, que la intención fundadora de la lingüística moderna es la de convertirse en ciencia positiva a la manera que ya lo había intentado la sociología y la física social de Comte y Durkheim. Por eso, el sujeto que ha construido algunos discursos científicos no dista de ser el mismo que el de objeto. “La fenomenología, como revolución epistemológica, propone en cambio redescubrir al sujeto, y hacerlo asimismo desde la asunción del sujeto cognoscente que protagoniza ese conocimiento. La fenomenología no plantea solamente el redescubrimiento del sujeto sino su apertura a la intersubjetividad que es inherente a lo humano. Para la fenomenología literaria, complementada por la hermenéutica, cuentan los sujetos autor-lector como sujetos reales y situados, y el propio intérprete se incluye en la categoría de sujeto que legitima su propia situacionalidad. No hace falta aclarar que esa relación autor-lector se halla en ciertos casos mediada por otros sujetos, los personajes narrativos o dramáticos, que son vividos por la fenomenología como sujetos reales y no como entidades ficticias, tal como lo han postulado Bajtín y Sábato. Para el fenomenólogo toda creación de hipóstasis, personajes, sujetos ficcionales a través de los cuales se expresan la mimesis narrativa o dramática, apunta siempre a un marco real de sujetos que viven en el mundo (Ricoeur, 1983). El lenguaje,

lejos de ser mero signo convencional, es ámbito espiritual en que el hombre se desenvuelve y convive con otros; también, según Heidegger, el espacio en que el Ser se manifiesta, aunque esta noción última será aceptada o no de acuerdo con decisiones muy personales.”

América: pensarla en situación

Si algo ha dado la fenomenología al pensamiento, es la importancia de la situación, del horizonte desde donde la vida se gesta y surge como mundo de la vida. Por eso para pensarnos como americanos es esencial entender nuestra situación a nivel de lo cultural, lo terrígeno y lo histórico. Esto no debe exacerbarse hasta el punto de entenderlo como un presupuesto que lo presenta de una manera folclórica que nos aleje de las categorías básicas en las que nuestro pensamiento se ha construido. Pensamos en español y de allí nuestra herencia no debe alejarnos de lo que ya somos y tratar de construir una coherencia académica que traspase posiciones polarizadas. Tampoco debe verse mi intención como una muestra de eliminar la importancia de lo nuestro. La cuestión a la que apunto va más hacia la comprensión de América Latina desde nuestro horizonte en consonancia con el pensamiento occidental que hemos heredado. Al asumir esto, debemos ver en primera medida que pensamos de una forma occidentalizada, pero que también hay notas que nos diferencian de esa generalización occidentalizada. Hay que ver que el concepto que mejor nos define es el de mestizo. América es el continente mestizo y ello incluye a los norteamericanos ¿Qué sería del blues y del jazz si los negros no hubiesen llegado a Estados Unidos? En fin, desde ese mestizaje, la aprehensión de nuestro modo de ser y de nuestro modo de estar se constituye.

Veamos algunas notas sobre el pensarnos en situación. Analicemos uno de los rasgos que nos hace ser y estar en situación: la mirada.

Somos latinoamericanos, colombianos, estamos en un horizonte de comprensión particular desde donde desciframos el mundo y le damos un sentido, hombres sumidos al vaivén de nuestras crisis históricas, políticas, económicas y sociales que nos hacen ser de una forma esencialmente diferente. A partir de lo que Sartre nos dice, quisiéramos abordar, desde una

descripción propia, lo que desentraña la mirada al dentro de nuestro estilo de vida de latinoamericanos. En un análisis de estos, se podría recurrir a la sociología e incluso para los investigadores de hoy día sería más fácil, pero no es una herramienta que sea fundamental en un análisis ontológico de la cuestión, pues la ontología de la mirada se da en el campo mismo de la reflexión filosófica. Lo más propio y que desde esta perspectiva de *situación* nos hace ser nosotros mismos, es nuestra propia experiencia en el mundo de la vida. También podríamos remitirnos a la historia y descifrar el choque de la mirada del español y la mirada del indígena, de la mirada del conquistador y la mirada del conquistado, y la mirada que llegó de África con los negros que aquí esclavizaron y que hoy hace parte de nuestro ser mestizo.

Nuestra mirada en ese sentido es una mirada mestiza que se articula en lo indígena, lo español y lo africano. Después del encuentro de esas culturas nuestras miradas reflejan algo de lo que ellas fueron y de lo que son. Hay en nuestro encuentro intersubjetivo varias voces que hablan en nuestras miradas. Eso se verifica en un país como Colombia donde en la capital se puede encontrar en el transporte público una mirada tranquila, serena y que mira con respeto, pero a veces también con desconfianza; esa es la mirada del indígena, que por lo demás se acostumbra a decir que es una mirada maliciosa. A la vez se puede encontrar con una mirada festiva que adquiere en su rostro la fuerza del baile y del carnaval. La universidad en Bogotá es precisamente ese lugar en donde confluyen todas esas miradas de varias regiones del país.

¿Cómo mirarnos dentro de nuestra vasta diversidad? ¿Cómo entender las miradas oscilantes dentro de nuestra vida diaria? ¿Qué pensar al respecto de la intersubjetividad en nuestra vida diaria?

El poeta argentino Roberto Juarroz escribió: *"Una red de mirada / mantiene unido al mundo, / no lo deja caerse"*. La mirada constituye una fuente de sentido del mundo que se da a nivel de la percepción, cuando somos cuerpo-en-medio-del-mundo, toda vez que una red de visibilidad establece su cohesión significativa allende al ser de la aparición en el mundo. Asimismo, toda intersubjetividad, es decir, el ser-para-el-otro, se funda en esta red basada en

el acto primordial de mirar y de ser mirado. La mirada, no obstante, no sólo constituye el mundo visible, sino también aquello que transforma el objeto de su mirar en un objeto de deseo. Cuando nos miramos comprendemos que estamos con otro y él se devela esencial en la vida, por eso siempre dentro de nuestro modo de ser propio inventamos esas redes de miradas que configuran un mundo llamado Latinoamérica. Si hay algo bien claro: es que poseemos un modo de ser propio que nos hace diferentes y ahí radica la importancia de nuestro ser.

Toda vez que define una facultad propia del sujeto en el mundo y de sus relaciones sociales, la mirada integra también el ámbito propio de la actividad imaginante de la conciencia y para el latinoamericano no hay mejor motivo que el imaginar pues esto hace al hombre de acá libre, en esa decisión de imaginar o no, intentando en la creación completar su mundo de sentido. El para-sí dentro de sus posibilidades mira y se integra al mundo y al ser del otro. *“Está claro el esquema rector: sobre el prójimo que me mira, asesto a mi vez mi mirada”*². La mirada en nuestro ser latinoamericano no sólo nos enfrenta al ser del otro, sino al ser de la naturaleza con la que tenemos una relación fundamental de vitalidad, a las pampas y llanuras, a la selva, a las cordilleras. Miramos al horizonte para situarnos en el mundo en que se nos ha dado vivir, por eso la metafísica del latinoamericano debe anclarse en lugar del **ser**, en el **estar** como condición de ser en el mundo, allí desde donde miramos.

La literatura, que está hecha con el material de lo indecible, y la poesía en particular, que lleva ese grado de indecibilidad al punto extremo de transformarlo en retórica, se propone, como una de sus utopías,³ no sólo la de evocar el mundo, memorizarlo, retener lo vivido, sino también la de volver presente lo visto. La poesía se plantea a menudo como ojo: de pronto, el poema mira su objeto, con su opacidad elusiva, su contorno y su materialidad. El poema también propone su objeto, como un modo de mirar lo invisible

2 S.N. p. 404

3 Utopía sería la categoría más apropiada para designar el ser del latinoamericano, como lo que nos está proyectado ser.

en lo visible. Y vemos que los afanes de nuestra literatura es mirarnos a nosotros mismos, porque toda mirada siempre busca las posibilidades de ser mirada y no simplemente ojos. Supone un desborde al explorar el más allá de la apariencia. La mirada, cuando halla su objeto y comienza a observar con insistencia, puede transformarse en sospecha, he aquí la llamada malicia indígena con la que se nos ha catalogado y sin duda es esta una de las características más comunes de nuestro modo de ser, pues con esa malicia indígena con la que miramos podemos determinarnos en medio del mundo, dando, con la sospecha uno de los sentidos más originales de nuestra cultura. Por ello la mirada suele ser excesiva, atraviesa lo que se halla enfrente, ese aparente estar-ahí-delante del objeto. La mirada se establece en ese espacio de inadecuación entre el discurso y lo visible, entre el sentido de lo visto y su propio desborde, que el poder de la ausencia nos remonta al poder que detentan, de modo bastante desigual, ciertos objetos reales, pues designan, detrás de sí, un espacio mágico, son el indicio de algo que ellos mismos no son, salvo como una especie de talismán. Ello conforma el sentido de la fascinación, corresponde a esa "falta" que propone el objeto visible, y que podemos denominar una cierta insuficiencia de lo real que se deja sobrepasar por una perspectiva fantaseada. Por ello es pertinente hablar de una vista segunda que colmaría este desfase. El orden de la fascinación ante lo que miramos correspondería, entonces, a lo imaginario. Y ya Sartre en una de sus obras nos ha postulado lo imaginario como inscrito en el ser de los posibles que es la realidad humana, es una fuerza del para-sí que da al ser del hombre la capacidad de crear sentido. La mirada imaginaria puede ser atribuida, entonces, al sujeto imaginario de una enunciación lírica. Es una facultad por la cual el sujeto imaginario realiza sus elecciones objetivas y, en consecuencia, su proyección en el espacio. El mirar establece así un vínculo con un objeto mirado o con un Otro al que se mira y nos mira. Funda así tanto una objetividad como una intersubjetividad y esta categoría para nosotros no ha de ser extraña, pues desde niños comprendemos la atención solícita del otro a nuestros juegos y a la permanencia de crear sentido, juntos. El mirar de nosotros es una facultad a partir de la cual el sujeto imaginario establece todas las fantasías respecto de lo que se halla fuera del campo visible, por eso la sospecha atraviesa todo lo que se topa, para crear, y es ese el sentido más

claro del modo de ser latinoamericano, pues es una facultad que establece un vínculo metafórico y productivo con una de las operaciones eminentes de la vida diaria, reunidas en la actividad imaginaria. El mismo García Márquez en el discurso que pronuncia en Estocolmo expresa que la fantasía, para nosotros los latinoamericanos, no es algo que debemos buscar, pues ella hace parte de nuestro propio ser. La mirada del latinoamericano es una mirada en un mundo fantástico. El ser de la aparición se revela, pero se revela con los matices propios de un mundo en el que se vive la fantasía a diario, pues para otros lo que sucede aquí podrá ser extraño. El mismo Hegel ya decía que América Latina es inmadura, y en esa "inmadurez" formamos nuestro ser con la vida diaria y los hechos que nos hacen mirar y no simplemente ver. Pero es claro que lo que decía el viejo Hegel hace parte de lo que se ha llamado la calumnia de América, pues algunos han pensado que nuestra tierra es un continente inmaduro. Entonces preguntémonos ¿somos un continente inmaduro inferior en su fauna, en su flora, en su geografía, habitada por unos seres que tienen un grado más que micos? Por supuesto que nuestra mirada atraviesa el horizonte y despliega para nuestro ser nuestro ser auténtico, no inmaduro como algunos lo creen.

Dirijamos nuestra atención hacia el acaecimiento de la mirada en el seno de nuestro ser como latinoamericanos, como colombianos, guiados por algunos fragmentos de nuestra literatura, en este caso, como ya lo señalábamos; de autores valiosos para la cultura y la literatura latinoamericana, y de dos glorias de la literatura colombiana; enfrentándonos así con breves ejemplos que develan nuestro ser como mirada para el Otro, pero también nuestro ser mirada hacia el entorno, hacia la naturaleza.

Para nosotros, herederos de lo que se ha denominado occidente, la mirada tiene un lugar preponderante en el existir cotidiano. Existimos en un mundo develado por la mirada. ¿Cuáles son las características del hecho trascendental de la mirada en nuestro ser de latinoamericanos, de colombianos? La mirada desentraña de nuestro ser, la relación esencial con la naturaleza y por supuesto la relación con el otro, que es lo que nos ha interesado en el plano de la ontología. En primer lugar es preciso aclarar la relación hombre-entorno, hombre-naturaleza allende a nuestro ser como mirada, pues aunque

parezca novedoso es algo fundamental que nos hace nosotros, y lo ratifica los breves ejemplos de la literatura que citaremos. Luego es preciso reivindicar la descripción sartreana de la mirada como camino de acceso al prójimo, evidente también en nuestro modo de ser.

Es claro que nuestro entorno da la posibilidad de establecer una relación esencial entre el hombre y la tierra. El hombre latinoamericano se sabe conocedor de su entorno; basta la experiencia de las cabalgatas en medio de la noche para conocer los caminos por los que se anda. El latinoamericano tiene *alma de horizonte*, (cf. Güiraldes, 1929, p. 75), el hombre de acá; *está*, y antes de darse como mirada en el plano del ser, se aparece como mirada en el estar. Por eso una ontología del ser latinoamericano y colombiano debe anclarse en el estar y no en el ser. El estar es parte esencial de nuestro ser, pues como dicen; me hallo o no me hallo donde estoy. Por eso si miro al entorno, me encuentro con la posibilidad de ser mirada, el caso nos lo presenta Güiraldes (1929, p. 16): *“las aguas del río hiciéronse frías a mis ojos”*. Constatamos así que la relación entre el hombre latinoamericano y su entorno es esencial y define el estar como mirada en un mundo que aún se puede admirar.⁴ La forma en que la naturaleza se da ante la mirada del latinoamericano no reduce el campo perceptivo sino, por el contrario, lo amplía, dando a nuestra vida un espacio más vasto para buscar la relación con el mundo en ese espacio de horizonte en el que somos, en el que estamos. El latinoamericano⁵ posee una mirada de horizonte que abre los espacios más allá de las limitaciones físicas, por eso la fantasía es algo ingénito en nuestro modo de ser que nos abre al mundo creando posibilidades que nos ha hecho falta reconocer. Esa alma de horizonte con la que el latinoamericano mira lo determina como fundamental y posible en el seno de la existencia humana y de su relación con el mundo. Si algo hemos aprendido de Sartre y su tradición es que la realidad humana es una sola por eso la mirada hace parte de una definición

4 Es claro que los pueblos de América Latina se han inscrito en el proyecto de desarrollo de las potencias europeas y de los norteamericanos, pero nuestro entorno aún posibilita la relación entre la naturaleza y el hombre como modo esencial de estar.

5 Aunque hoy día podríamos restringir esta característica al hombre del campo, aunque los que viven en ciudad conserven leves formas de esa mirada proyectada al infinito.

ontológica propia del hombre de estas tierras, que en este caso, a una de las características perceptivas damos un modo de ser propio.

Hasta hace algún tiempo la naturaleza era autónoma frente al hombre y lo circunscribía en sus exigencias. La mirada del latinoamericano no se sujetaba a un entorno reducido, se ampliaba en el horizonte y se daba con las exigencias de la naturaleza, así como nos lo narra Carlos Fuentes (1981, p. 76): *“El sol derritió la mirada y esfumó en costras el horizonte”*. Caso especial de esa relación autónoma del hombre con la tierra es el de José Eustasio Rivera que en las líneas de *La Vorágine* nos muestra esa relación del hombre con la selva y el dominio de ésta sobre aquel. El hombre mira al horizonte que le brinda la tierra. Se muestra así una relación fundamental entre el hombre y la naturaleza como modo de nuestro ser latinoamericano. Y ya Caballero Calderón nos ha definido en algunas de sus obras esa relación esencial de un hombre con su tierra. Por ejemplo este fragmento nos sitúa en la esencialidad que constituye la tierra para el hombre latinoamericano:

Al salir al corredor una bocanada de viento me hace doler los ojos. Cuando los abro, como un deslumbramiento aparece ante mí el paisaje familiar, bronco y salvaje, con su escenario de ciclópeas montañas y sus cañaverales amarillos que se despeñan sobre el Chicamocha. Y acodado a la baranda, absorto, embelesado, me quedo largo tiempo mirando llover (Caballero, s.f., p. 17).

Y al descifrar la relación de ser mirada en relación con la tierra, encontramos regiones esenciales donde se puede estar, donde se sabe estar y desde donde se hace cada hombre que mira su entorno como no lo muestra Caballero Calderón (s.f., p. 88):

No hay valle en Colombia, ladera ni montaña; no hay llano, páramo, costa ni playa de mi patria que no haya mirado con estos ojos que han de tragarse la tierra, pero una tierra que ellos habían devorado amorosamente alguna vez.

Así, una de las formas en que el hombre latinoamericano se devela esencial es con esa mirada que se proyecta hacia el entorno, ampliando sus limitaciones hacia las posibilidades que le dan sus miradas hacia ese infinito que es la misma naturaleza.

Pero si la mirada ratifica una relación con la tierra por supuesto para el latinoamericano también es parte esencial en la intersubjetividad. Ante el hecho de la mirada como acaecimiento del ser de otro, podemos citar el poema de Mario Benedetti; *Sabe vengarse*, que reivindica esa fragosidad que es el otro a nuestra existencia:

*Cierro los ojos
y no existe
el prójimo
se terminan
la lucha
el mar de agravios
los dueños del dinero
la nube que amenaza
se terminan las trampas
los zánganos que dictan
la ley
los eruditos
en odio
y aquel látigo
que corta el aire
cierro los ojos
y no existe el prójimo
pero él sabe vengarse
ahora
o cuando quiera
puede cerrar los ojos
sólo cerrar los ojos
y entonces
yo
no existo.*

Poner una vez más de presente que la mirada es el acaecimiento del otro es algo esencial, para la comprensión de nuestro ser. Somos un pueblo que ha vivido su historia en la oscilación de lo que somos y vamos siendo. La mirada profunda del padre, de la madre, de los ancestros, de los maestros con los que el hombre de acá se sabe encontrar es fundamental para entrever que en nuestras relaciones, que como ya se ha advertido, son de ser a ser, de sujeto a sujeto, hay en ese mundo de los posibles la capacidad de promover el ser del otro hacia la dignidad de ser humano. En *Don Segundo Sombra* vemos a aquel joven de la pampa que se encuentra con un hombre que a pesar de ser una idea, es su guía. El joven ve a Don Segundo mirar hacia el horizonte, repara en la mirada de este y se da cuenta que está observando un zorro. Vemos que al darse cuenta de cómo se debe mirar al horizonte se percata de unos ojos que lo han guiado (Güiraldes, 1929, p. 120 - 121). Así, siempre hemos encontrado miradas que nos educan y nos forman. Es preciso encontrar miradas por las que comprendamos nuestro ser-para-otro y es esto lo que ratifica el siguiente fragmento de *Don Segundo Sombra* (1929, p. 40): “su alegría y la malicia de mis ojos disiparon mi timidez”, pues hay miradas por las que ese acaecimiento revelador del otro en el seno del ser validan que soy para otro en tanto él es para mí.

Es preciso, comprendiendo la profundidad de nuestra libertad individual, que a veces es bueno “dejar pasar los ojos de otro en lo de uno” (Güiraldes, 1929, p. 23) para descubrirnos en el mundo con el otro. Negar esa posibilidad de descubrir la verdad de nuestro ser es, en pleno sentido sartreano, actuar de mala fe. Tendremos pretextos para que el otro no transgreda nuestra libertad, pero hemos descubierto que el otro es esencial en la constitución de sentido del mundo.

Sin embargo, es indudable el hecho del conflicto que se ancla en la intersubjetividad y quizá los latinoamericanos, los colombianos constatamos eso en el diario vivir. La mayoría de las veces el regionalismo dilapida una relación recíproca entre dos colombianos y hemos estado por mucho tiempo en el problema de no comprender la pluralidad de nuestro ser. ¿Qué tiene que ver un costeño que se cree caribeño, con un nariñense que se cree ecuatoriano, o con un llanero que se cree venezolano, o con un bogotano que se

cree el auténtico colombiano? Este cuestionamiento quizá ayude a validar un análisis de nuestro ser en situación y ayude a comprender que a mi lado hay otro que está junto a mí y me mira como yo lo miro a él.

Empero, hay otro punto para tener en cuenta que adquiere plena identidad con la visión del segundo Sartre y que en las circunstancias actuales de América Latina tiene plena profundidad. Las ciudades de hoy en día han creado un ambiente de náusea. No es la relación dada entre yo y el mundo por la que aparece la náusea, la ciudad moderna se ha convertido en un verdadero infierno. Nos hemos hacinado en espacios reducidos, como los modernos sistemas de transporte, allí en el hacinamiento la presencia de otro será desastrosa para mi ser y mi libertad. Cuando se nos reduce el espacio y los lugares se convierten en una "prisión", es más terrible soportar la mirada del otro porque el campo de visión se reduce. Así lo vemos en *Don Segundo Sombra* (Güiraldes, 1929, p. 11) cuando los trabajadores, acostumbrados a la libertad de la pampa, se ven reducidos en los espacios que se tienen que compartir por orden del desarrollo.

Nuestro espíritu es fuerte y algo rudo, de esta misma forma damos al mundo el sentido de nuestro ser que se crispa por la violencia y que parece no poderse transformar. Es el caso de los chicanos en Estados Unidos que Octavio Paz (2000, p. 30) nos narra: "*Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen a la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros*". La mirada del otro desnuda nuestro ser y esto nos duele porque nos avergüenza y nos sume en el inevitable conflicto. Y el hombre latinoamericano se ha sentido, desde la conquista, en desventaja con el resto. Es como el encuentro del aborigen con el colono que José Eustasio Rivera nos (1939, p. 111) narra: "*Ningún aborigen se atrevía a mirarme, pero yo estaba presente en su pensamientos*".

Sin duda cuando nos sentimos mirados el mundo se desgaja sobre nuestro ser y recordamos al que nos mira con ojos de furia, como es el caso en *La Vorágine* (Rivera, 1939, p. 91): "*Me perseguía el recuerdo de aquellos ojos colorados y rencorosos que me asaltaron por doquier calculando si en mi cintura iba el revólver. Aquellos ojos ¿dónde cayeron? ¿Colgarían de alguna breña adheridos*

*al frontal roto, vaciados, repulsivos, goteantes?...". Si alguien me mira no me fijo en sus ojos, me fijo en su mirada que atraviesa mi ser y hace surgir en mí diversos sentimientos, como los que sintió el protagonista de *Don Segundo Sombra* (Güiraldes, 1939, p. 302): "El patrón se tiró los bigotes, después me miró de frente. Nunca nadie me había mirado tan de frente y tan por partes".*

El hombre latinoamericano, el hombre colombiano, siempre se siente esencial en el mundo que lo ha hecho radicalmente mestizo⁶ y que lo constituye siendo en el mundo, estando allí con otros, pero *"una mirada puede desencadenar la cólera de esas almas cargadas de electricidad"*. (Paz, 2000, p. 33). Aquí entendemos eso de ser-cuerpo-en-medio-del-mundo, pues estamos en el mundo al que descubrimos por nuestro cuerpo y como lo diría Fuentes (1981, p. 10): *"Hay que pensar en el cuerpo. Agotar pensar en el cuerpo. El propio cuerpo. El cuerpo unido. Cansa. No se piensa. Está. Pienso, testigo. Soy cuerpo"*. Ese cuerpo que mira desde la perspectiva del hombre latinoamericano, del hombre colombiano, está en ese mundo mágico-real que es parte de nuestro ser mismo y allí descubrimos la intersubjetividad en un mundo donde las relaciones se fraguan al tamiz de un modo de ser particular, y sin lugar a duda *"las miradas extrañas nos sobresaltan, porque el cuerpo no ve la intimidad, sino la descubre"* (Paz, 2000, p. 40). La mirada es sólo un ejemplo de la situación. Quisiera en este momento llevar a término la cuestión del *ser* y el *estar* como lo anuncio en el título. La demasiada científicidad del estudio lingüístico no ha permitido a los cerrados ojos de los lingüistas en reparar en esta cuestión. Soy consciente, de antemano, del camino que resta para fundamentar de manera adecuada esta intuición. Sólo espero proseguir en la fundamentación de dicho problema. Se me podrá acusar de atrevido, acientífico, lo que quiero por el momento es someter a la crítica mis pensamientos.

Todas las corrientes de estudio sobre el lenguaje a lo largo del siglo XX están marcadas por el positivismo, o por lo menos por la idea de científicidad de las investigaciones sobre el lenguaje. Pero, considero que el lenguaje no se puede incluir de manera absoluta en ningún postulado. Él fluctúa, varía, se

6 Encontramos en la literatura latinoamericana diversos personajes que reivindican ese rasgo portentoso de nuestro ser, como Rosario en *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier.

modifica a sí mismo gracias al ejercicio que de él hace el hombre. Definirlo como signo, y hasta llegar al atrevimiento con afán científico de definir unívocamente, por ejemplo, la obra de arte literaria como signo lingüístico y aplicar desde allí la metodología de su estudio con intereses de desarrollar escuelas de crítica no creo que sea justo con algo que es totalmente polisémico, ambiguo lleno de riqueza. Esos son los afanes de todas las corrientes de crítica surgidas a lo largo del siglo pasado. La pregunta es si no hay otra posibilidad que nos lleve a la búsqueda esencial del sentido en la significación. Deleuze sostiene, por ejemplo, que no existe un sistema lingüístico en sí, lo que existen son líneas de fuga de ese presumible sistema. Allí encuentro mi primer argumento. En América Latina de lengua española y portuguesa existen varias líneas fuga del sistema.

Las maracas dialectales son clave para entender el problema. Desde México al Cabo de Hornos en su grandísima mayoría se habla español, con él pensamos y con él estoy escribiendo estas líneas, pero al leer este español y al escribirlo surgen numerosas voces que confirman el carácter mestizo de América Latina. Eso ya lo han demostrado los dialectólogos, sociolingüistas, lexicógrafos y demás científicos de la lengua. Lo que quiero es hablar del ser y del estar como notas gramaticales pero también ontológicas que nos acercan a una comprensión de América Latina. Dirijamos la mirada a *ser* y *estar*.

El francés tiene el verbo *être*, el inglés el verbo *be*, el alemán el *sein*, pero en español y portugués no sólo existe esta especificación existe el verbo *ser* y *estar*. En las otras lenguas el verbo mencionado indica ambas cuestiones ser y estar. Analicemos el problema desde el español de América, desde el que hablamos a diario, desde el que escribo estas líneas, desde el que varía tan rápido en tan cortas distancias.

De primera mano el sentido de los dos verbos es diferente no indica lo mismo y su conjugación es totalmente separada. El verbo *ser* indica la existencia, el haber de algo o de alguien. En comparación con el verbo *estar* significan distinto y en el español se da las dos posibilidades. Es común escuchar una locución como *el carro es último modelo*, mas no, *el carro está último modelo*, hay un error gramatical en la utilización del verbo. Para utilizarlo correctamente e

nivel gramatical *ese es* se entiende como un verbo copulativo que uno los dos miembros de la oración. Sin embargo más allá, indica que hay una referencia existencial azul para un carro. Por otra parte, la locución *está haciendo frío*, indica que en un espacio determinado el frío se acentúa, aquí sirve como un verbo auxiliar que refiere al verbo hacer y lo ubica temporalmente y en situación. En el caso: *estás triste* y *eres triste* podemos ver que los dos enunciados tienen sentido, sin embargo, no significan lo mismo. Podría seguir pero luego de esta breve descripción sólo quisiera hacer algunas anotaciones.

De manera evidente el verbo *ser* y el verbo *estar* hacen parte esencial de la gramática del español. Los dos pueden cumplir la función de verbos auxiliares, de verbos copulativos, pero a nivel esencial indican algo diferente. El *ser* en todas sus conjugaciones y usos indica la existencia y el haber del algo o de alguien; el *estar* en todas sus conjugaciones indica la ubicación espacial, los estados de ánimo concretos en un momento determinado. Dos verbos que para otras lenguas son indistintos. Una cosa es *estar* otra es *ser*.

Con la adopción del español por los latinoamericanos se ha hecho un modo-de-ser-en-el-mundo, pero también un modo-de-estar-en-el-mundo. No estoy de acuerdo en la acepción que se coloca en el DRAE en el verbo *ser* que refiere que también indica estar en lugar o situación. No, porque precisamente es el *estar* el que indica eso.

Todo esto nos debe llevar a pensar algo fundamental que nos hace latinoamericanos. Una cosa es *ser* y otra *estar*. Eso se ratifica a lo largo de nuestra historia como pueblo mestizo y polifónico, cuando evidenciamos que ontológicamente hacemos esa diferencia. El lenguaje se convierte desde una estructura tan simple como estos dos verbos en dos posibilidades. Esto se verifica cualquier plano existencial de la realidad de la cultura latinoamericana. También allí se verifica la fuerza de lo terrígeno en función de una definición de nuestra cultura latinoamericana. No pretendo sacar conclusiones definitivas de esto, pero sí describir cómo es que a nivel gramatical hay una diferencia en nuestro idioma que también nos hace ser latinoamericanos. El trabajo habrá que seguirlo, es una tarea que nos posibilitaría también pensar el problema de la modernidad en América.

Referencias

Aisenson Kogan, Aída (1979), *Gastón Bachelard, los poderes de lo imaginario*, Buenos Aires, Argentina, Hachette.

Alonso Schökel, Luis (1966), *La palabra inspirada*, Barcelona, España, Herder.

Alvarez Turienzo, Saturnino (1981), *Implicaciones para una ética de las ciencias del hombre*, Argentina, Cinae.

Asti Vera, Armando (1968) *Metodología de la investigación*, Buenos Aires, Argentina, Kapelusz.

Azcuy, Eduardo A. (comp.) (1989), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, Argentina, . G.Cambeiro, Centro de Estudios Latinoamericanos.

Bachelard, Gastón (1958) *El aire y los sueños*, México, FCE.

_____, (1965), *La poética del espacio*, México, FCE.

_____, (1993), *La poética de la ensoñación*, México, FCE.

Baena, Luis Ángel. (1989a) "Lingüística y significación". En: *Revista Lenguaje*. Cali: Universidad del Valle. N° 17.

_____, (1989b) "El lenguaje y la significación". En: *Revista Lenguaje*. Cali: Universidad del Valle. N° 17.

_____, (1989c), "Estructura, funcionamiento y función". En: *Revista Lenguaje*. Cali: Universidad del Valle. N° 17.

Bajtín, Mijail (1982), *La estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.

Barthes, Roland (1973) *(S/Z): El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Argentina.

_____, (1970) "Elementos de semiología" En: *Revista Comunicaciones*, Buenos Aires, Argentina, Tiempo Contemporáneo.

_____, (1972), *Estructuralismo y literatura*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.

Bochenski, I. M. (1957), *Métodos actuales del pensamiento*, Madrid, España, Rialp.

Bórmida, Marcelo (1976), *Etnología y fenomenología*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Cervantes.

Buytendijk, F.J. (1952), *Phénoménologie de la reencontre*, París, Francia, Desclée de Brouwer.

Carpio, Adolfo (1974), *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Argentina, Glauco.

Christoff, Daniel (1979) *Husserl o el retorno a las cosas. Filósofo de todos los tiempos*, traducción y bibliografía Isidoro Gómez Romero, Madrid, España, EDAF.

De Saussure, Ferdinand. (1955) *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Lenguaje y cognición. (2001). Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Derrida, Jacques (1971) *De la gramatología*, México, Siglo XXI.

Dilthey, Wilhelm (1961) *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la historia*

moderna y su problemática actual, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada.

Durand, Gilbert (1971) *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

Ferrater Mora, José (1951) *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Argentina, Sudamericana.

Foucault, Michel (1978), *Las palabras y las cosas*, México, 1978.

Gadamer, Hans-Georg (1984) *Verdad y método*, Salamanca, España, Sígueme.

García Morente, Manuel (1938), *El cultivo de las Humanidades*, Publicación Nº 39, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Genette, Gerard (1970) *Figuras*, Córdoba, Nagelkop.

_____, (1967), *Estructuralismo y crítica literaria*, Córdoba, Editorial Universitaria.

Greimas, A. J. (1971) *Semántica estructural*, Madrid, España, Gredos.

Gusdorf, Georges (1971) *La palabra*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.

Halliday, M.A.K. (1994) *El lenguaje como semiótica social*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Herder, Johan Gottfried (1954) *La idea de Humanidad*, fascículo 40 de la Antología Alemana, Instituto de Literatura Alemana Facultad de Filosofía y Letras UBA, Argentina, 1954

_____, (1989), *Homenaje a Urs Von Baltasar*, Buenos Aires, Argentina, Ágape.

Hussel, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*, introducción de Reyes Mate, traducción de Ziriñ, Baader, Tabernig, Ediciones Paidós, I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, Buenos Aires.

Iribarne, Julia (1988) *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, Argentina, Carlos Lohlé.

Jaimes Carvajal, Gladys. "Teorías del conocimiento e investigación lingüística". En: Heidegger, Martín (1958) *Arte y poesía*, traducción y prólogo Samuel Ramos, México, F.C.E.

Kusch, Rodolfo (1970) *El pensamiento indígena y popular en América*, México, Instituto de Cultura Americana.

_____, (1976). *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Argentina, Ed. García Cambeiro.

Lapointe, R. (1967), *Les trois dimensions de l'herméneutique*, París, Francia.

Mandrioni, Héctor Délford (1971) *Rilke o la estética del fundamento*, Buenos Aires, Argentina, Guadalupe.

_____, (1971), *Hombre y poesía*, Buenos Aires, Guadalupe.

Marechal, Leopoldo (1965), *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*. Buenos Aires, Argentina, Citerea.

Martínez Bonati, Félix (1972), *La estructura de la obra literaria*, Barcelona, España, Seix Barral.

Maturo, Graciela (1983) *Fenomenología creación y crítica*, Buenos Aires, Argentina, García Cambeiro.

_____, (1996) *La mirada del poeta*, Buenos Aires, Argentina, Corregidor.

(1999) *Marechal: el camino de la Belleza*, Buenos Aires, Argentina, Biblos.

_____, (1995), "La simbolización como etapa metódica de una fenomenología literaria", En: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Argentina.

_____, (2004), *La razón ardiente*, Buenos Aires, Argentina.

_____, (1976), (comp. y co-autora) *Hacia una crítica literaria latinoamericana*, Buenos Aires, Argentina, G. Cambeiro.

_____, (1985) *Literatura y hermenéutica*, Buenos Aires, Argentina, G. Cambeiro.

_____, (1991) (comp. y co-autora) *Imagen y expresión*, Buenos Aires, Argentina, G. Cambeiro.

Merleau Ponty, M. (1957) *Fenomenología de la percepción*, México, FCE.

_____, (1964), *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Argentina.

Murena, Héctor. (1974) *La metáfora y lo sagrado*, Buenos Aires, Arca.

Paz, Octavio (1956) *El arco y la lira*, México, F.C.E.

Peirce, Charles (1972), *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.

Podetti, Amelia (1969) *Husserl, Esencias. Historia. Etnología. Comentario sobre El origen de la Geometría*, Buenos Aires, Argentina, Estudios.

Read, Herbert (1973) *Educación por el arte*, Buenos Aires, Argentina, Paidós.

_____, (1988) *Revista Communio*, Madrid, España, Encuentro.

Ricoeur, Paul (1969) *Finitud y culpabilidad*, Madrid, España, Taurus.

_____, (1969) *Le conflit des interpretations: essais d'herméneutique*, París, Francia, Seuil.

_____, (1975) *La métaphore vive*, Paris, Francia, Seuil.

_____, (1983 - 1985), *Temps et Récit*, Paris, Seuil.

_____, (1990), *Soi même comme un autre*. Paris, Francia, Seuil.

Rosa, Nicolás (dir.) (2001) *Políticas de la crítica*. Rosario.

Sábato, Ernesto (1987) *El escritor y sus fantasmas*. 2ª.ed. Barcelona, España, Seix Barral.

Sapir, Edward (1954) *El lenguaje*, México, F.C.E..

Sartre, Jean Paul (1939) *Esquisse d'une théorie des émotions*. París, Herman y Cie.

Schmidt, Siegfried (1979) *Théorie et pratique d'une étude scientifique de la narrativité littéraire*. Paris.

Schülte-Herbruggen, Heinz (1963) *El lenguaje y la visión del mundo*, Santiago, Univ. de Chile.

Schwartzmann, Félix (1950), *El sentimiento de lo humano en América*.

Stenzel, Julius (1935) *Filosofía del Lenguaje*, traducción de Ramón de la Serna, Revista de Occidente, Madrid, España.

Szilasi, Wilhelm (1973) *Introducción a la fenomenología de Husserl*, traducción de Ricardo Maliandi, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

Todrov, Tzvetan (1971) *Literatura y significación*, Barcelona, Planeta.

_____, (1975) *¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires, Argentina, Política, Losada.

_____, (1970) *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Buenos Aires, Argentina, Losada.

Urs Von Balthasar, Hans (1955), *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, Sudamericana.

_____, (1959) *La verdad es sinfónica*, Madrid, Encuentro.

_____, (1985), *Gloria. Una estética teológica: la percepción de la forma*, Madrid, Encuentro.

Vasconi, Rubén (1967) *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*. Rosario, Instituto de Filosofía de la Universidad del Litoral.

Virasoro, Miguel Ángel (1950) *Introducción al estudio de la fenomenología de Husserl*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras.

Vossler, Kart (1943). *Filosofía del Lenguaje*, Trad. de Amado Alonso y María Rosa Lida, Buenos Aires, Argentina, Losada.

Walton, Roberto (1993) *Husserl. Mundo conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto.

_____, (1993) *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto.