



LA IDENTIDAD NARRATIVA Y SU REFLEJO EN EL HABITAR POÉTICO: ARRAIGO ESPACIO- TEMPORAL DESDE PAUL RICOEUR Y MARTIN HEIDEGGER

THE NARRATIVE IDENTITY AND ITS REFLECTION IN THE POETIC DWELLING: SPACE-TEMPORAL ROOTEDNESS FROM PAUL RICOEUR AND MARTIN HEIDEGGER

Christian Edwin Miranda Bascopé*

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

cwmiranda@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0885-6327>

Enviado 13/05/2022

Aceptado 23/06/2022

*Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Católica Boliviana San Pablo, Licenciado en música por la Facultad de Artes Alcántara Machado y doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Autor de: Miranda, C. (2020). *La realidad virtual como reflejo de absorción. El espacio y la temporalidad desde Heidegger, Heráclito y Borges*. Revista Yachay (71), 95-114; Miranda, C., Gracia, O. (2018). *Mayo del 68: una reinterpretación de su significación política*. Ciencia y Cultura, (40), 31-54.

Resumen

Esta investigación postula que la identidad narrativa ricoeuriana y el habitar poético heideggeriano se pueden complementar y potenciar recíprocamente para generar un arraigo que permita convivir adecuadamente con el mundo tecnológico científico. En el mundo contemporáneo todos los aspectos de la acción humana adquieren una dependencia casi total de la técnica y de sus estructuras de despliegue óntico. Dentro de este horizonte, cada faceta de la vida humana sufre una determinada modificación, y, por ende, una afectación existencial. De esta forma, nuestra vivencia espacio-temporal del mundo también es fundamentalmente modificada. Como herramienta metódica para desplegar el diálogo entre la identidad narrativa y el habitar poético, se tomará a la morada como lugar eminente para pensar el juego espacio-temporal de mundo desde donde el ser humano se reconoce. Con esta finalidad, en primer lugar, se describirá la manera en que el arraigo del habitar poético y la identidad narrativa reiteran, a su manera, nuestro sí mismo en el nivel ontológico existencial. En segundo lugar, se especificarán algunas modalidades de afectación espacio-temporales provocadas por los cambios tecnológico-científicos de nuestra era. Finalmente, como objetivo fundamental, se pretende generar una comprensión amplia de la reciprocidad entre la identidad narrativa y el habitar poético, mostrando su potencial relación dinámica, conceptual y de co-potenciación.

Palabras clave: *Habitar Poético, Identidad Narrativa, Morada, Técnica.*

Abstract

This research postulates that the Ricoeurian narrative identity and the Heideggerian poetic dwelling can be mutually complemented and enhanced to generate a root that allows us to coexist adequately with the scientific-technological world. In the contemporary world, all aspects of human action have acquired an almost total dependence on technique and its structures of ontic deployment. Within this horizon, each facet of human life undergoes a certain modification, and therefore, an existential affectation. In this sense, our space-temporal experience of the world is also fundamentally modified. As a methodical tool to unfold the dialogue between the narrative identity and the poetic dwelling, the dwelling will be taken as an eminent place to think about the space-time game of the world from where the human being recognizes himself. To achieve this aim, first, this article will describe the way in which the roots of poetic dwelling and narrative identity reiterate, in their own way,



our self at the existential ontological level. Secondly, some modalities of space-time affectation caused by the technological-scientific changes of our era will be specified. Finally, as a fundamental objective, it is intended to generate a broad understanding of the reciprocity between narrative identity and poetic dwelling, showing its potential dynamic, conceptual and co-empowerment relationship.

Key words: *Poetic Dwelling, Narrative Identity, Abode, Technique.*

1. Introducción

En el siglo XXI, la acción humana adquiere una dependencia casi total de la técnica y de sus estructuras de despliegue óptico. Dentro de este horizonte, cada faceta de la vida humana sufre una determinada modificación, y, por ende, una afectación existencial. En este sentido, nuestra experiencia espacio-temporal del mundo también es fundamentalmente modificada. Martin Heidegger y Paul Ricoeur son dos filósofos que trabajan a su manera el problema de la técnica. El primero con mucho más énfasis que el segundo evidentemente. La reflexión sobre la técnica es central en las meditaciones del Heidegger tardío. Ricoeur por su parte, tiene una reflexión importante acerca de las encrucijadas éticas que el desarrollo desenfrenado del conocimiento científico y tecnológico impone al ser humano. Sin embargo, es importante señalar que, respecto al problema de la técnica, ambos filósofos difieren en su valoración ontológica al respecto. Donde sí existe una coincidencia patente es en la respuesta existencial que el ser humano podría presentar ante esta problemática: el habitar originario.

El habitar genuino en oposición al habitar “desviado” generado por la imposición técnica es tematizado por Ricoeur en el artículo “Arquitectura y Narratividad”. En este artículo, Ricoeur retoma el concepto heideggeriano de habitar y hace una mención directa a la célebre conferencia del coloquio de Darmstadt *Construir Habitar Pensar*. Ambos textos constituirán el eje reflexivo del diálogo que se quiere crear entre ambas meditaciones. Si, por un lado, Ricoeur canaliza cierto énfasis temporal desde la identidad narrativa y su reflejo y consolidación en el habitar, por el otro, Heidegger tematiza sobre un muy específico tipo de espacialidad que instaura un mundo, desde el habitar.

Como herramienta metódica para desplegar este diálogo, se tomará a la morada como lugar eminente para pensar el juego espacio-temporal de mundo desde donde el ser humano se reconoce. Dentro de esta esfera, se pretende hacer dialogar ambas reflexiones sobre el habitar. La pregunta guía para pensar este diálogo es la siguiente: ¿La identidad narrativa ricoeuriana y el habitar poético heideggeriano se pueden complementar y potenciar recíprocamente para generar un arraigo que permita convivir adecuadamente con el mundo tecnológico científico? El desarrollo de este artículo pretende mostrar que sí existe una eminente relación de co-potenciación entre las reflexiones que ambos filósofos realizan sobre el arraigo y el habitar.

Con esta finalidad, en primer lugar, se pretende describir la manera en que el arraigo del habitar poético y la identidad narrativa, reiteran, a su manera, nuestro sí mismo en el nivel

ontológico existencial. En segundo lugar, se especificarán algunas modalidades de afectación espacio-temporales provocadas por los cambios tecnológico-científicos de nuestra era; tanto en nuestra temporalidad como en nuestro sentido de espacialidad. Este análisis será tematizado evidentemente desde las dos vertientes trabajadas en este ensayo. Vale decir, se retomarán los respectivos diagnósticos al respecto, desde Heidegger y Ricoeur. Finalmente, como objetivo fundamental, se pretende generar una comprensión abarcadora de la reciprocidad entre la identidad narrativa y el habitar poético; mostrando su potencial relación dinámica, conceptual y de co-potenciación. Todo esto con el objetivo de generar herramientas para enfrentar los problemas actuales relacionados con las grandes transformaciones a nuestro habitar-en-el-mundo provocadas por la técnica.

2. Habitar poético e Identidad narrativa

2.1. Habitar poético

Byung-Chul Han (2015b) contrapone el “no habitar en ninguna parte” característico del budismo zen con el habitar propiamente firme que tendría el *Dasein* heideggeriano (p. 109). Si por un lado “un monje zen ha de ser como las nubes, sin morada fija, y como el agua, sin apoyo firme” (Dôgen, como se citó en Han, 2015b, p. 114), por el otro, el *Dasein* al centrarse fundamentalmente en un *poder-ser-sí-mismo* propio como *Selbständigkeit* (estabilidad del sí mismo/mantenimiento del sí mismo) tendría en el habitar [*Wohnen*] el rasgo fundamental de su existencia, por lo menos, en su modalidad propia. Los textos heideggerianos de los años 50 no harían otra cosa que reafirmar esta posición: “El modo como tú eres [*du bist*] y yo soy [*ich bin*], la manera según la cual somos los hombres sobre la Tierra, es el *Buan*¹, el habitar. Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra, quiere decir: habitar” (Heidegger, 2017, p.126 / GA 7, p. 149). En suma, para Heidegger el hombre *es* en cuanto habita.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger determina como uno de los existenciaris o rasgos esenciales del *Dasein* en su “cotidianidad media” [*Durchschnittlichkeit*] su “ser-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*]. Este rasgo esencial del *Dasein* no está referido a un “estar dentro” en un

¹ Heidegger toma esta palabra del alemán antiguo.

sentido óntico, más bien se trata de la forma primordial en la que el ser humano “ya está” arrojado en un ámbito de sentido. Ahora bien, un punto indudable de acentuación de dicha “aperturidad” [*Erschlossenheit*]² constitutiva es la morada, el *oikos*. Respecto a la espacialidad del *Dasein*, Heidegger (1997) dice:

El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, “en” el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo “como si” éste estuviera dentro de un espacio, sino que el “sujeto” ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario. (p. 136 / GA 2, p. 149)

En el Heidegger tardío esta idea de espacialidad se reformula desde nuevas formas y contornos, y además adquiere una centralidad sustancial en su pensamiento. La misma idea de habitar en Heidegger se fundamenta desde una precisa idea de espacialidad; ya no pensada desde un campo pragmático de útiles, sino desde la iluminación de un determinado paraje [*Stätte*] que adquiere su sentido desde la idea de lugar y su capacidad de congregación de lo cuadrante [*Das Geviert*]. La tensión se aprecia en la primacía del útil [*Zeug*] para abrir mundo por un lado y la primacía de la cosa [*Ding*] para abrir un paraje por el otro.

Una casa, en este sentido, sería una construcción que funda y trama un espacio determinado. Pero de ninguna manera un espacio entendido como *extensio* o *spatium*, que serían solo añadidos de una demarcación espacial originaria. Heidegger (2017) afirma: “el construir erige lugares, que *espacian* un paraje a *lo cuadrante*” (p.134 / GA 7, p. 161). Homologando una casa con el puente tematizado por Heidegger en *Construir Habitar Pensar* diríamos que la casa “es un lugar. En cuanto tal cosa localiza un espacio, en el que son introducidos Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales” (p. 132). Se piensa en este sentido, la morada, como el lugar de aperturidad por excelencia en el que se patentiza el habitar como “rasgo fundamental del estar del hombre”.

La mencionada relación esencial con la morada se constituye en una extensión de la propia personalidad, o si se quiere, de la propia identidad. Independientemente del lenguaje filosófico formal con el que se quiera plasmar dicha relación, existe una concomitancia de significatividades y horizontes que se desvelan a partir de ese contacto primigenio con el

² “Estar abierto”, “estado de abierto”. La *Erschlossenheit* indica el carácter esencialmente abierto del *Dasein*, señala el hecho de que el *Dasein* está abierto al mundo, a los otros y a sí mismo y, por ende, al ser. Esta apertura originaria, entendida como horizonte irrebalsable en que previamente ya siempre nos encontramos, remite al sentido griego de la ἀλήθεια.

mundo particular e individual que surge a partir de la morada. Como Rilke (2001) diría de una manera poética, y por eso mismo mucho más fundamental: "espacio del corazón desprendido de nosotros: nuestro más íntimo espacio, que presiona por salir y nos trasciende, allí donde lo que está en el interior nos rodea" (p. 243).

2.2. Identidad narrativa

Como se mencionó con anterioridad, los análisis de Paul Ricoeur colocan su foco sobre todo en la temporalidad. Por ende, su modalidad de mantenimiento de sí [*Selbständigkeit*] es elaborada desde esta perspectiva fundamentalmente. En este sentido, la autocomprensión de sí parte de la continuidad en el tiempo que es generada por el concepto de identidad narrativa. Si en Heidegger esta autocomprensión existencial tiene su fundamento en una "autotransparencia" [*Durchsichtigkeit*]³ directa del *Dasein*, vemos que en Ricoeur ella es siempre mediada. De ahí que el énfasis de autocomprensión en Ricoeur esté colocado en interpretaciones narrativas y prácticas de la acción humana. Factores como la historicidad, el rodeo de análisis por mediaciones culturales y el lenguaje como forma de configuración de sentido a través de la narración serían, en este sentido, los elementos fundamentales para la mediación comprensiva de sí. Por eso, esta hermenéutica adquiere la denominación de "hermenéutica de la vía larga" en contraposición a la "hermenéutica de la vía corta".

La identidad narrativa sufre algunas modulaciones en relación con sus fines metodológicos a lo largo de la obra de Paul Ricoeur. En *Tiempo y Narración*, la vía narrativa se utiliza como un instrumento que permite al ser humano acceder al fenómeno huidizo del tiempo. La dificultad de la aprehensión no mediada de la temporalidad es patente y la narración se constituye en un instrumento de transposición del "tiempo físico" en "tiempo humano". Al respecto, en "Arquitectura y Narratividad", Ricoeur (2002) afirma:

El tiempo del relato se despliega en el punto de ruptura y sutura entre el tiempo físico y el tiempo psíquico, este último descrito por Agustín en sus *Confesiones* como «distendido», como un «estiramiento del alma» entre lo que él llama el «presente del pasado» —la memoria—, el «presente del futuro» —la espera— y el «presente del presente» —la atención—. El tiempo del relato es, pues, una mezcla de ese tiempo vivido y de aquel tiempo de los relojes, tiempo encuadrado cronológicamente por el

³ *Durchsichtigkeit*, transparencia. Heidegger usa este término para evitar deliberadamente la idea de "conocimiento de sí" o "autoconocimiento" [*Selbsterkenntnis*].

calendario, respaldado por toda la astronomía. En las bases del tiempo narrativo está esa mezcla del simple instante, que es un corte en el tiempo universal, y el presente vivo, donde no hay más que un presente: ahora. (p. 12)

La identidad narrativa permite de esta forma aprehender aquella “temporalidad física” invisible y huidiza a través de nuestras historias, narraciones o mitos. Jean Grondin (2019), en su libro sobre el pensamiento de Paul Ricoeur, sintetiza el mencionado círculo de comprensión de la siguiente manera: “En un círculo hermenéutico fecundo, el tiempo y la narración se remiten el uno a la otra: el tiempo deviene tiempo humano cuando se articula de forma narrativa, y la narración tiene sentido en la medida en que dibuja los trazos de nuestra aventura temporal” (p. 62). De esta manera, el sentido que se transparenta a través de las mencionadas mediaciones permite el ejercicio hermenéutico de la comprensión de sí; comprensión de sí que genera una identidad a partir de la historia de nuestra propia vida y de nuestra comunidad. Se podría decir que interpretamos la vida desde su puesta en relato. Este paso a la cuestión de la identidad puede ser explicitado con el siguiente fragmento de *Tiempo y Narración III*.

El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa. El término “identidad” es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta ¿Quién ha hecho esta acción? ¿quién es su agente, su autor? (Ricoeur, 2009b, p. 997)

Ahora bien, en *Sí Mismo como Otro*, el concepto de identidad narrativa es retomado precisamente sobre el aspecto de la identidad. Si bien la temporalidad sigue siendo la base hermenéutica de este ejercicio, ahora el foco ya no radica tanto en la transposición temporal, sino en la distinción de las categorías de identidad del sí mismo. Es decir, se trabaja la identidad narrativa como un aporte a la constitución de sí. Desde la temporalidad como base para la fundamentación de la identidad personal, Ricoeur divide a la misma en dos categorías: la identidad *idem* y la identidad *ipse*.

La identidad *idem* [*sameness/Gleichheit*] remite a la identidad numérica en tanto unicidad y a la identidad cualitativa en tanto permanencia en el tiempo. Esta modalidad de identidad responde a la pregunta ¿qué soy? y está delimitada fundamentalmente por el carácter. Por otro lado, la identidad *ipse* [*selfhood/Selbstheit*] se consolida sobre todo a partir de una auto-designación histórica de sí. Es la presencia de alguien “en persona”. En este

sentido, la ipseidad responde a la pregunta ¿Quién soy? y se configura desde la idea de la promesa, es decir, la fidelidad a la palabra dada.

De esta manera, son configurados dos tipos de permanencia en el tiempo. En el carácter, la distinción entre mismidad e ipseidad está oculta. Hay un recubrimiento del *ipse* por el *idem*, pero verdaderamente el carácter es –tal como nos dice Ricoeur– el “qué” del “quién”. En la promesa, por otro lado, la distinción entre *ipse* e *idem* es absoluta. Es un tipo de permanencia en el tiempo diametralmente opuesta a la del carácter. La promesa, es decir, la palabra mantenida, “expresa^[1] un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino, únicamente, en la del ¿quién?” (Ricoeur, 2006, p. 118). Aquí prima el mantenimiento de sí [*Selbständigkeit*] por sobre cualquier tipo de permanencia sustancial. Existe un “desafío” al tiempo desde el sí mismo, hay una decisión deliberada del sí por sostenerse. Sobre esta modalidad de desafío al tiempo, Ricoeur (2006) nos dice: “aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, «me mantendré»” (p. 119).

La identidad narrativa tiene la función de mediación entre ambas modalidades de permanencia en el tiempo. La dialéctica entre identidad *ipse* e identidad *idem* se vitaliza por esta instancia de mediación. La costumbre, elemento fundamental del carácter en Ricoeur, proporciona una historia al carácter; sin embargo, esta historia suele estar siempre sedimentada, recubriendo el mismo sentido de esa temporalidad precedente. La narración puede transparentar y movilizar esa sedimentación otorgándole un sentido. Dentro de la misma dialéctica, la identidad narrativa suscita la ampliación del campo práctico de la acción del ser humano, por un lado, y por el otro, proporciona una serie de anticipaciones éticas. En este sentido, las variaciones imaginativas que la narración permite abren el campo posible de sentido, tanto desde el punto de vista descriptivo (teoría de la acción), como desde el punto de vista prescriptivo (teoría ética).

Finalmente es necesario mencionar el arco hermenéutico que otorga la narratividad a través de la idea de *triple mimesis*. Volviendo a *Tiempo y Narración I*, Ricoeur, apoyándose en Aristóteles y su concepto de mimesis, divide el arco de la narratividad en tres fases. La primera fase es la denominada «prefiguración» narrativa (Mimesis I). La prefiguración es el ámbito de pre-comprensión desde el cual se configura la forma literaria. Ricoeur (2009a) nos dice que cualquier composición de una trama primero “se enraíza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal” (p. 116). La segunda fase o «configuración» literaria (Mimesis II) es la que

comprende la liberación del ámbito pre-comprensivo de la vida ordinaria y se constituye en el acto configurador de la trama o mito. La tercera fase, es la «refiguración» narrativa (Mímesis III). Esta fase es la fase de apropiación del lector. El lector recibe el sentido de la trama literaria y se apropia del mundo que ella abre. Un mundo nuevo para habitar que es sobre todo una ampliación de horizontes y de significaciones.

3. Modalidades de afectación espacio-temporales provocadas por la técnica

3. 1. El *Dasein* y la im-posición [*Das Gestell*]⁴

La problematización filosófica respecto a los cambios que acarrea el desarrollo tecnológico y el conocimiento científico es una constante de nuestra época. En el caso de Heidegger, dicha problematización transcurre desde un maniqueísmo profundo ante la técnica, en la que ve la causa de todos nuestros problemas [*Maschinentchnik*], hasta ver en la técnica una destinación más del Ser [*Das Gestell*]. Esta última interpretación, además de no ser maniquea y reconocerle a la técnica una benignidad relativa, le otorga una determinada potencialidad de expiación si se quiere, en la figura de la cuaternidad [*Das Geviert*]. Pero precisamente, ese es uno de los problemas de la comprensión heideggeriana respecto de la técnica. Heidegger no entiende a la técnica simplemente como un medio más del hacer humano, de cierta forma, nosotros estaríamos “condenados” a su im-posición. Solo cabría “afinar el oído” ante su esencial misterio, para poder vivir apropiadamente en lo técnico, o más bien, junto a lo técnico. Precisamente dos de los caminos para conseguir esta vivencia apropiada son el des-asimiento [*Gelassenheit*] y el habitar genuino que genera arraigo.

La relación esencial con la morada es solamente uno de los ámbitos que se ven afectados por los cambios incesantes de la civilización tecnológica. Esta relación, quizás más obvia y patente en épocas no tan aceleradas como la nuestra, se ha vuelto problemática e incluso irrelevante. Se piensa la morada como mero alojamiento u ocupación; un comportamiento más del hacer humano junto con otros muchos comportamientos. Ese hecho fáctico, se debe a la misma pertenencia al mundo en el que vivimos; mundo en sentido no

⁴ El concepto heideggeriano *Das Gestell*, es traducido al castellano de diversas maneras, dependiendo del contexto de utilización: im-posición, engranaje, lo dis-puesto, posición-total, dispositivo, in-stalación, estructura de emplazamiento, disposición.

solamente óptico, sino fundamentalmente en sentido *existenciarlo*. Ahora bien, en «...poéticamente habita el hombre», Heidegger nos llama a no confundir la idea de habitar con la idea de “tener un alojamiento”. Nuestra civilización tecnológica ha deshumanizado en gran medida aquello que podríamos denominar morada. La aceleración de nuestra manera de existir hace casi imposible mantener cualquier relación con ese espacio originario. Solo “ocupamos” ese espacio para pernoctar y, en el mejor de los casos, ese espacio es utilizado para cumplir esporádicas funciones de placer y ocio.

En este punto, cabría preguntarse en qué consistiría el mundo para nosotros. Al respecto, Heidegger nos dice lo siguiente: “Lo que hoy significa para nosotros mundo es la inmensa maraña de un aparataje tecnológico de información que se ha colocado delante de la naturaleza, ocupando su puesto, cuyo funcionamiento sólo resulta accesible y dirigible ya por medio del cálculo” (Heidegger, como se citó en Mujica, 2015, p. 27). Dentro de la *Gestell*, que es la representación objetivante llevada a la máxima expresión, el hombre moderno “está en la realidad” de una manera exclusivamente técnica y además toda libre apertura se clausura y, por ende, se limita a dicho ámbito de *im-posición*. Es así, que para Heidegger (2017) “el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar [*Herausfordern*] que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas [*herausgefördert*] y acumuladas” (p. 81).

Esta “sustracción de mundo” se refleja con toda su patencia sobre todo en las urbes. La medianía [*Durchschnittlichkeit*] de esta forma de no-habitar está caracterizada por una serie de elementos que se pueden sintetizar en un efecto de “compresión existencial” que acentúa la absorción en el Uno [*das Man*]. La gran mayoría de los seres humanos se aloja en cubículos donde no existe ningún cobijo de espacio vivencial propio. Para pensadores como Otto Bollnow, el hombre de la civilización tecnológica puede ser caracterizado como “hombre sin casa”. En este sentido, para Bollnow (1966) “el hombre carece de morada en cuanto ha perdido el amparo de una casa que lo proteja y está expuesto, sin defensa alguna, a las calamidades del tiempo y del destino” (p. 11). Dentro de esta concepción, la morada no consiste fundamentalmente en un espacio de protección contra el espacio exterior. Sobre todo, la morada se constituye en un espacio donde el interior de su morador se ve reflejado. Dicha relación, está anulada en gran medida por la manera de no-habitar de nuestra era tecnológica. Nuestros “alojamientos” ya no son espacios de aperturidad, solo son extensiones geométricas de ocupación utilitaria, un fondo disponible más, dentro de la estructura de imposición o engranaje [*das Gestell*]. En la *Gestell*, ya no hay siquiera objetos (el ente en tanto

que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista), solo hay *Bēstande* (el ente que está listo para el consumo). Las casas hoy, de esta forma, solo son otro tipo de entes para el consumo y el aprovechamiento.

La cercanía y la lejanía son solo algunos elementos que se ven afectados por este contexto y su acentuación por la pandemia del SARS-CoV-2. Si ya antes nuestras relaciones estaban en un proceso continuo de virtualización, la pandemia, en muchos casos, anuló el contacto directo y no mediado entre humanos. La familiaridad como referencia de la morada, muchas veces está ausente o difusa y ya no es un elemento de consolidación existencial sino todo lo contrario. Es decir, bajo esta lógica, el espacio [*Raum*] de la morada es inexistente, fundamentalmente porque no es un lugar [*Ort*], no hay nada que grave en torno de ella, solo es un espacio geométrico de ocupación. La noción heideggeriana de des-alejamiento [*Entfernung*] del *Dasein*, como se sabe, no remite a una distancia en cuanto extensión física y geométrica, sino remite a una manera de relacionarse con lo que aparece. Tal como afirma Heidegger (1997): "el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía" (p. 131). De esta forma, lo más lejano físicamente puede ser a su vez, lo más cercano para el *Dasein*, y viceversa.

La virtualización espacial en este preciso sentido genera una serie de cambios éticos, cognoscitivos y humanos en general. La invasión de lo público, la anulación del espacio propio de intimidad y la ausencia de relación directa con mi más propio espacio de morada, son algunos de los elementos constitutivos de la *auténtica penuria* del no habitar de la que habla Heidegger. Para el pensador alemán, el hombre no está en el espacio, de cierta manera el hombre *es* mientras hace "espacio". En *Construir, Habitar, Pensar* expresa: "No hay hombres y además *espacio*; pues, si yo digo 'un hombre' y pienso con esa palabra aquello que es de modo humano, esto es, que habita, entonces menciono yo con el nombre 'un hombre' ya la morada en lo cuadrante junto a las cosas" (Heidegger, 2017, p. 133). El ser humano moderno, ya no trama espacios, éstos le son impuestos por el cálculo y la técnica. Por ende, ya no puede habitar, es decir, no puede "ser" hombre. Esta sería la *penuria*.

3. 2. Las encrucijadas éticas del pensamiento científico tecnológico⁵

Como se mencionó con anterioridad, ante la im-posición de la técnica, Heidegger ofrece dos caminos de reapropiación: el desasimiento [*Gelassenheit*] y el habitar poético. Ambos caminos presentan vertientes muy ricas de profundización filosófica y sobre todo vivencial, sin embargo, gozan de cierta oscuridad. Su sentido polisémico, poético y casi místico, si bien entrega la esencia del pensar diferente (*meditante*) que Heidegger busca, cierran por otra parte, caminos de transición filosófica posible que permitan abrir canales de diálogo más objetivos con la misma técnica.

Es en este punto donde puede resultar de utilidad extrema, complementar los mencionados caminos heideggerianos, con críticas filosóficas más dialógicas con el pensamiento científico y tecnológico de nuestra época. Una de ellas es la reflexión filosófica de Paul Ricoeur al respecto. Sobre las transformaciones cualitativas en nuestra manera de comprender el habitar-en-el-mundo generadas por el desarrollo del pensamiento científico tecnológico, Ricoeur (1958) señala: "El hombre (...) *ha cambiado de actitud* en relación al mundo: no se contenta más con contemplar, mirar, admirar; él busca dominar y poseer. Lo ha hecho siempre, accesoriamente, secundariamente, para subsistir; lo hace ahora para existir, para ser hombre" (p. 28)⁶.

Esencialmente, la filosofía de Paul Ricoeur se caracteriza por la conciliación y es, por ende, contraria a todo fatalismo o maniqueísmo. Y es desde esa virtud, que Ricoeur analiza los grandes cambios en la acción humana que se dan en nuestra época debido a la omnipresencia del conocimiento científico-técnico. La identidad *ipse* como esfera de consolidación de la temporalidad es esencial para entender el foco crítico ricoeuriano. Las grandes transformaciones de nuestra era tecnológica dislocan nuestras referencias espacio-temporales. Y desde ese análisis, las posturas éticas de Ricoeur pretenden afianzar ámbitos de responsabilidad desde una sabiduría práctica de la vida. Esta postura dialógica con el conocimiento científico-técnico nos permitiría, tal como afirma Beatriz Contreras (2014):

La posibilidad de alcanzar un equilibrio, siempre inestable, en la relación del hombre con su entorno y con el resto de los seres vivos, la búsqueda de una vida con sentido

⁵ Es pertinente citar al transhumanismo como vertiente filosófica opuesta a las corrientes que ven en los avances tecnológicos un peligro inminente para la humanidad. El transhumanismo desde una vocación eminentemente técnica postula llevar a ésta última al máximo de su potencialidad. Su objetivo es transformar la misma condición humana, mediante el desarrollo tecnológico, con el fin de generar mejoras en las capacidades humanas, tanto a nivel físico como psicológico o intelectual. En este sentido, posturas como las de Nick Bostrom estarían en contramarcha de posturas como las de Heidegger, o el mismo Ricoeur.

⁶ Traducción de Beatriz Contreras Tasso en "Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur" (2014).

más allá del mero afán de dominio del medio y de la seducción del consumo, en suma, la expectativa de una realización humana más plena es un propósito indesligable de los procesos de desarrollo del conocimiento y de la vida. (p. 11)

La identidad en Ricoeur está determinada esencialmente por la temporalidad. A partir de ese fondo, se dinamizan los procesos dialécticos que analizamos con anterioridad: carácter-palabra dada y teoría de la acción-ética. Si en Heidegger, el foco de los cambios efectuados por la técnica estaba en su variante espacial, en Ricoeur, el foco se pondrá justamente en la variante temporal. Por cuestiones prácticas, esta modulación temporal de afectación será ejemplificada desde la variante de las ciencias de la vida. Específicamente, desde la capacidad que el ser humano ha adquirido para prolongar su existencia y trastornar la esencia de su propia mortalidad.

Las ciencias médicas actuales, cada día con mayor fuerza, estiran los límites de la mortalidad humana. Un tipo de “variación imaginativa” al respecto, incluso puede afirmar que eventualmente, la muerte como muerte puede ser superada. Cuando la muerte como fenómeno demarcador de temporalidad es modificado, sus efectos en la identidad humana individual y colectiva son patentes. El hecho de que Ricoeur no comparta la concepción heideggeriana del “ser para la muerte” [*Sein zum Tode*], no implica que no reconozca en la muerte, un factor esencial para la demarcación del tiempo vital. La alteración del tiempo vital –nos dice Ricoeur– “hiere el «sócalo vital» de la identidad personal” (1991, p. 275). Sobre esta variante específica de afectación temporal, Contreras (2014) nos dice lo siguiente:

La sabiduría propia de la espera de la vejez, el progresivo desapego a la vida, la preparación para la muerte, son experiencias humanas constitutivas de nuestra identidad más propia. La alteración artificial extrema de dicha base vital puede lesionarse al intervenir la velocidad de los procesos, enlenteciendo exageradamente el fin de la vida o postergando artificialmente el deterioro a través del control excesivo de los procesos naturales. (p. 18)

El control excesivo sobre el fenómeno de la muerte tiene efectos sobre nuestra memoria y nuestra proyección vital hacia el futuro. De cierta forma, se podría decir que fractura la temporalidad y la suspende en la indefinición. Nuestro “ser en el tiempo” es como una melodía marcada por su inherente temporalidad. Hay un presente, pero también hay una *retención* del pasado y una *protención* al futuro. Pero todo se percibe como unidad, no notas sueltas, sino una melodía. No presentes sueltos, sino una existencia con sentido. A este tipo de conciencia temporal, Husserl la denomina “profundidad o densidad del presente” (Husserl,

2012, p. 40). La muerte en gran medida configura ese sentido, o por lo menos debería hacerlo; su modificación por ende repercute en nuestra identidad a partir de esa concatenación temporal. En este sentido, Ricoeur (1999) se plantea hasta donde es lícito intervenir irreflexivamente sobre la existencia humana: "Si por la técnica, el hombre ha llegado a ser peligroso para el hombre, es en la medida en que él pone en peligro los grandes equilibrios cósmicos y biológicos que constituyen el sócalo vital de la humanidad del hombre. En breve, el hombre pone en peligro al hombre en tanto que viviente" (p. 305).

4. Dialéctica entre identidad narrativa y habitar poético en la morada

En "Arquitectura y Narratividad", Paul Ricoeur intenta asociar, por analogía, todo el entramado de su teoría narrativa al ámbito de la arquitectura. La finalidad es clara: meditar si la "memoria de las piedras" habla con la misma claridad que la "memoria de los textos". El registro de la arquitectura es eminentemente espacial; en este sentido, para realizar la relación antes mencionada, Ricoeur utiliza las reflexiones heideggerianas sobre el habitar [*Bauen-Wohnen*]. La *triple mimesis* ricoeuriana es aplicada a la "textualidad de las piedras" y su origen de dotación de sentido temporal es, de cierta manera, "especializado". Ahora bien, esta labor, y su foco en la temporalidad, es desarrollada por Ricoeur, sin prestarle tanta atención al específico sentido de espacialidad desarrollado por Heidegger en *Construir Habitar Pensar*. A la vez, Heidegger, en la conferencia antes aludida, parece no prestarle atención a la temporalidad constitutiva de todo habitar. Este ensayo pretende justamente complementar de manera teórica esa labor. Sin pretender homologar a la perfección las reflexiones de ambos pensadores, la intención es generar un juego dialéctico entre el habitar poético heideggeriano y la identidad narrativa ricoeuriana con la finalidad de develar su mutua correspondencia y co-potenciación.

A diferencia de Heidegger, Ricoeur (2002) habla de un "doble arraigo" espacio-temporal. Por un lado, el *tiempo del relato* "se despliega en el punto de ruptura y sutura entre el tiempo físico y el tiempo psíquico" (p. 12). Por el otro, el *espacio construido* es "una especie de mezcla entre lugares de vida, que envuelven al cuerpo viviente, y un espacio geométrico en tres dimensiones en el que todos los puntos pueden pertenecer a cualquier lugar" (p. 13). Ahora bien, como se expuso en el primer subtítulo de este ensayo, la espacialidad en Heidegger tiene un sentido muy particular. Para Heidegger un espacio construido debe ser

antes espaciado por un lugar [*Ort*]. Heidegger (2017) afirma: “el construir erige lugares, que *espacian* un paraje a *lo cuadrante*” (p.134 / GA 7, p. 161). Aquí el espacio no se comprende como *extensio* o *spatium*, sino como el ámbito del habitar esencialmente pensado. Al respecto Heidegger (2017) nos dice: “El vínculo del hombre con lugares y, por medio de lugares, con espacios, estriba en el habitar. La relación de hombre y espacio no es otra cosa que el habitar esencialmente pensado” (p.134 / GA 7, p. 161). De esta manera, vemos que en Heidegger existe un “arraigo espacial” desde el mismo habitar entendido en sentido esencial. A diferencia del *doble arraigo* ricoeuriano, el “tiempo físico” y el *spatium* están ausentes de la modalidad de arraigo heideggeriana.

Ahora bien, con el fin de desarrollar ese doble arraigo, Ricoeur aplica las categorías de su teoría narrativa al ámbito de la arquitectura. De esta forma, “la arquitectura sería para el espacio lo que el relato es para el tiempo, es decir, una operación «configuradora»; un paralelismo entre, por un lado, el acto de construir, es decir, edificar en el espacio, y, por otro lado, el acto de narrar, disponer la trama en el tiempo” (2002, p. 11). Para ello aplica su triple teoría de la mimesis al acto de construir como operación configuradora. En la «prefiguración», que como vimos es un ámbito de “precomprensión”, el lazo entre tiempo y espacio se da desde la misma relación del habitar y construir. Es decir, que, en esta etapa, tal como lo hace Heidegger, se debe pensar el construir como habitar. Si, por un lado, el mundo de la vida [*Lebenswelt*] nos demarca una precomprensión espacial para construir-habitar, la prefiguración narrativa siempre se desarrolla en algún “espacio de vida”. En un relato existen desplazamientos, espacios donde se demarcan los acontecimientos, etc. En la «configuración», por otro lado, ya es visible el despliegue del construir en sí mismo. En la configuración narrativa “el acto de narrar se libera del contexto de la vida cotidiana y penetra en el campo de la literatura” (Ricoeur, 2002, p. 17). De la misma forma, las etapas del acto configurador narrativo, es decir, la puesta-en-intriga, la inteligibilidad y la intertextualidad, pueden aplicarse al ámbito espacial de la arquitectura. En palabras de Ricoeur (2002), se puede decir que “esta «configuración» del tiempo por parte del relato literario es una buena guía para interpretar la «configuración» del espacio por el proyecto arquitectural” (p. 20). Finalmente, en la «re-figuración» se llega a la primacía del habitar en sentido más propio, donde el lector se asocia al habitante. En este punto, es donde se puede observar la máxima fusión entre la idea de tiempo narrado y espacio construido. En el acto de leer –nos dice Ricoeur (2002)– “el texto despliega su capacidad de alumbrar o aclarar la vida del lector” (p. 26); tiene el poder no sólo de descubrir, revelar lo oculto, sino también de transformar el

sentido que el texto lleva más allá de sí mismo. Aquí, propiamente se habita en su sentido más fundamental.

En Ricoeur, la fusión espacio-temporal se da a partir de la siguiente secuencia: 1º Habitar-construir, 2º Construir, 3º Habitar. En Heidegger vemos, que el “espaciar” se funda desde la instauración de un lugar [*Ort*] y desde ese espacio surge el habitar. Ahora bien, Heidegger nos dice que el habitar en sentido originario implica un construir como erigir [*Errichten*] y un construir como abrigar y cuidar [*hegen und pflegen*]. Precisamente, estos elementos pueden complementar al “cuidado” del espacio-tiempo habitable no tematizado por Ricoeur. Ricoeur (2002) nos dice que “la fuerza del modelo de lectura es lo bastante grande como para revalorizar el acto de habitar” (p. 27). Pues bien, el habitar poético heideggeriano, desde el espacio, puede aportar a ese ejercicio de revalorización desde la temporalidad de sentido otorgada por la narración.

En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger (2010) nos dice que habitar poéticamente significa “estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia de las cosas” (p. 117). El ser humano habita cuando se mantiene junto a las cosas. El término cosa [*das Ding*] en Heidegger no implica ningún sentido peyorativo, al contrario, absorbe en él la esencia del habitar genuino. Un ente adquiere el rango de cosa cuando reúne al ser entendido como lo cuadrante o la cuaternidad [*Das Geviert*]: Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. De esta manera, en este tipo de habitar, las *cosas* encierran en sí mismas de una manera imbricada y simbiótica los cuatro factores de la cuaternidad. Estar ante una cosa, en este sentido, no es, por tanto, un desocultar provocante o dominador; por el contrario, es un estar ante algo abierto en su “serencia”. Sobre la cuaternidad Heidegger (2017) expresa lo siguiente:

Los mortales habitan en cuanto salvan la Tierra; tomada la palabra salvar en el viejo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia. Salvar a la Tierra es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la Tierra no domina a la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde solo hay un paso hasta la explotación sin límites. (pp.128-129)

Los mortales habitan en cuanto acogen al Cielo en cuanto Cielo. Dejan su curso al Sol y a la Luna, su ruta a las Estrellas, a las estaciones del año su bendecir y su inclemencia, no convierten la noche en día y el día en fatiga llena de ajetreos.

Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. No se hacen sus dioses y no practican el culto de ídolos. En la desgracia esperan aún la gracia retraída.

Los mortales habitan en cuanto que, a su propia esencia, que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Los mortales guiados hacia la esencia de la muerte no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta en entenebrece el habitar por medio de un ciego poner la vista en el fin.

5. Conclusiones

En *Construir Habitar Pensar*, Heidegger (2017) se cuestiona lo siguiente: ¿qué, si el desarraigo del hombre consistiera en que el hombre aún no medita, en absoluto, la propia penuria del habitar en cuanto penuria? Pues bien, el habitar poético es un llamado a despertar de esa penuria, un camino hacia el cuidado de la existencia dentro de la cuaternidad. La comprensión de sí desde la identidad narrativa, por otro lado, tiende a consolidar ese camino y a repotenciarlo. Heidegger piensa el habitar desde la ordenación espaciante [*Einräumen*] a partir de un lugar [*Ort*]. En esta concepción, la temporalidad no está tematizada. Pues bien, el tiempo, desde su “puesta en configuración” narrativa desarrollada por Ricoeur, complementaría esta ausencia. Dicho de otro modo, se trata de entrecruzar y fundir tiempo y espacio a través de los actos de narrar y construir, obteniendo de esta forma el arraigo buscado por Heidegger o el doble arraigo tematizado por Ricoeur. Todo esto con la finalidad de habitar de una manera más propia el mundo y tener, a partir de dicha transparencia [*Durchsichtigkeit*] existencial, la fortaleza para interpretar y/o resistirse a la aceleración insensata que, junto con la técnica, se abate sobre el planeta y sobre nuestro habitar.

6. Referencias

- Bollnow, O. F. (1966). El hombre y su casa. *La Torre*, (54), 11-24.
- Contreras Tasso, B. (2014). Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur. *Veritas*, (30), 9-27.
- Han, B. (2015b). *Filosofía del Budismo Zen*. Herder.
- Heidegger, M. (1977). *GA 2. Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann.
- _____, (1997). *Ser y Tiempo*. Universitaria.
- _____, (2000). *GA 7. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann.
- _____, (2010). *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- _____, (2017). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Universitaria.
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*. Herder.
- Grondin J. (2019). *Paul Ricoeur*. Herder.
- Mujica, H. (2015). *La palabra inicial*. Universidad de Valparaíso.
- Ricoeur, P. (1958). L'aventure technique et son horizon interplanétaire. *Christianisme social*, (66), 20-33.
- _____, (1991). Postface au Temps de la responsabilité. En *P. Ricoeur Lectures 1* (pp. 271-294). Seuil.
- _____, (1999) *Lectures 2*. Paris: Seuil
- _____, (2002). Arquitectura y narratividad. *Dossier*, 9-29.
- _____, (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- _____, (2009a). *Tiempo y Narración I*. Siglo XXI.
- _____, (2009b). *Tiempo y Narración III*. Siglo XXI.
- Rilke, R. M. (2001). *Las elegías de Duino y otros poemas*. Universitaria.