

Néstor A. Corona

Pensar después de la metafísica

Psicoanálisis, hermenéutica, existencia



(prometeo)
libros

PENSAR DESPUÉS DE LA METAFÍSICA

Néstor A. Corona

**Pensar después
de la metafísica**
Psicoanálisis, hermenéutica,
existencia

prometeo
libros

Corona, Néstor A.

Pensar después de la metafísica : psicoanálisis, hermenéutica, existencia . - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2013.

380 p. ; 15x215 cm.

ISBN 978-987-574-575-9

1. Filosofía. 2. Psicoanálisis. 3. Hermenéutica. I. Título.
CDD 121.686

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin

Corrección: Gervasio Espinosa

Armado: José Espinosa

Supervisión general: Ezequiel Bramajo

© De esta edición, Prometeo Libros, 2013

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadiez.com

www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4696

Índice

Presentación	11
Prólogo	13
I. El psicoanálisis de Freud en la hermenéutica de Paul Ricoeur	23
II. La lectura Ricoeuriana de Freud sobre la cuestión del Sujeto	69
III. El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo	101
IV. <i>Verdad y Método</i> . Gadamer, Heidegger, Ricoeur	149
V. Lectura de Heidegger. El cuerpo humano en los Zollikoner Seminare	189
VI. La cuestión del fundamento: dos pasos del pensar del ser	231
VII. La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía	249
VIII. Trascendencia del hombre, trascendencia de Dios. Una lectura posible de Heidegger	287
IX. Lógica y vida de fe; reflexiones con P. J. Labarrière	319

A mi esposa Eva,
a mis hijos Pablo y Laura,
a mis nietas Julieta y Florencia.

Presentación

El volumen de lecturas que aquí se presenta reúne, en su mayor parte, escritos aparecidos en distintas publicaciones en distintas fechas. Por ello, algunas cuestiones particulares resultan reiteradas; sin embargo, no se ha querido evitar tal reiteración en razón de que, en cada caso, el lector podrá apreciar diferencias en la concepción o en la expresión que, deliberadamente, se ha querido que aparezcan como confesada evolución de pensamiento. Se trata entonces de un camino de pensamiento —con avances, pausas y retrocesos— que no se considera terminado ni mucho menos “verdadero” sin más en sus afirmaciones.

Las reiteraciones o la continuidad-discontinuidad se hallarán en especial en temas heideggerianos y, en menor medida, en los escritos sobre Paul Ricoeur y en las referencias, en otros escritos, a su pensamiento.

El orden de los trabajos en el volumen responde a la lógica que intenta proceder de lo más “inmediato” a lo más profundo y abarcador.

Decir “pensar después de la metafísica” significa advertirse uno mismo como el momento lúcido del movimiento incesante del originario e integral acontecimiento “cosa”-afección/pensamiento-lenguaje en su progresar siempre “más allá” de sus propias figuras históricas, y ello desde sus momentos más básicos hasta sus siempre provisionales, altas, o mejor, profundas fronteras, rompiendo así constantemente toda cristalización y todo eventual sistema integral de objetos pretendidamente último e inmovible. Así, por ejemplo, en este escrito, desde lo básico primordial ofrecido por el psicoanálisis y su hermenéutica y por la hermenéutica de textos literarios, hasta el acceso, desde allí, a

la siempre novedosa existencia entendida en sí misma -otro nombre, con acentuación de lo humano, del acontecimiento originario-, afectada y así atraída radicalmente, en diversas formas, imaginativa y conceptualmente, en permanente circularidad o mutuo requerirse, por un delicado Polo finalmente inaferrable en su serena ambigüedad, y por ello él mismo, a su modo, en misterioso movimiento en su acontecer con el afecto/pensamiento y lenguaje humanos.

Lo que queda así dicho es en verdad un cierto metadiscurso respecto de lo dicho explícitamente en las reflexiones de este libro, lo que llevaría entonces "más allá" de esas reflexiones que se dan después de la metafísica —realizadas en el texto en compañía de distintos autores—. Pero ello debería, precisamente, dar lugar ya a otro escrito "después" del que aquí se presenta.

Este texto ha sido posible por la colaboración, en ideas y en su "armado", de quien generosamente también escribe su prólogo. Reciba él el agradecimiento del autor.

Néstor A. Corona

Prólogo

El siglo XX ha sido testigo de innumerables transformaciones: sociales, políticas, religiosas, culturales y científicas, cuyo efecto más profundo ha sido posibilitar una nueva configuración de la geografía espiritual de los tiempos actuales, entendiendo por ello el conjunto de creencias, costumbres y valores de la cultura de una época. Las guerras mundiales, la tecnología, la multiculturalidad, los sistemas políticos, las reformas religiosas y otras tantas nuevas formas de relación del individuo consigo mismo y con lo otro, han dejado su huella imborrable en la actual configuración del mundo espiritual humano. Cada una de tales transformaciones trajo consigo, en mayor o menor medida, de manera explícita o no, la posibilidad de comprender las cosas y la realidad de la existencia de un modo distinto, desacostumbrado y, en ese sentido, constituyó una crisis, es decir, una ruptura en los modos habituales de interpretar la realidad de la vida.

Sin embargo, la principal y más profunda de todas las transformaciones —de todas la crisis— que ha experimentado el hombre de los últimos tiempos —aún no avizorada por todos, pero anunciada, sin embargo, por las más altas voces del siglo— es aquella que, precisamente, viene posibilitada por lo que deja a la vista la convergencia de todas estas transformaciones en el espíritu humano. Ella no resulta de algún fenómeno humano observable empíricamente, como por ejemplo, el surgimiento de nuevas estructuras sociales y formas políticas o, innovaciones tecnológicas que modifiquen el modo de la comunicación humana o incluso, por alguna reforma religiosa que modifique sustancialmente sus preceptos, sino que, antes bien, el mayor acontecimiento

de los últimos tiempos posee una raíz más honda: emerge silencioso y de modo casi imperceptible a través de las grietas de los vertiginosos cambios, para dejar al descubierto la precariedad de los principios y los valores que constituyen y sostienen las distintas formas de relación del hombre consigo mismo y con lo otro distinto de él, particularmente lo sagrado.

En esta nueva época y por primera vez en la historia aparecen cuestionados, desde su origen, los principios y valores constitutivos de toda institución humana, ya sean de carácter social, político, religioso, cultural o científico; y en virtud de ello se hace inevitable el desmoronamiento conceptual del orden establecido. Son los valores y principios que a lo largo de los siglos tutelaron la vida de los hombres y que, en el tiempo presente, muestran su valor relativo. Todo aquello instituido que medió y fundó la relación que el hombre desarrolla consigo mismo y con los otros y lo otro, pareciera hoy haber perdido su significación absoluta.

El orden del mundo, otrora jerárquicamente interpretado, junto con las instituciones que debían colaborar para llevarlo a su más alta expresión posible, ha quedado sumido en el desorden y resignificado —habrá que ver de qué modo— gracias al efecto provocado por el corrimiento de su lugar “establecido” de las cosas y lo que no es cosa, interpretado como lo más alto y digno.

Es un inmenso acontecimiento que ha dejado un vacío evidente y ha impactado radicalmente en el espíritu humano, principalmente afectando de manera irrevocable su mirada sobre las cosas y sobre sí mismo, posibilitando de ese modo que salga a la escena una nueva e inusitada imagen del mundo y abriendo, también, un nuevo capítulo en la historia del pensamiento en general y, en particular de la filosofía, como encargada de llevar a la lucidez los profundos misterios del habitar humano.

Ésta es, sin dudas, la mayor de las transformaciones habidas, de consecuencias aún difíciles de vislumbrar en su total alcance.

Pero además de ello, este dramático descubrimiento de la precariedad de lo que en otro tiempo abrigó de sentido a la realidad humana, ha

tenido un efecto devastador sobre el modo en que el hombre moderno percibe la realidad del mundo: el mundo es percibido ahora desprovisto de significación y sentido. La vida construida y montada sobre los destellos del ser, esto es, sobre los principios sólidos deducidos de alguna última realidad inmóvil, pero que ahora revelan un origen menos alto, provoca un atroz desencanto, es advertida como una mera quimera surgida de la imaginación mítica-filosófica-religiosa.

El final del siglo y el inicio del nuevo representan, según esto, un especial momento de la historia humana, transido por la crisis de los absolutos, en el cual, ya desde sus albores, se manifiesta la desventura del conocimiento filosófico y científico en su anhelo por descubrir un “modelo geométrico” del universo espiritual del hombre, desde donde interpretar y proyectar su estar en el mundo. Un tiempo de declinación de toda estructura sólida de pensamiento que pone de relieve la fragilidad de la razón humana para alcanzar certezas incuestionables —y sobre la base de ellas construir el edificio del conocimiento-instituciones— y que, consecuentemente, deja al desnudo el andamiaje conceptual construido a lo largo de los siglos para justificar un modelo ideal de pensar la realidad humana en su habérselas con las cosas y consigo misma y lo que está por encima de él, aunque no sin él.

Desde aquel “fatídico” 1882 cuando fuera por primera vez pronunciada la sentencia “Dios ha muerto” con la que hizo así su aparición explícita el nihilismo, todo se ha desmoronado abruptamente. La vida construida desde las alturas del pensamiento ha sido descubierta y asida en su “engaño”. A partir de ese momento, entonces, todo ha quedado suspendido y postergado a la única labor humana posible: su propia “construcción” sobre el vacío angustiante que ha dejado semejante explosión.

Se podría decir, entonces, que el suceso de la muerte de Dios, anunciado —según fuera expresado por algunos pensadores— en defensa de la vida ahogada por los principios metafísicos que cimentaron la convivencia del hombre y el mundo, sitúa al hombre en el desierto de la desprotección y obliga al pensamiento, por ello mismo, a explorar, a través de un océano infinito, regiones inexploradas para develar allí las desconocidas melodías que permitan una nueva interpretación de

la vida; o, mejor dicho, una interpretación de la vida más ajustada a la realidad de la verdadera vida y alejada de lo que hasta ahora fuera interpretado, desde los grandes relatos, como vida. Pero ahora, con plena conciencia de que el saber ya no encuentra la necesidad de llegar a las causas últimas, sino que reconoce la ausencia explícita del fundamento, en el sentido de fundamentos metafísicos.

Entonces, el nihilismo¹ actual, con su rostro “desesperanzador” y radical ausencia, pareciera representar con mayor exactitud este nuevo mundo que, con invisibles trazos se fuera presentando, especialmente durante la primer década del siglo XXI, surgida de los escombros del mundo espiritual construido por los grandes relatos filosóficos y religiosos de la antigüedad que fundaban las instituciones y así orientaban la vida concreta de los hombres.

Así, el universo entero, en este nuevo escenario del mundo, ha sido desanclado del lugar seguro de las categorías metafísicas con sus fundamentos objetivos. Idea ésta que fuera largamente aceptada y promovida, incluso, por corrientes filosóficas que se presentaban a sí mismas como expresiones críticas del pensamiento filosófico clásico, como es el caso de algunas escuelas filosóficas que reemplazaron las verdades eternas, más allá de este mundo, defendidas por la metafísica, por las “verdades fijas e incondicionadas” del saber científico positivo.

En las expresiones y aspiraciones profundas del actual habitar humano se revela esta dramática presencia-ausencia del nihilismo —como fuera profetizado por Nietzsche—, y que puede ser celebrada como la promesa de una nueva libertad posibilitada por la imposibilidad de todo horizonte metafísico. Esto significa que “*el ámbito de lo suprasensible, que es en sí, ya no se encuentra sobre los hombres a modo de luz normativa*”², o dicho de otro modo, que al hacer el nihilismo patente la ausencia del mundo metafísico “verdadero”, este mundo “aparente”, “mezquino”, “pasajero” y “engañador” aparece como nunca antes, despejado para la invención.

¹ El concepto nihilismo es entendido aquí en la significación filosófica propuesta por Nietzsche y continuada, aunque con algunas diferencias, por Heidegger.

² Heidegger, M. *Caminos de bosque*. La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Alianza, Madrid, 1998, p 194.

¿Quizás en mayor cercanía con la verdadera vida que emerge entre las fisuras de los escombros dispersos?

El nihilismo, entonces, se ha colado por los poros de toda expresión humana para transformarla decisivamente. Así, parecería haber un antes y un después de esta fatal llegada. Toda manera de pensar, sentir y obrar pareciera hoy llevar en sí una carga nihilista, cuya presencia inquietante deja de manifiesto la disolución de los principios milenarios que rigieron la vida desde el inicio del pensamiento filosófico metafísico. La noción de sentido elaborada mediante la conceptualización filosófica que, en un tiempo lejano —aunque no tan lejano— propuso las condiciones para la vida yace caída, y pareciera por ello, hundirse la vida en la profundidad de la noche y sucumbir ante el abismal avance del “helado frío”. Aún hoy sigue encendida la lámpara del loco a plena luz del día buscando el Sol extraviado.

Baste con observar el campo del arte y la filosofía para advertir el influjo extraordinario que el cambio en el modo de interpretar el mundo ha tenido sobre la vida de los hombres, hasta el punto de penetrar y transformar las distintas manifestaciones de la cultura. Cierta literatura y parte del pensamiento filosófico actual, en sus distintas expresiones, reconocen su origen en una visión del mundo olvidada de los designios de alguna última y suprema realidad o, como diría Heidegger al interpretar el significado de la frase “la muerte de Dios”: en una visión de la realidad desprovista de toda “idealidad trascendente”.

El cielo arriba con su fuerza determinante se disuelve hoy en los entresijos del pensamiento nuevo, nacido de la tragedia humana de intentar entender y explicar su estar en el mundo desde las rígidas formas del pensar metafísico. Con todo, el mundo hoy aparece más liviano, como acontecimiento, como juego inocente. Las formas y esencias fijas, ya transmundanas, ya racionales, se desarman en los enigmáticos intersticios de la vida para dar lugar a un paisaje incierto y agobiante, pero con un ligero y suave tono de verdadera esperanza. Al final del oscuro camino del vacío pareciera vislumbrarse una pequeña salida hacia lo verdaderamente más que humano, oprimido otrora por las sólidas estructuras conceptuales del saber científico filosófico-teológico.

Existió un tiempo, sin embargo, en el que el hombre se dejó amparar por un horizonte metafísico, cuyo sentido primero era interpretado como sol orientador de la escena humana hacia la plenitud de su naturaleza. Este horizonte numinoso y donador de sentido, parecía brindarle al hombre la posibilidad de acceder a una comprensión plena de su propia existencia descubriéndose integrado a un plan trascendente. Hoy aquello resuena en la mentalidad moderna como una ilusión necesaria para no sucumbir en la desesperación trágica. El hombre de hoy no vive bajo algún amparo, ni reconoce un horizonte propio de protección y sustento desde el cual descubrir alguna orientación para vivir.

Entonces surgen en el pensamiento actual aquellos interrogantes que alguna vez fueron entonados a viva voz en una plaza imaginaria y que muestran con total crudeza la angustia de la separación y, finalmente, de la ruptura:

Pero ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío?"³

Pero desde este grito desahuciado de la humanidad, lanzado a los cuatro vientos de una existencia vacía, es posible vislumbrar, sin embargo, un anhelo enraizado en la profundidad del corazón humano: ¿Acaso esta lejanía del hombre con lo otro interpretado a lo largo de la historia como lo posibilitante significa, sin más, inapetencia por encontrar aquello que le pudiera otorgar alguna significación a la vida?

Desvinculado de toda noción metafísica que lo confirmaba en su existencia, pareciera, sin embargo, el desgarrado corazón humano, anhelar nostálgicamente una superioridad no-superior cercana y amigable a quien confiar, al menos, su desesperanza.

El resurgimiento de la espiritualidad volcada hacia una experiencia de infinito, sobre todo, a partir de las expresiones estéticas pareciera marcar este anhelo. Pero no ya de una realidad suprema rectora del

³ Nietzsche, F. La gaya ciencia. SARPE, Madrid, 1984, n°125, pp. 109-110.

mundo, que obliga, sino de un amor infinitamente bajo, a la altura de los hombres, capaz de acompañar y comprender desde la profundidad del silencio la desventura del acontecer humano; aunque no solo capaz de acompañar la desventura: también, capaz de donar, en instantes sublimes, la serenidad embriagadora de saberse comprendido y amado.

Entonces, una posibilidad pareciera abrirse paso para el hombre que no encuentra esperanza en lo ya pensado y que por ello mismo se descubre vagando a la deriva en el devenir caótico y sin sentido del mundo. Pero, para abrir esa posibilidad distinta, para darle lugar a la nueva "creación", es preciso atravesar la oscuridad del vacío del mundo y de Dios, hurgar en los escombros de la realidad y quedar a la espera de que quizás alguna luz llegue a hacerse presente.

Se podría pensar incluso, con algunas expresiones filosóficas y teológicas contemporáneas, que el pensamiento y la existencia actual del hombre se hallan decepcionados del dios "construido" por la metafísica como garante último de todo principio de verdad que, lejos de mostrar cercanía y comprensión de lo humano más bajo, se erigió como luz normativa y orientadora de todo pensar y obrar, dejando, de ese modo, inhabilitadas infinitas otras formas de pensar y habitar. Si la verdad para pensar o para vivir debe necesariamente derivarse y asentarse en aquella lejana realidad suprema, entonces el aquí inmediato de la vida queda comprimido y cercenado en su posibilidad de movimientos y finalmente, en su variada e infinita riqueza.

Un dios, desde cuya soberana distancia y soledad esculpe el destino del mundo y de los hombres, es un dios alejado de la vida y del hombre de aquí abajo. Es un dios que le quita a la vida la espontaneidad de sus ritmos y contra ritmos que, en un vaivén incesante de sonidos, configura sentidos multiformes, siempre nuevos y distintos. Pareciera que este dios, entonces, el dios metafísico, no hablaría el lenguaje contradictorio, equívoco, impreciso, por momento confuso y perspectivístico de la vida, el lenguaje de los hombres de los tiempos del hoy, en el que la vida se muestra sin sus límites conceptuales objetivos. Quizás por esa razón el hombre actual se encuentre desilusionado de dios, pues éste ocupó el lugar de garante

de un imperativo moral y racional, como el juez que arbitra desde las alturas el obrar y el pensar humanos.

Como dice el Papa jubilado al encontrarse con Zaratustra: “¡Qué oigo!, Dijo entonces el Papa agudizando los oídos; ¡oh Zaratustra, con tal incredulidad eres tú más piadoso de lo que crees! Algún Dios presente en ti te ha convertido a tu ateísmo”⁴.

Entonces, si un dios no viviente pudo hacernos ateos, también un Dios, pero el Dios viviente y vivificante anhelado, es el que nos ha hecho negar a aquel dios, nos ha hecho felizmente ateos respecto de aquel dios.

Para develar ello, para descubrir la verdadera vida aplastada por los principios devenidos del Ser inmóvil y no viviente, identificado con Dios, y para desde allí vislumbrar lo más que humano que brumosamente se muestra, es necesario recorrer los insondables caminos del nihilismo. Aquellos que desde las profundidades de la ausencia forjan la transformación del espíritu humano necesaria para la aceptación auténtica de la vida.

El nihilismo, entonces, es el sendero inevitable que nos conduce a desocultar el auténtico rostro de la vida, seguramente más cercano al Dios viviente, del que da testimonio el hijo de un carpintero de Nazaret.

La realidad del nihilismo y del desmoronamiento conceptual de lo instituido es la atmósfera de la cual toma aire y respira el texto de Néstor Corona “*Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia*”. Es la trama existencial desde la cual emerge y a la cual escucha como la voz propia de la época.

Corona medita a lo largo de este texto partiendo de reconocer y asumir la radicalidad del desmoronamiento y el abandono debidos, precisamente, a la dificultad que surge para pensar la vida como tal, desde el pensamiento objetivante del saber metafísico. Saber éste cuya conceptualización y lenguaje no puede más que traicionar la riqueza del sentido. Es una modalidad de pensamiento en cuyo devenir se advierte la necesidad de clausurar otras formas de pensamiento y lenguajes.

⁴ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1999. p. 357.

En ese sentido, Néstor Corona apuesta a un modo de decir las cosas y el hombre, la vida, aceptando no interrumpir, en la medida de lo posible, su acontecer incesante, su flujo continuo, su estar en movimiento en el momento preciso de ser dicha. La mostración y la sugerencia surgen, entonces, ganan espacio, en el pensamiento de Corona, como modos posibles de la labor filosófica.

Desde este deseo de mostrar y decir la vida de un modo más cercano a ella, entabla Corona un diálogo con Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Labarrière y Freud en dirección a develar la existencia-vida oculta y olvidada detrás de la conceptualización de los meta-relatos filosófico, teológico y científico. Se trata de desarmar la rigidez estructural conceptual de un pensamiento “fuerte”, para así llegar, de la mano de la hermenéutica, la fenomenología y el psicoanálisis, al silencioso descampado de la vida, lugar de posible encuentro con algo más que humano.

En atención a esto, la palabra y, especialmente la palabra poética, como lugar de encuentro y mediación, adquiere en este texto un lugar preferencial. La palabra poética, habitada por la metáfora, es la voz que en su mostrar se deja tocar por la vida de un modo más penetrante que cualquier otra palabra, y sugiere la riqueza insondable de las cosas que, a la espera de nuevas aperturas, mantiene latente, tal vez, un sentido de la existencia que lentamente va dejándose descubrir y señala hacia lo más que humano, en un primer momento sin nombre, solo palpable en la experiencia religiosa del silencio y abajamiento.

El trabajo de Néstor Corona que el lector tiene en sus manos es comparable con la labor del orfebre que laboriosamente, con precisión y delicadeza, labra metales preciosos. Todo el texto constituye una pieza perfectamente tallada y articulada cuyo brillo comienza a resplandecer desde sus primeras líneas.

Por último, psicoanálisis, hermenéutica y existencia articulan en el pensamiento de Corona el lenguaje “filosófico” actual desde el cual resulta posible hacer lúcida la experiencia de la vida, para desde allí dar un paso hacia lo que se insinúa como más que humano.

I. El Psicoanálisis de Freud en la Filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur

1. El programa de la filosofía hermenéutica

Para comprender correctamente el sentido del encuentro del pensamiento de Ricoeur con el psicoanálisis de Freud es necesario tener en cuenta el marco general del programa filosófico de Ricoeur.

El pensamiento de Ricoeur se presenta como una filosofía hermenéutica. Que se trate aquí de una filosofía se muestra en el hecho de que este pensamiento intenta alcanzar una comprensión radical de lo que es. Así por ejemplo, este planteo ontológico puede advertirse ya en *La symbolique du mal*, aun cuando las ideas de esta obra se desarrollan en el contexto de una meditación acerca de la voluntad. Así, dice allí Ricoeur: “Apuesto a que comprenderé mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes si sigo la indicación del pensamiento simbólico”.¹

Y esta filosofía se muestra como hermenéutica en cuanto entiende que el sentido del hombre y de lo que es acontece ya y originariamente en distintos ámbitos de la existencia, y en cierto modo allí se muestra; y así, respecto de ello, el proceder filosófico constituye un paso segundo, posterior de aquella existencia, en el que aquel sentido debe ser traído a concepto y sistema.

La filosofía como despliegue ulterior de la existencia misma debe asumir aquel sentido y hacerlo explícito, y ello en un comprender que

¹ *La symbolique du mal*. Aubier. Ed. Montaigne, París. 1960. p. 330.

ha de pasar por las obras de la existencia humana, precisamente por aquellas obras que contienen aquel sentido sin conceptualizarlo.²

² Lo así brevemente dicho constituye solo una presentación muy amplia del programa del pensamiento de Ricoeur. Dentro de tal marco amplio se pueden distinguir diversas etapas. Una primera etapa se puede discernir en su *Philosophie de la volonté*, propiamente en su parte ya citada *La symbolique du Mal*. Allí, luego del análisis de cuatro tipos de mitos que hablan acerca del origen y del fin del mal —análisis que corresponde al nivel de una fenomenología—, presenta Ricoeur el programa de la filosofía hermenéutica aún por realizar, bajo el sugerente título —son palabras tomadas de Kant— “Le symbole donne pense” (Cfr. *Philosophie de la volonté*, tome I: *Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, Editions Montaigne. París. 1950; tome II; *Finitude et culpabilité*, 1ère. Partie: *L'homme faillible*, Aubier. Editions Montaigne, París. 1960; 2de Partie: *La symbolique du mal*, Aubier. Editions Montaigne, París. 1960). El programa filosófico se amplía luego en el libro sobre Freud, y ello tanto en lo que hace al material a analizar cuanto respecto del carácter propiamente hermenéutico de la investigación. Este carácter deviene ahora *conflictivo*, como se verá. Así entonces, el libro *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Éd. du Seuil, París, 1965) —en lo sucesivo se citara F— puede ser considerado como una segunda etapa del pensamiento hermenéutico de Ricoeur. Las dos obras mencionadas hasta aquí tienen algo en común: en ambas se analizan los símbolos, sin desarrollar las allí necesariamente presentes cuestiones lingüísticas y en general relativas al lenguaje, aún cuando tales cuestiones en distintos momentos se hacen presentes y son reconocidas. Los problemas del lenguaje como tales —pero siempre en vistas del proceder Hermenéutico— son tratados a partir de lo que puede llamarse una tercera etapa del pensamiento de Ricoeur. En tal etapa son entonces discutidas las cuestiones planteadas por el estructuralismo, por ejemplo en distintos trabajos contenidos en el libro *Le conflit des Interpretations. Essais d'herméneutique*. Éd. du Seuil, París. 1969 (se citará CI). Pero en esta etapa se ha de destacar sobre todo el estudio de la cuestión de la sobredeterminación de sentido del hablar metafórico, que surge en el poetizar y en los símbolos y mitos. En el importantísimo libro *La métaphore vive*. Éd. du Seuil, París. 1975, son analizados prácticamente todas las cuestiones y los más importantes autores de este ámbito temático. Pero sucede que la sobredeterminación de sentido se puede encontrar no solo en la frase metafórica (y no en la palabra aislada), que siempre es como un “poema en miniatura”. Creación de sentido —como también se puede decir— se puede encontrar también en los relatos, esto es en novelas, cuentos, relatos breves, piezas de teatro, etc. —y también en cierto sentido en la historia. La estructuración del sentido nuevo que surge en el mundo de las obras literarias es estudiada de modo exhaustivo en la obra *Temps et récit* (Tres tomos. Éd. du Seuil, París, 1983. 1984. 1985). A esta temática corresponden también algunos importantes trabajos contenidos en el libro *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éd. du Seuil, París. 1990. Todo esto se hallaría en la cuarta etapa del desarrollo del pensamiento de Ricoeur. La comprensión de un texto literario y también de un texto bíblico siempre es, según Ricoeur, el entrecruzamiento del horizonte o mundo del texto y del mundo del lector; y allí se puede hablar, así, de un “se comprendre devant le texte”. Pero esto es al mismo tiempo un “devenir otro según la guía del texto” un devenir otro como sí mismo. Este problema del devenir otro en el permanecer como sí mismo constituye la problemática del libro que se titula precisamente *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, París, 1990. Sobre el concepto de hermenéutica en Ricoeur, puede consultarse N. A. Corona, “El concepto de hermenéutica en P. Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo”, incluido en este

Se podrá comprender adecuadamente el sentido y el alcance total del emprendimiento del diálogo con Freud, si se lo ve desde lo dicho por Ricoeur a modo de programa en las últimas páginas de *La symbolique du mal*.³ En ese escrito Ricoeur intenta comprender el sentido del mal moral en su originaria confesión en la conciencia religiosa. Y así, entonces, le parece conforme a tal fin leer aquellos mitos en los que la experiencia del mal llega al lenguaje. Pero, precisamente tal lenguaje se le muestra como lenguaje simbólico. Consciente de ello, Ricoeur expone en las primeras páginas de *La symbolique du mal* las líneas fundamentales de una “criteriología del símbolo”, cuyos puntos más importantes pueden ser sintetizados así: a) la experiencia religiosa del mal solo nos es accesible en el lenguaje que la confiesa; b) este lenguaje es simbólico; c) en el lenguaje simbólico, el sentido literal de las expresiones transita hacia un ulterior sentido; y en este tránsito es llevado el hombre mismo, sin distanciamiento objetivante; d) entre ambas significaciones reina una analogía o semejanza, por la que se manifiesta el sentido segundo; este doble sentido exige una explicitación, una hermenéutica.

Ricoeur aplica su proceder hermenéutico a cuatro clases de mitos, que hablan del origen y del fin del mal, que son nombrados así: 1) el drama de la creación y la cosmovisión “ritual”; 2) el dios malo y la visión “trágica” de la existencia; 3) el mito adámico y la visión “escatológica” de la historia; 4) el mito del alma desterrada y la salvación por el conocimiento.

La hermenéutica de los mitos se ha de llevar a cabo en tres etapas de progresiva profundidad: a) la fenomenología comparatista; b) el pensamiento dentro de los símbolos (“le penser dans les symboles”); c) el pensamiento a partir de los símbolos (“le penser à partir des

volumen. Ricoeur se ha referido en algunos lugares de su obra a su propio camino de pensamiento, a la altura de distintas etapas del mismo: “Del existencialismo a la filosofía del lenguaje”, en VV. AA., *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, Proyecto CINAÉ, Buenos Aires, 1983: « De l' interpretation » (1983), en *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique II*, Seuil, París, 1986 *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Ed. Esprit, Paris. 1995.

³ Lo que se dice a continuación se apoya en el lugar señalado de *La symbolique du mal* y en el estudio « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I-II » que se halla en CI.

symboles”). Se trata de tres etapas de un movimiento que parte de una vida “en medio de los símbolos” y apunta a un pensamiento que ha de pensar ‘según’ los símbolos”.

Ricoeur plantea como una apuesta el hecho de que el emprendimiento hermenéutico que así se plantea y que ha de desembocar en una filosofía hermenéutica haya de guiarse por los mitos sobre el origen y el fin del mal y allí en particular por el mito adámico. Esta apuesta que, por cierto, nos es ofrecida por nuestra situación histórico-cultural judía y griega, ha de verificarse retroactivamente, en cuanto por tal proceder se alcance una comprensión mejor del ser del hombre y del ser de todos los entes.

La fenomenología descriptiva, comparatista intenta, a partir de su distanciamiento objetivante, no comprometida —por ejemplo en los escritos de Eliade, Leenhardt y Van der Leeuw— traer a luz una coherencia, una cierta arquitectónica de todo el mundo simbólico. El objeto dado a la conciencia religiosa —por ejemplo lo sagrado— no debe ser asumido y puesto por el fenomenólogo como algo “en sí” absoluto: en la fenomenología se trata, idealmente, de una verdad sin creencia.

Pero Ricoeur se preguntará luego⁴ si este no compromiso metodológico de la fenomenología no es en cierto modo sobrepasado, en la medida en que allí se halla en juego de alguna manera un interés en el objeto.

La segunda etapa del proceder hermenéutico debe ser analizada cuidadosamente, pues allí se anuncian los impulsos filosóficos que luego se desarrollarán en la hermenéutica explícitamente filosófica. Esta etapa —“*le penser dans les symboles*”— es presentada abarcadamente por Ricoeur con la fórmula “creer para comprender y comprender para creer”, que así expresa un círculo hermenéutico. Esta fórmula de tono anselmiano pero también bultmanniano dice muchas cosas.

El primer encuentro y la primera comprensión del contenido del mito es un dejarse decir algo, un poder escuchar algo, que por cierto presupone que las cuestiones decisivas de nuestra existencia nos han

⁴ En la fenomenología —dirá— ya hay espera, confianza, creencia, y aún una “fe razonable” (Cfr. F, pp. 36-38); por ello, la fenomenología que Ricoeur tendrá en cuenta en F reunirá las etapas primera y segunda aquí discernidas.

inquietado: nacimiento, muerte, sentido de la vida, culpa, amor, lo absoluto... Este encuentro aún inarticulado puede ser entendido como el creer —es dejarse decir, oír— que nos hace comprender algo sobre nosotros mismos, mientras allí mismo a la vez se muestra lo inabarcable y salvífico.

Pero tal comprender se desarrolla ulteriormente. Y este comprender, luego de la modernidad, solo puede ser postcrítico, interpretante. Esta interpretación deja de lado lo “real histórico” del mito, asume su sentido existencial y así deviene ella misma explícitamente consciente del carácter simbólico del mito. La “historia” relatada por el mito es reconocida aquí como “metafórica”, por donde, sin embargo, lo imaginario no es simplemente dejado de lado: más bien se lo conserva como el necesario camino del tránsito en el que acontece un sentido finalmente inabarcable, por el que el hombre se experimenta llevado, soportado.

Y así este comprender hermenéutico deviene y sigue siendo un creer; es un creer comprensor o un comprender creyente; o mejor: un pensar que se desarrolla dentro de los símbolos, en cuanto se mueve conscientemente en el tránsito, propio del símbolo, que va desde un sentido primero imaginativo hacia un sentido segundo que apunta hacia algo real último existencial. Frente al creer precrítico, este creer puede ser caracterizado, en palabras de Ricoeur, como una “segunda ingenuidad”.

En el proceso total de esta segunda etapa se pueden advertir dos puntos de inserción del comprender: a) la razón crítica moderna que ha “deconstruido” lo “real histórico” del mito, y b) la ampliación positiva existencial del comprender, que llega al creer —en la “segunda ingenuidad”—, en cuanto allí se le hace posible al hombre confiarse en el Absoluto que le sale al encuentro existencialmente, y dejarse decir por él diversas cosas sobre sí mismo.

Pero esa positiva ampliación de la comprensión que acontece en la escucha del lenguaje mítico puede también desarrollarse de otra manera; y precisamente de tal manera que ella no desemboque en el creer, sino que permanezca como comprensión de lo que es, en particular del hombre, más aquí de toda relación con un Absoluto.

Aquella ampliación posibilita al hombre comprenderse mejor desde sí mismo existencialmente o descubrir mayores profundidades de sí mismo o también reconocer ciertas posibilidades de su existencia al menos como posibilidades. Y esto significa: aquí pueden ser vistas filosóficamente de manera nueva, profundizadas y aún modificadas, ciertas perspectivas filosóficas ya dadas; y también se podría, a partir de tales perspectivas filosóficas así “afectadas”, advertir determinadas posibilidades al menos como posibilidades.

Aquí comienza ya la tercera etapa: “*le penser à partir des symboles*”, el pensamiento a partir de los símbolos, que debe ser entendido como la auténtica filosofía hermenéutica.

¿Y qué sería entonces aquí propiamente la filosofía hermenéutica?, ¿o dónde se halla, en este contexto, lo hermenéutico de la filosofía de Ricoeur?

Ricoeur entiende su propio pensamiento como un discurso a la vez ligado a los símbolos y libre frente a ellos, y así precisamente como una aproximación filosófica al sentido de los mismos. Es una aproximación a los mitos en la que se intenta decir filosóficamente, esto es racionalmente —concepto (existencial), sistema— aquello que los mitos dicen en narraciones imaginativas. Este pensamiento puede ser también caracterizado como una “repetición filosófica del mito”⁵.

¿Pero cómo puede un pensamiento ser a la vez ligado y libre? ¿Cómo puede la filosofía, como despliegue de la “mera razón”, oír el relato simbólico —y ser así ligada—, y al mismo tiempo permanecer autónoma en sí misma, y ello no solo en su proceder formal sino también en la temática alcanzable por ella, y ser así libre? Ello solo es posible cuando la escucha del símbolo hace visibles ciertas experiencias alcanzables para todo hombre, que así pueden ser vistas por la “mera razón” y que

⁵ Son muy sugerentes los títulos que en distintos lugares da Ricoeur a esta filosofía: “filosofía hermenéutica”, “hermenéutica filosófica de los símbolos”, “pensar a partir de los símbolos”, “pensar según los símbolos”, “pensar siguiendo la indicación de los símbolos”, “discurso conceptual paralelo al de la fe”, “repetición filosófica del mito”, “verificación existencial del símbolo”, “deducción trascendental del símbolo”. Todos estos títulos indican que “el símbolo da que pensar” y que ha de ser entendido como un “detector de realidad”.

luego pueden ser elaboradas conceptualmente. Ha de ser un ámbito de experiencia que sin la mediación del mito podría ser pasado por alto o falseado en su especificidad. El mito es así un verdadero detector y maestro de lectura de la existencia humana.

Y es necesario prestar aún atención a algo importante. Ricoeur entiende que el pensamiento por desarrollar y que brevemente se acaba de caracterizar se encuentra ya de alguna manera, incoativamente, en el mito mismo. En efecto, el mito, frente al mero símbolo, es algo así como el desarrollo de este último en la forma de un relato, que como tal se lleva a cabo según una cierta “razonable” articulación, aún cuando ésta esté presidida por la “lógica” de una sucesión de hechos.

Así entonces, se puede advertir una “aurora de reflexión” en primer lugar en la “triple función” del mito que Ricoeur detecta, y que aquí solo se puede nombrar: a) presentación de una “universalidad concreta”; b) presentación de una “orientación temporal”, y c) intento de una “investigación ontológica”. Y finalmente el discurso filosófico se anuncia en las sucesivas interpretaciones que un mismo mito experimenta dentro de una misma tradición; como también en las mutuas relaciones que se pueden observar cuando cada mito se opone críticamente a los demás.

Por otra parte, se debe hacer notar que Ricoeur distingue claramente su hermenéutica filosófica frente a la interpretación alegórica, la gnosis, el saber absoluto y la filosofía entendida como *ancilla theologiae*, todo lo cual tampoco se puede desarrollar aquí.

Esta filosofía que parte de la escucha de los mitos podrá ser difícil de determinar en sus precisos límites, en particular si se tiene de ella una presentación tan “abstracta” como la que se acaba de realizar. Pero seguramente se la podrá comprender más precisamente al contemplarla en su desarrollo concreto, tal como en especial aparece en el libro sobre Freud y en otros escritos dedicados al psicoanálisis, que se hallan contenidos en el libro *Le conflit des interprétations*.

Tal desarrollo concreto de la filosofía hermenéutica —que es llevado a cabo minuciosamente en todos sus análisis, y hasta en sus más mínimos

detalles por Ricoeur— solo puede ser presentado aquí, en lo que sigue, en algunas de sus más importantes líneas fundamentales⁶.

2. El encuentro con Freud: arqueología, teleología, escatología

En el primer libro de la obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* presenta Ricoeur su concepción de la hermenéutica. En una primera mirada no parece haber allí nada nuevo. La hermenéutica surge en el punto hacia el que ambas posibilidades del pensamiento humano, la imaginativo-simbólica y la racional-sistemática, se hallan, cada una desde sí misma, en camino. Símbolo y mito son por una parte aurora de reflexión, y la filosofía por otra parte comienza con la escucha de lo dicho en los símbolos que la preceden, como un pensar así ligado y a la vez libre.

Pero en dos puntos se puede advertir lo característico de lo nuevo que aparece en este libro: a) con Freud, el tránsito simbólico del pensamiento ya no será entendido como el analógico hacer manifiesto un sentido; ahora el símbolo puede ser visto como un acontecer encubridor, enmascarador; b) con Freud ya no solo lo religioso, sino todas las obras de la cultura deben ser analizadas por una hermenéutica desenmascaradora.

Ante estas dos novedades, según las cuales por un lado se amplía el campo del análisis hermenéutico y por otro el pensamiento hermenéutico deviene un “pensar que sospecha”, cabe preguntarse cómo se ha de configurar la filosofía hermenéutica de Ricoeur.

En *La symbolique du mal* decía Ricoeur que el símbolo es una expresión de doble sentido, donde el tránsito del primer sentido literal al segundo sentido era regido por la analogía, esto es por la semejanza entre ambos sentidos. En el libro sobre Freud el símbolo es aún definido por tal arquitectura del doble sentido, pero Ricoeur entiende ahora que la relación entre ambos sentidos ya no puede quedar limitada a la semejanza.

⁶ Se ha de recordar que el estudio del psicoanálisis, tal como se señalara al comienzo, es solo lo que podría señalarse como la segunda etapa del pensamiento hermenéutico de Ricoeur. Una importante cuestión que aquí no se tendrá en cuenta es la relativa al estatuto epistemológico del psicoanálisis, que Ricoeur trata en F, pp. 337-406. Para el diálogo de Ricoeur con el psicoanálisis de Freud, además de su Ensayo sobre Freud, se han de tener en cuenta los trabajos que, bajo el título “Herméneutique et psychanalyse”, se encuentran en CI.

Después de Freud y su *Interpretación de los sueños* ha quedado claro que hay muchas maneras de “decir algo queriendo decir otra cosa”.

Dice Ricoeur:

Pensaría más bien que la analogía no es más que una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis [...] ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración que se intercalan entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El trabajo del sueño es singularmente más complejo que la clásica vía de la analogía; los mismos Nietzsche y Marx han denunciado las múltiples astucias y falsificaciones del sentido.⁷

Y por eso dice aún Ricoeur:

Yo diría que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta, por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero, sea esta relación de analogía o no, sea que el sentido primero oculte o revele el sentido segundo.⁸

El símbolo es ahora definido como una estructura de múltiple significación que es soportada no solo por una relación de analogía, y que reclama la hermenéutica.

Se pueden ver claramente los límites y las posibilidades extremas del proceder dentro del campo hermenéutico nuevo que comienza a aparecer si, ubicándose en el ámbito supremo y omniabarcante de lo religioso —solo a modo de “mostración” de la cuestión que aquí ocupa, pues lo religioso deberá ser estudiado por sí mismo más adelante—, se compara la hermenéutica desenmascaradora con la otra hermenéutica, que se da en la fenomenología de la religión, cuyo implícito creer advierte Ricoeur.

Marx, Nietzsche y Freud llevan a cabo una hermenéutica que puede caracterizarse como un “ejercicio de la sospecha”, lo cual constituye un tipo de hermenéutica. Frente a ella, y permaneciendo, como se dijo, en

⁷ F, p. 26.

⁸ F, pp. 26-27. En F, pp. 19-22 desarrolla Ricoeur una precisa concepción del símbolo, diferenciándose con rigor del concepto de símbolo de Cassirer.

el ámbito de lo religioso, se encuentra la mencionada fenomenología de la religión que, según su carácter propio, debe ser entendida —en palabras de Ricoeur— como una “recolección de sentido”. En ella, el primer sentido de las expresiones simbólicas es visto como un camino en el cual se muestra el segundo sentido, que es ya presencia de lo sagrado, lo cual constituye otro tipo de hermenéutica.

En la hermenéutica desenmascaradora de Freud, el lenguaje simbólico religioso es el disfraz que oculta lo pulsional infantil, arcaico del hombre individual y de la humanidad como tal. Frente a ello, la hermenéutica fenomenológica de la religión ve el símbolo religioso como una participación no objetivada del hombre en el devenir manifiesto de lo sagrado, en el tránsito analógico entre el primer sentido literal y el segundo sentido inabarcable.

Freud descubre las ocultas raíces pulsionales del pasado del hombre. En oposición a ello, la fenomenología cree en lo sagrado que se revela al hombre como don, invitación y promesa. El psicoanálisis ve en la religión la permanencia oculta del pasado; la fenomenología espera allí lo sagrado inabarcable como lo que se revela.

El psicoanálisis, dice Ricoeur, lleva a cabo una hermenéutica arqueológica; la fenomenología desarrolla una hermenéutica *escatológica*.⁹ Según Ricoeur, estas dos opuestas hermenéuticas deben integrarse dialécticamente. Dicho más precisamente: la hermenéutica creyente y la hermenéutica psicoanalítica deben complementarse mutuamente.

Esto debe aún mostrarse más adelante a propósito de un gran símbolo religioso; y allí deberá mostrarse también qué figura asume así la filosofía hermenéutica. Pero se ha dicho que lo nuevo del Ensayo sobre Freud se muestra aún en otro punto.

⁹ Aquí tiene su lugar lo dicho en la nota 4 sobre la fe de la fenomenología. Para comprender el calificativo “escatológica” se ha de recordar que la fenomenología de los símbolos que desarrolla Ricoeur en *La symbolique du mal* hace centro en el mito adámico y, con ello, en el Antiguo Testamento, para completarse con la promesa que aparece cumplida en el Nuevo Testamento. Así, la experiencia testimoniada en la Biblia habla del sentido final del mal como viniendo desde el fin, esto es del que viene al final de la historia. Esto adquirirá su pleno sentido cuando, al ocuparse del Dios Padre de la Biblia, muestra Ricoeur su sentido “final”.

Según Freud, en los sucesos del sueño se puede ver un primer sentido —el contenido manifiesto— que, por los caminos de la “elaboración onírica”, se ha formado a partir de un segundo sentido —el contenido latente—, en el que se pueden discernir los elementos representativos de un deseo reprimido. Esta estructura de doble sentido alcanza su configuración plena cuando el sueño llega a la palabra, por ejemplo al ser relatado al analista, y ello constituye parte de la llamada “elaboración secundaria”.

La *Traumdeutung* ha mostrado entonces que el sueño tiene un contenido manifiesto que ha de ser leído simbólicamente —según el sentido freudiano amplio de la palabra símbolo— a partir de un contenido latente. Así aparece entonces el carácter simbólico del sueño: su contenido manifiesto resulta ser el texto de un relato que, precisamente, mediante la interpretación del analista, ha de ser reemplazado por el “texto” de un deseo reprimido.

Ahora bien, todas las figuras de la cultura —religión, arte, economía, moral, política— son contempladas por Freud como análogos del sueño. En tales figuras se trata siempre, en general, de realizaciones-cumplimientos disfrazados —“símbolos”— de deseos arcaicos y reprimidos de la infancia individual y de la humanidad. Y así entonces, también las distintas figuras de la cultura deben ser entendidas como textos que a través de su primer sentido “literal” manifiesto remiten a un segundo sentido.

La hermenéutica sigue siendo una comprensión conceptual, pero ahora se debe extender a todas las obras humanas, para descubrir allí un segundo sentido inconsciente, desfigurado, enmascarado.

Y así entonces, en conformidad con el amplio texto ofrecido a la hermenéutica por el psicoanálisis, Ricoeur debe considerar las distintas realizaciones de la cultura, donde el psicoanálisis de Freud precisamente desenmascara lo pulsional arcaico del hombre. Pero Ricoeur ve allí también la posibilidad de otra y además opuesta interpretación, que él toma de la teleología de la Fenomenología del espíritu de Hegel.

Según Freud, lo inconsciente pulsional biológico-psíquico es lo insuperable en el hombre. De tal modo, no hay allí reconocimiento

de lo específicamente espiritual. Lo espiritual —ética, estética, saber, religión— es en cada caso solo una modificación “no substancial” de lo pulsional sexual o de autoconservación; y así no hay en Freud una superación del pasado, sino solo una permanente repetición disfrazada, que él “abarca” con el concepto de sublimación.

Frente a ello, la teleología significa el surgimiento progresivo de una figura siempre nueva de la conciencia, una novedad y especificidad en el movimiento en constante superación del espíritu.

Dice Ricoeur:

Se resumiría bien la antítesis en estos términos: el espíritu es lo que tiene su sentido en las figuras ulteriores, es el movimiento que aniquila siempre su punto de partida y no se halla asegurado sino en el final; lo inconsciente significa fundamentalmente que la inteligibilidad procede siempre de las figuras anteriores [...]. El hombre es el único ser que es presa de su infancia; es el ser cuya infancia no cesa de tironearlo hacia atrás [...]. Diremos entonces en términos muy generales: el espíritu es el orden de lo terminal; lo inconsciente el orden de lo primordial. Para dar cuenta de esta antítesis de la manera más breve, diré: el espíritu es historia; lo inconsciente es destino [...]¹⁰

Según Ricoeur, estas dos hermenéuticas también deben integrarse. Solo el movimiento de mutua complementación de ambas puede ofrecer una explicación suficiente del fenómeno de cultura. Pero así, a la arqueología y escatología que juegan en el ámbito de lo religioso, se añade ahora la interpretación teleológica.

Todas las figuras de la existencia pueden y deben entonces ser interpretadas arqueológica y teleológicamente; y cuando debe ser considerada la religión, ha de oírse e integrarse también la palabra creyente de la hermenéutica escatológica. Y así, en el proceder circular, conflictivo de las tres hermenéuticas llega a su configuración la filosofía hermenéutica.

Todo lo dicho debe ser analizado ahora con mayor detalle.

¹⁰ F, pp. 452-453.

3. La mutua complementación de arqueología y teleología en general

Corresponde considerar en primer lugar el “círculo” de complementación de arqueología y teleología en general.

Según Ricoeur, se trata de hacer explícitas la presencia implícita de Freud —hermenéutica arqueológica— en Hegel y la presencia implícita de Hegel —hermenéutica teleológica— en Freud. Luego de la lectura de ambos autores, se pueden descubrir en cada uno de ellos muchos aspectos que se hallan implícitos en su obra y que remiten al pensamiento del otro. Esta implícita presencia de cada autor en el otro —y así la posible mutua complementación— es en primer lugar contemplada por Ricoeur en el contenido general y en el marco abarcador de ambos pensamientos.

Luego de esta presentación general de la doble presencia implícita, se podrá mostrar aquí un “ejemplo ejemplar” de la mutua complementación de ambas hermenéuticas en el ámbito del arte. Así se podrá ver en concreto cómo cada hermenéutica exige la otra y la promueve más allá de sí misma.

Vida y deseo son en Freud lo insuperable que “se disfraza” de espíritu. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel el espíritu se reconoce como lo ya presente en la vida y el deseo pero como lo que allí mismo aún no se reconocía como tal. La vida y el deseo no se pierden en las sucesivas figuras de la conciencia sino que se hallan como el trasfondo sobre el cual las mismas se alzan y a la vez, aquello sobre lo que todas las figuras van haciendo lo suyo propio y así se halla presente en todas.

En principio es necesario decir que la dialéctica del reconocimiento, que sigue a la del deseo, no le es exterior a ésta sino que en cierto modo es su despliegue y explicitación ¹¹

Por ello la dialéctica ulterior no hará nunca más que mediatizar lo inmediato dado en la vida, que es como la sustancia sin cesar negada, pero sin cesar retenida y reafirmada. La emergencia del sí mismo no será emergencia fuera de la vida, sino en la vida.

¹¹ F. p. 454.

Vuelvo a encontrar esta posición insuperable de la vida y el deseo en todos los otros niveles de la dialéctica del desdoblamiento de la conciencia de sí.

Y en principio es necesario no perder de vista que el reconocimiento—fenómeno espiritual por excelencia— es lucha. Lucha por el reconocimiento, es cierto, y no simplemente lucha por la vida, pero reconocimiento por la lucha. Ahora bien, esta lucha significa que la magnitud terrible del deseo es transferida en la esfera del espíritu, bajo la figura de la violencia. Ciertamente, la pasión por hacerse reconocer sobrepasa la lucha animal por la conservación o la dominación, y el concepto de reconocimiento es un concepto no económico por excelencia: la lucha por el reconocimiento no es lucha por la vida; es una lucha por arrancar al otro la confesión, el testimonio, la prueba de que soy una conciencia de sí autónoma; pero esta lucha por el reconocimiento es una lucha en la vida contra la vida, por (par) la vida [...]¹²

Así, es aún y siempre la vida, el deseo los que procuran la pos positividad, la potencia posicional o diría mas enérgicamente—, sin lo cual no habría ni señor ni esclavo: son siempre operaciones sobre la vida las que van punteando la dialéctica: arriesgar la vida, intercambiarla, gozar, trabajar es siempre el momento de la naturaleza, la alteridad de la vida lo que en el sentido propio de la palabra, alimenta y nutre las oposiciones de cada conciencia a la otra de ella.

En este sentido el deseo es lo sobrepasado insuperable: la posición del deseo es mediatizada, no suprimida; no es un reino que pudiéramos abandonar, anular, aniquilar [...]¹³

Y entonces:

¿No es precisamente la teleología de la conciencia de sí la que, a la vez, manifiesta que la vida es superada por la conciencia de sí y la que descubre que la vida y el deseo no son nunca superables, como posición inicial, afirmación originaria, expansión inmediata? La vida es, en el corazón mismo de la conciencia de sí ese espesor oscuro que la conciencia de sí, en su avance, revela detrás de ella, como lo que aporta consigo la primerísima diferencia de sí mismo.¹⁴

¹² F. pp. 455-456.

¹³ F. p. 456.

¹⁴ F. pp. 453-454.

Pero Ricoeur ve también —como ya se adelantó— la presencia implícita de Hegel en Freud: vida y deseo se superan a sí mismas en las obras del espíritu. Arqueología y teleología, lo inconsciente y el espíritu, destino e historia se complementan en una dialéctica insuperable. Así, manifiesta Ricoeur:

... diría que Freud liga una arqueología tematizada del inconsciente a una teleología no tematizada del “devenir consciente”, como Hegel liga la teleología explícita del espíritu a una arqueología implícita de la vida y del deseo.¹⁵

La presencia implícita de la teleología en la arqueología es analizada muy detenidamente. En primer lugar la advierte Ricoeur en ciertos conceptos operatorios del psicoanálisis: la situación total de la terapia analítica, la transferencia y las dos tópicas. Luego tiene en cuenta Ricoeur la problemática de la identificación. Según Ricoeur, las cuatro cuestiones mencionadas presuponen la relación intersubjetiva, que precisamente juega un papel decisivo en la Fenomenología de Hegel, y que en Freud no llega a ser tematizada claramente en su especificidad y en todo su alcance.

Y también —y sobre todo— advierte Ricoeur la presencia implícita del espíritu en el psicoanálisis de Freud, en las oscuridades del concepto de sublimación. La sublimación es entendida por Freud como “la orientación (*Heranziehung*) de las fuerzas pulsionales sexuales hacia fines otros que los sexuales” (*Tres ensayos para una teoría sexual*), o también: “proceso en el que las fuerzas pulsionales sexuales son desviadas de sus fines sexuales y orientadas hacia otros distintos” (*Ibíd.*); también habla Freud de la sublimación como el proceso “en el cual es proporcionada una derivación (*Abfluss*) y una utilización, en campos distintos, a las excitaciones excesivas, procedentes de distintas (*einzelnen*) fuentes de la sexualidad” (*Ibíd.*). En *Introducción al narcisismo* dice Freud: “La sublimación es un proceso en la libido objetal (*an der Objektlibido*) y consiste en que la pulsión se orienta hacia un fin diferente, alejado de la satisfacción sexual; el acento descansa allí en la desviación respecto de lo sexual”. En todo caso, la sublimación en Freud nombra —para decirlo con cierta

¹⁵ F. p. 446.

inevitable amplitud— el paso de lo pulsional sexual al espíritu —objetos y actos— como mera derivación de lo sexual: el —difícil— disfraz espiritual de lo sexual.

Ricoeur analiza muy detalladamente los textos de Freud relativos a esta cuestión, como así también las concretas realizaciones de la sublimación. La insuficiencia del concepto de sublimación es observada en primer lugar en el surgimiento de la instancia moral normativa. Luego son considerados ampliamente los otros ámbitos de configuración “superior” de la conciencia: lo económico —aquí habla Freud de *Triebumsetzung* (conversión o transmutación pulsional)—; las relaciones sociales y el ámbito de lo político, aquí habla Freud de “tendencias sexuales de fin inhibido”, algo muy cercano a la sublimación, según dice, y también de “desviación de la pulsión de su fin sexual”; y la cultura en sentido estricto, donde es tenido en cuenta en particular el arte. En todos estos lugares advierte Ricoeur la insuficiencia, dentro del marco del psicoanálisis mismo, de una explicación que procede solo desde lo pulsional sexual, y precisamente en ello advierte la presencia velada de lo específicamente espiritual.¹⁶

Economía, política y cultura exigen, según Ricoeur, un proceder hermenéutico que puede ver, tras el primer sentido de las obras correspondientes, un segundo sentido pulsional y espiritual. Así, estas obras son símbolos que, por su sobre-determinación, remiten a la vez a lo pulsional y a lo espiritual.

Desde la materia pulsional arcaica se alza progresivamente lo nuevo espiritual, y ambos momentos se expresan conjuntamente en la riqueza de las obras humanas, que así exigen un trabajo conjunto dialéctico de las mutuamente complementarias hermenéuticas arqueológica y teleológica.

Dice Ricoeur:

¹⁶ En N. A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Almagesto, Buenos Aires. 1992, pp. 178-198, se puede encontrar un desarrollo detallado de la en cuestión de la sublimación en Freud, siguiendo los pasos marcados por Ricoeur; y entre las pp. 198-220 una exposición sobre las sublimaciones en los ámbitos de lo ético, lo económico y lo político.

Solo la sobredeterminación de los símbolos permite llevar a cabo una verdadera dialéctica que haga justicia a la vez a una económica de la cultura y a una fenomenología del espíritu. Propondría entonces interpretar el fenómeno de cultura como el medio objetivo con el cual se sedimenta la gran empresa de sublimación, con su doble valencia de disfraz y de develamiento.¹⁷

Sublimación debe significar entonces: permanencia del pasado y a la vez reconfiguración creadora del mismo, y precisamente esto se anuncia en las dificultades de la explicación de la sublimación en Freud.

4. Arqueología y teleología en el ámbito del arte

La mutua complementación de las hermenéuticas arqueológica y teleológica debe ahora mostrarse concretamente. Y el ejercicio concreto de tal doble hermenéutica puede verse claramente a propósito del análisis del “ejemplo ejemplar” —según dice Ricoeur— que es la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles.¹⁸

Según Freud, esta tragedia presenta un acontecimiento que pertenece a nuestra niñez, y que a menudo retorna en nuestros sueños: el deseo incestuoso hacia nuestra madre —algo que reconoce la misma Yocasta en la tragedia—, la agresividad hacia nuestro padre y la condena de tal doble experiencia. El sentimiento de horror que surge en el soñar de esos acontecimientos es el signo de la acción de la censura originaria, que se prolonga y permanece en la vida vigil, y que en el sueño es parcialmente sobrepasada.

Freud piensa que tal constelación afectiva arcaica, configuradora de nuestro psiquismo, es el fundamento por el que esta tragedia puede conmover a los hombres de todas las épocas y así constituirse como un éxito permanente. Edipo rey nos presenta, nos hace revivir veladamen-

¹⁷ F. p 503

¹⁸ Aquí se expondrá brevemente solo el núcleo del pensamiento de Ricoeur sobre este tema. Para el desarrollo completo del mismo, véase F. pp. 165-177 y 495-503, y “L’art et la systématique freudienne”, en CI, pp. 195-207. Una exposición orgánica de todas las cuestiones relativas al arte en el pensamiento de Freud, acompañando la lectura de Ricoeur el objeto artístico, el acto de creación artística el sentido de la creación totalidad del acontecer psíquico puede encontrarse en N. A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Almagedo Buenos Aires 1992. pp. 220-262.

te nuestro complejo originario con nuestros padres: ese es el sentido de la obra, que precisamente la hermenéutica psicoanalítica pone de manifiesto, detectándolo tras los velos de la trama.

Pero Ricoeur propone otra interpretación:

Ésta otra interpretación no concierne ya al drama del incesto y del parricidio, drama que ya ha tenido lugar cuando comienza la tragedia, sino a la tragedia de la verdad.¹⁹

En la tragedia edípica, surgiendo sí desde una temática arcaica y sexual —incesto y parricidio— todo acontece en otro plano de significación, en el que tal limitada temática ha sido superada. La pregunta por la verdad de sí mismo, como quiera que se desencadene, y esto significa sea cual fuere su punto de partida concreto temático —en la tragedia de Edipo: nacimiento, incesto, parricidio— tiene su propio, específico nivel, en el que aquel concreto punto de partida resulta subsumido y superado.

Y ello es precisamente lo que procura la obra de arte o el hacer artístico. La materia temática de la obra —aquí literaria— es elevada por encima de sí misma, y ello precisamente por la elaboración de la trama del relato. En la obra literaria surge así, elevándose desde lo ya dado, un objeto específicamente nuevo, donde también autor y lector advienen a un nuevo nivel de sí mismos. Así, en la obra literaria el pasado, lo inconsciente es sobrellenado. El pasado es dejado atrás —y así precisamente es pasado—, pero precisamente en cuanto se lo hace devenir materia de un nuevo sentido: por donde ese pasado es conservado de manera nueva, esto es, es hecho presente, pero en cuanto algo nuevo desde él y en él surge y así lo transfigura.²⁰

El surgimiento de lo nuevo acontece por la transformación de lo pasado. En la obra de arte se puede al mismo tiempo: descubrir el pasado —hermenéutica arqueológica— y leer allí mismo lo nuevo: hermenéutica teleológica.

¹⁹ F. p. 496.

²⁰ El surgimiento de la novedad de la obra de arte puede advertirse como en claroscuro si se sigue cuidadosamente el desarrollo del acto de creación artística en el análisis de Freud. Cfr. Los lugares ya citados de F sobre el arte.

En la tragedia de Edipo resulta así claro que es necesario llevar a cabo dos hermenéuticas diversamente orientadas: una hermenéutica podrá descubrir el material perteneciente al pasado, lo inconsciente sexual, sobre lo cual, a través de lo cual y con lo cual surge un nuevo sentido: y este nuevo sentido podrá ser visto por una hermenéutica precisamente orientada en sentido opuesto al pasado. Y así, entonces, el símbolo artístico solo es adecuadamente legible en el movimiento complementario de ambas hermenéuticas.

Pero aquí es interesante advertir, con Ricoeur, que también Freud ha visto en la tragedia edípica implícitamente el alzarse de un nuevo sentido y así ha reconocido también implícitamente la necesidad de otra interpretación no pulsional-sexual.

Freud dice ciertamente que en Edipo se cumple uno de los deseos de nuestra niñez. Pero también dice:

La oposición con la que el coro nos deja: ¡Miradle, es Edipo, el que resolvió los intrincados enigmas y ejerció el más alto poder, aquél cuya felicidad ensalzaban y envidiaban todos los ciudadanos! ¡Vedle sumirse en las crueles olas del destino fatal! Esta advertencia nos alcanza a nosotros y a nuestro orgullo, a nosotros que desde los años de nuestra niñez hemos llegado a ser tan sabios y tan poderosos en nuestra valoración.²¹

En conformidad con estas palabras de Freud, se puede pensar que, si bien la tragedia edípica se refiere y toca los sucesos de nuestra infancia, se trata, con todo, allí, de nuestro saber adulto; *allí* se nos plantea la cuestión de la verdad de nosotros mismos.

En el Edipo que mira hacia el pasado ya hace su presencia el Edipo interesado en la verdad. El tema puede ser incesto y parricidio, pero *allí* se trata del saber y la verdad.

Y lo dice nuevamente el mismo Freud:

La acción de la tragedia se halla constituida exclusivamente por el descubrimiento (*Enthüllung*) paulatino y retardado con supremo arte

²¹ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, Obras completas. Vol. II, Biblioteca Nueva. Madrid, 1972-1975. p. 508 (*Die Traumdeutung*. Fischer-Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main, 1983. S. 223)

—proceso comparable al de un psicoanálisis— de que Edipo es el asesino de Layo y al mismo tiempo su hijo y el de Yocasta.²²

La obra de arte es así la interpenetración de lo pasado y lo nuevo, de lo pulsional e inconsciente y el espíritu, de destino e historia, de lo que ha sido y de lo asumido en la figura de un cierto saber que se plasma en obra. En el arte como un cierto saber puesto en obra hay algo más que lo que hay en la fugacidad y pasividad de un sueño; y hay más que lo que hay en un indomitable comportamiento neurótico. Es la interpenetración de lo pasado y lo nuevo lo que Freud intenta dificultosamente explicar con el concepto de sublimación.

La insuficiencia de la explicación del arte por la sublimación fue reconocida por Freud mismo en el ensayo *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*:

Quizás Leonardo ha negado y superado, por la fuerza del arte, la desdicha de su vida amorosa...²³

Si hay superación, cabe pensar que en el arte no se trata simplemente de actos ni de objetos arcaicos simplemente velados.²⁴ Y dice también Freud, precisamente:

Dado que el don artístico y la capacidad de trabajo están íntimamente ligados a la sublimación debemos confesar que la esencia de la función artística nos sigue siendo, también, psicoanalíticamente inaccesible.²⁵

Y también en el ensayo *El Moisés de Miguel Ángel* acepta implícitamente Freud, según Ricoeur, que en la obra de arte no solo se trata de un disfraz del pasado.

Y finalmente es importante notar aquí que en la secuencia de las distintas escenas del desarrollo total de la tragedia de Edipo, Ricoeur advierte tanto los diversos y tortuosos caminos en búsqueda de la verdad

²² S. Freud, *Ibid.* p. 507 (*Ibid.* S. 222)

²³ S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Obras Completas. Ed. Cit. Vol. V, p. 1609 (S. Freud Studienausgabe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, Band X. S. 141)

²⁴ Que la sublimación se pueda definir ampliamente como velamiento de actos y objetos arcaicos es cosa que se podrá aclarar recurriendo a la lectura de lo citado en nota 16.

²⁵ S. Freud. *Ibid.*, p. 1619 *Ibid.*, S. 157).

de la terapia analítica —cosa ya advertida por Freud, como se vio—, como también los momentos estructurales del camino que desemboca en la verdad en la Fenomenología del espíritu. Naturalmente, no se puede atender aquí a este detallado análisis de Ricoeur.

Una interrogación de Ricoeur servirá para terminar este paso:

¿El sentido verdadero de la sublimación no será el de promover significaciones nuevas movilizand o energías antiguas inicialmente incorporadas en figuras arcaicas? ¿No es de este lado que Freud mismo nos invita a buscar, aun cuando distingue, en el Leonardo, la sublimación de la inhibición y de la obsesión, y cuando opone, más fuertemente aún, en *Introducción al narcisismo*, la sublimación a la represión?²⁶

5. La religión: arqueología, teleología, escatología

Y ahora debe llegar la hermenéutica de Ricoeur al ámbito de la religión. Ya se ha dicho que el análisis de la religión debe dar lugar a la hermenéutica escatológica de la fe. Pero ello debe acontecer de tal manera que arqueología, teleología y escatología aparezcan exigiéndose mutuamente desde la riqueza misma del fenómeno religioso.

Y con este planteo intenta Ricoeur —y es importante destacarlo— tanto satisfacer las exigencias de la fe cuanto reconocer y dar lugar propio a los intereses de una auténtica *filosofía* hermenéutica.

En el escrito “La paternité: du fantasme au symbol”, contenido en el libro *Le conflit des interprétations*, presenta Ricoeur brevemente la concepción freudiana de la figura del padre y de su “sublimación” e idealización en la figura de Dios; luego analiza allí la concepción del padre en Hegel, en especial en su filosofía del derecho, y finalmente estudia la fe judeocristiana en Dios como Padre. En el libro sobre Freud se puede leer especialmente el movimiento de complementación de arqueología y escatología.

La arqueología de Freud descubre en la imagen de Dios el retorno concentrado y desfigurado, enmascarado de los acontecimientos pasados y reprimidos de nuestras relaciones con nuestros padres. Y Freud advierte que esos acontecimientos repiten a su manera ciertos sucesos

²⁶ F, p. 176.

originarios reales de la humanidad, en los que el padre de la horda primitiva habría sido asesinado por sus hijos.

Freud reconstruye esos sucesos históricos y, desde allí, intenta explicar la configuración de la religión judía y cristiana. Aparecen así distintos importantes temas que aquí no se pueden recorrer en detalle²⁷: el asesinato del padre primitivo que pretendía reservar para sí todas las mujeres, la comida de su cuerpo por los hijos, el remordimiento de los hijos, los tabúes morales originarios que de allí surgen: prohibición de matar al animal-tótem (figura del padre) y exogamia totémica; luego siguen la ambivalente comida totémica, la ilimitada exaltación, esto es la divinización del padre, ser único, infinito, todopoderoso, creador, sabio legislador, justo y providente protector, la reconciliación final por la muerte de un hijo, que es la simultánea divinización del hijo junto al padre... por donde “el cristianismo, que había provenído de una religión del padre, se convirtió en una auténtica religión del hijo”.

En todo individuo se da una cierta repetición de aquellos acontecimientos, pero sobrecargada además, precisamente, por esa herencia del género humano²⁸. En su infancia, todo hijo ha amado y odiado a su padre. Lo ha amado como protector, como modelo y como objeto sexual; lo ha odiado y temido como enemigo que lo amenaza con la castración a causa de aquel deseo; y lo ha odiado como objeto de amor perdido. Provocada por aquella amenaza exterior, procede luego la represión de toda aquella constelación afectiva, que es continuamente realizada por la censura intrapsíquica.

No es posible describir aquí todas las complejas y multívocas figuras afectivas que el complejo de Edipo asume en su “forma completa-positivo-negativa”. A todo ello corresponde, por ejemplo, la constitutiva bisexualidad del niño, que lleva a comportamientos homosexuales frente

²⁷ En N. A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, ed. cit., pp. 116-139 se analizan los escritos de Freud relativos a la religión. Es sabido que para su reconstrucción de los orígenes “históricos” de la religión Freud se apoyó en los trabajos de Frazer (exogamia, ambivalencia respecto de enemigos, señores, reyes, muertos); Wundt y Frazer (la ley de la exogamia como proviniendo del parentesco totémico); Ferenczi (zoofobias); Darwin y Atkinson (horda primitiva, macho celoso); Robertson Smith (la comida totémica).

²⁸ Aquí advierte Ricoeur un cierto círculo en el razonamiento de Freud; Cfr. F, pp. 187 y 205-206.

a los padres, por donde el niño y la niña, con ciertas diferencias, vienen a coincidir (lugar en el que, además, habría que tener en cuenta las semejanzas, dentro de las diferencias, que en el niño y la niña juegan en la castración, en la amenaza de los padres y, desde allí, en la entrada y la salida del complejo de Edipo). A ello corresponden también las sutiles transformaciones de aquellos afectos originales después de la represión, que constituyen el ulterior organismo psíquico maduro²⁹. Entre estas transformaciones debe nombrarse el juego de las pulsiones de vida y de muerte que sostiene a la sociedad —y así hace posible la expansión de la vida—, y en el cual distintas identificaciones que se producen en el ello, en el yo y en el superyó permiten el despliegue de una relación compensada de masoquismo y sadismo, que es precisamente una repetición internalizada y así suavizada de la violencia originaria.

Bajo la fuerza de la represión, la figura del padre es a la vez desexualizada y exaltada, y de tal modo surge una figura ideal protectora, amada con amor correspondientemente sublimado, que es introducida en el superyo (identificación) Y que además, como medida nunca alcanzable del comportamiento moral, hace aparecer la conciencia de culpa (sadismo del superyo-masoquismo del yo). Y corresponde agregar aún que, según Freud, el contenido del superyo, cuyo nudo y culminación sublime es el padre-Dios, se forma en semejanza con el desarrollo del superyo de los padres y recoge además en sí a los maestros, autoridades y héroes admirados por el yo en su infancia.

Pero sobre todo se ha de tener en cuenta aquí que —como ya se adelantara—, para que el padre individual se eleve a la figura del padre, para que mi padre *sea* el padre-Dios se ha requerido la sedimentación en el individuo de los hechos reales del origen de la humanidad, cuando el protopadre castrador fue asesinado por sus hijos. Esta realidad histórica del Edipo de los orígenes ha sido sostenida por Freud cada vez con mayor decisión con el correr de los años, del modo más explícito se puede encontrar en *Moisés y la religión monoteísta*.

²⁹ Una exposición sintética de las peripecias del complejo de Edipo, con la indicación de todos los lugares correspondientes de los textos de Freud puede encontrarse en N.A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, ed. cit., pp. 102-107.

En correspondencia con tal figura divina —proyectada además “hacia fuera”— resultan los que según Freud son los afectos constitutivos de la religión: conciencia de culpa como temor al castigo y deseo narcisista de protección y consuelo.

Y es importante anotar que la religión, que en cuanto contenido principalmente del superyo se halla, con su normatividad prohibitiva —sadismo del superyo y masoquismo del yo, ambos aquí positivos, y así “de vida”— y con su normatividad positiva, al servicio de la expansión de la vida en la configuración de la sociedad —generando por otra parte, necesariamente, con su sublimación, secuela de represión, cierto “malestar en la cultura” (satisfacciones no realizadas; angustia de la culpa ante el superyo)— se halla condenada a desaparecer —como neurosis colectiva— en cuanto ella como rodeo de la vida para su propia expansión a través de formaciones psíquicas hasta ahora desconocidas, que actúan así anónimamente en el hombre, es reemplazada por la lucidez del psicoanálisis. Este puede así contribuir conscientemente, en su hombre racionalmente ilustrado, con la expansión de la vida, luchando, por ejemplo, contra la fuerza de *Thánatos*, que se expresa en los desbordes de los sadismos y masoquismos patológicos individuales y en las guerras —expresiones extremas del “malestar” señalado—; todo ello entonces con un cierto optimismo, respecto de la vida, ensombrecido por la recurrencia, precisamente, de aquellas fuerzas destructoras, y por el convencimiento de la muerte individual sin más, más allá de toda ilusión.

Pero es necesario volver al tema central del análisis freudiano de la naturaleza de la religión.

En atención a todos los elementos históricos y psíquicos individuales anotados, puede decir Ricoeur:

Para Freud la religión es la monótona repetición de sus propios orígenes. Es un sempiterno pisotear sobre el suelo de su propio arcaísmo. El tema del “retorno de lo reprimido” no significa otra cosa: la Eucaristía cristiana repite la comida totémica, como la muerte de Cristo repite la del profeta Moisés, la cual repite la muerte original del padre. Ahora bien, esta atención exclusiva a la repetición llega a ser en Freud un rechazo a tomar en consideración todo lo que pueda constituir una

epigénesis del sentimiento religioso, es decir, finalmente, una conversión del deseo y del temor. Este rechazo no me parece fundado por el psicoanálisis; expresa solamente la incredulidad del hombre Freud.⁴⁰

Después de esta hermenéutica arqueológica, ¿qué puede decir una hermenéutica teleológica sobre la figura del padre?

A partir de las diferencias —y semejanzas— ya mencionadas entre arqueología y teleología, se puede esperar de la teleología la visión de algo específicamente nuevo en la figura del padre y en las relaciones con él, más allá de lo biológico-sexual, aunque, como se verá, incluyendo esta última dimensión.

No se pueden seguir aquí todos los sutiles pasos en los que Ricoeur va mostrando las semejanzas implícitas y diferencias que hay entre el desarrollo de la economía pulsional en Freud y el devenir de la conciencia personal y finalmente de la familia en Hegel. Aquí solo es posible detenerse en los momentos centrales del ascenso hasta la figura familiar del padre en el pensamiento de Hegel.

Ricoeur tiene en cuenta distintas ideas de la filosofía de Hegel, en primer lugar de la *Fenomenología del espíritu*, y luego de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*.

Se trata, precisamente, de mostrar el perfilamiento de las figuras del padre y del hijo una frente a la otra, una con la otra, en el “medio” del mutuo reconocimiento, y más allá de las solas relaciones de vida y muerte —y con ello más allá de los sentimientos de temor y consuelo— que se derivarían del contexto del mero engendramiento biológico. El primer paso hacia tal figura de mutuo reconocimiento se puede advertir, en la *Fenomenología del espíritu*, en el momento de la autoconciencia. Esta comienza a configurarse en deseo (*Begierde*) de cosas —que es finalmente consumo—, pero se supera luego en el deseo de reconocimiento de la autoconciencia por otra autoconciencia —lo cual ya es más que el mero deseo de cosas—; y allí la primera figura, como se sabe, es la de la lucha a muerte del amo y del esclavo.

El mutuo pero desigual reconocimiento de esta figura dialéctica es ya, por el empeño de la propia vida que allí se ha hecho, superación,

⁴⁰ F, p. 513; cfr. F, p. 238.

como ya se dijo del deseo aquí presente, de la inmediatez de la vida —desexualización—sublimación en Freud— y, a la vez, educación del deseo, de suyo extravagante —el principio del placer en Freud— por la contracción (del esclavo) al trabajo que transforma las cosas, ateniéndose a ellas: “el trabajo, dice Hegel, es deseo refrenado, desaparición retardada; el trabajo forma”³¹, y es el principio de realidad de Freud. Este reconocimiento —donde el esclavo es quien logra la plena autoconciencia— pasa entonces “por la doble mediación del dominio de los hombres y de las cosas y de la conquista de la naturaleza por el trabajo”.³²

El paso siguiente del mutuo reconocimiento se da, según Ricoeur, no ya en la *Fenomenología del espíritu*, sino en la *Filosofía del derecho*. Pero se trata aún, en un primer momento, de una relación no parental, donde se repite en cierto modo la dialéctica del amo y del esclavo.

Se trata ahora de la figura jurídica del contrato. El deseo, que es ahora el querer arbitrario de posesión, se enfrenta a otro querer arbitrario; ello lleva a la conciliación en el contrato de propiedad: otro querer media entre mi querer y la cosa, y la cosa media para la composición de dos queres. Nace así la persona jurídica, sujeto de derecho, en el “medio” de un intercambio de queres acerca de las cosas, nuevamente el principio de realidad: el *Personenrecht* es un *Sachenrecht*.

Ahora se han mutuamente dos conciencias de sí que son ya dos voluntades. Y voluntad es un término que no tiene lugar en una economía del deseo pulsional, sino solo en una filosofía del espíritu, esto es, en un ámbito donde se muestra lo que, como se dijo es más que la inmediatez de la vida.

La conciencia de sí como voluntad se forma y consolida en el contrato, en el cual se constituye entonces como persona. En el contrato se han dos personas, unidas precisamente por el vínculo contractual.

Es entonces en la esfera del derecho donde se constituyen las personas en mutuo reconocimiento e independencia. Pero el derecho se extiende para Hegel desde el derecho abstracto (la propiedad men-

³¹ Cf., p. 466.

³² *Ibíd.*

cionada), pasando por la conciencia moral individual (*Moralität*: sujeto capaz de responsabilidad frente a sí mismo), hasta la existencia política; a su vez desde la familia, pasando por la sociedad civil, hasta el Estado, todo lo cual constituye la *Sittlichkeit* (eticidad).

Ahora bien, en el contrato se han constituido personas independientes ligadas, pero desligadas de todo lazo concreto.

Dice Ricoeur:

Si, es necesario atravesar toda esta espesura de mediaciones del derecho abstracto y de la moralidad, para acceder al reino espiritual y carnal de la *Sittlichkeit*, de la vida ética. Ahora bien, el umbral de este reino es la familia. Comprendamos bien: hay padre porque hay familia y no a la inversa. Y hay familia porque hay *Sittlichkeit* y no a la inversa. Es entonces necesario poner en principio este vínculo espiritual y viviente de la *Sittlichkeit* para reencontrar al padre. Lo que caracteriza a este vínculo es que incluye a sus miembros en una relación de pertenencia que va no es de libre voluntad, y que en este sentido repite algo de la Inmediatez de la vida. [...] la familia es una totalidad concreta, que recuerda la totalidad orgánica, pero después de haber atravesado las mediaciones abstractas del derecho y de la moralidad. Ella exige “el abandono de la personalidad”, el individuo se halla nuevamente ligado, tomado en una red en un sistema de determinaciones sensatas, razonables, inteligibles [...] La *Sittlichkeit* es el individuo sobrepasado en la comunidad concreta. Es por ello que la Familia no procede de un contrato.

Es sobre este fondo de *Sittlichkeit* que retorna la figura del padre. Y retorna a través de esta comunidad concreta que Hegel llama “la substancia inmediata del espíritu” (par. 158). Vuelve, es cierto, como jefe, pero en primer lugar como miembro. Como miembro de... es decir, “no como persona para sí” (par. 158). Más aún, para ser reconocido a través de la *Sittlichkeit* de la comunidad familiar viviente, el padre no puede ser reconocido sino en el conjunto del conjunto. Lo que yo en principio reconozco en la substancia de la comunidad familiar es el matrimonio que la funda. Comparemos este punto con Freud. Reconocer al padre es reconocerlo con la madre. Es renunciar a poseer a uno matando al otro. Es aceptar que el padre pertenece a la madre y la madre al padre. Con ello es reconocida la sexualidad; la sexualidad de la pareja que me ha engendrado: pero ella es reconocida como

dimensión carnal de la institución. Esta unidad reafirmada del deseo y del espíritu es lo que hace posible el reconocimiento del padre.³³

Y finalmente se ha de anotar algo de suma importancia: según Hegel, la paternidad pasa a ser representada, más allá de su realización concreta, en el símbolo de la familia que son los Penates. Allí el padre concreto mortal es dejado atrás y precisamente así se constituye como símbolo de la paternidad. En tal símbolo —en el que la familia alcanza su carácter religioso y es objeto de piedad— se desgaja para la representación la substancia ética unificante desde la cual los miembros de la familia tienen su ser de miembros; y que tal substancia —que es “más” que cada miembro concreto existente— es precisamente reconocida allí, se advierte en el hecho de que es ante los Penates que se realiza toda nueva unión familiar.

La hermenéutica teleológica hace ver así un movimiento ascendente en el sentido de la figura del padre, en el cual la vida sexual es a la vez superada y conservada e integrada en el plano superior del reconocimiento, y hasta dar ella lugar a “significar más” en un despliegue simbólico religioso.

¿Entraña en sí la figura del padre aún otra significación?

Aquí debe prestarse ahora atención a la hermenéutica creyente. Se puede decir, según Ricoeur, que la figura bíblica de Dios como padre contiene un cierto retorno de la figura del padre; pero se trata allí de un retorno en el que el pasado ha sido transfigurado, superado. En la figura bíblica de Dios como padre se ha abandonado definitivamente toda imagen humana y así también toda imagen de nacimiento biológico humano.

Y esta transformación de sentido acontece en la Biblia misma por medio de la inclusión de otros símbolos que se hallan alejados de toda esfera de significación que tenga que ver con nacimiento y paternidad. Pero en este máximo movimiento ascendente de significación juega sobre todo un papel decisivo el nombre Yahweh, en cuanto él mismo rechaza toda descripción imaginativa.

³³ Cf., pp. 468-469.

Ricoeur discierne tres etapas en el progresivo surgimiento del nuevo significar del nombre del padre en la Biblia: Dios es caracterizado como padre, en el contexto de la teología de las tradiciones históricas. Dios mismo se presenta como padre en el contexto de la teología de las tradiciones proféticas, orientada escatológicamente: la invocación a Dios como padre, en las palabras de Jesús y en el contexto de la llegada escatológica del reino de los cielos.

Con relación a la segunda etapa, dice Ricoeur:

Si se sigue la sugestión de que la profecía se vuelve y mira hacia el cumplimiento por venir, hacia el banquete escatológico, ¿no es necesario llegar a decir que la figura del padre es precisamente sostenida y penetrada por este movimiento y que ella no es solamente la figura del origen —el Dios de nuestros padres, el del lado del ancestro— sino la de la nueva creación?

Es a este precio que el padre puede ser reconocido.

No solamente el padre ya no es en absoluto el ancestro, sino que es indiscernible del esposo, como si las figuras del parentesco estallaran y se intercambiaran: cuando el profeta Oseas reinterpreta la alianza ve a Dios mucho más como un esposo que como un padre. Todas las metáforas de la fidelidad y de la infidelidad, del mal como adulterio, son metáforas de naturaleza conyugal, como también lo son los sentimientos de celos, de cariño herido y el llamado al retorno. Jeremías dice: “yo había pensado: tú me llamarás mi padre y no te separarás de mí. Pero como una mujer que traiciona a su amante, así me ha traicionado la casa de Israel” (Jer. 3, 19-20). Por esta extraña contaminación mutua de dos figuras de parentesco, la corteza de literalidad de la imagen se rompe y el símbolo se libera. Un padre que es un esposo ya no es un genitor, ni tampoco un enemigo de sus hijos; el amor, la solicitud y la piedad se imponen sobre la dominación y la severidad. De este cambio en las relaciones de sentimientos testimonia el magnífico texto del tercer Isaías: “pues tú eres nuestro padre” (Is., 64, 16).¹⁴

Con este texto de Isaías se está ya en el umbral de la invocación. Y esta invocación es ya un movimiento lleno de esperanza, que apunta al cumplimiento de todas las promesas, cumplimiento que es visto como

¹⁴ CI, p. 478.

una nueva intimidad de Dios y el hombre, y que puede nombrarse con el símbolo de la paternidad y la filiación.

“Luego” del nacimiento corpóreo y de la paternidad corpórea, se está en camino hacia una figura del padre, en la que lo significado es elección, mutuo reconocimiento en comunidad de espíritu.

Y dice Ricoeur:

Reubicado en esta perspectiva de la predicación escatológica, el título del padre adquiere un relieve singular, al mismo tiempo que la filiación recibe una nueva significación, como se ve en las palabras de Jesús, con la expresión: mi padre. Leamos Mateo 11, 27, que contiene el núcleo de la futura teología joánica. Una relación única de conocimiento mutuo, de reconocimiento, constituye en adelante la verdadera paternidad y la verdadera filiación. “Todo me ha sido confiado por mi Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre, como nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar”. Sobre este fondo se puede comprender la oración de Jesús: Abba, que se podría traducir por padre querido. Aquí se acaba el movimiento que va de la designación a la invocación. Jesús, según toda probabilidad, se dirigió a Dios diciéndole Abba. Esta invocación es absolutamente insólita y sin paralelo en toda la literatura de la oración judía. Jesús osa dirigirse a Dios como un hijo a su padre. La reserva que testimonia toda la Biblia se rompe en un punto preciso. La audacia es posible porque un tiempo nuevo ha comenzado. Lejos entonces de que la relación a Dios como padre sea fácil, a la manera de una recaída en el arcaísmo, es rara, difícil y audaz, porque es profética, vuelta hacia el cumplimiento más que hacia el origen. Ella mira no hacia atrás, hacia un ancestro, sino hacia delante, en dirección a una nueva intimidad, sobre el modelo del reconocimiento del Hijo. En la exégesis de Pablo, es porque el Espíritu testimonia de nuestra filiación (Rom. 8, 16) que podemos gritar Abba, Padre. Entonces, lejos de que la religión del padre sea la de una trascendencia lejana y hostil, hay paternidad porque hay filiación, y hay filiación porque hay comunidad de espíritu.³⁵

En el contexto de esta paternidad no carnal, nueva, no impuesta por la naturaleza, sino más profunda, íntima y definitiva porque es de elección, esto es querida e instaurada, creada en el amor, y todo esto significa el calificativo “espiritual” —la muerte de Dios—, que es la muerte

³⁵ Cf., pp. 479-480.

del padre y del hijo que toma el lugar del padre en el psicoanálisis; que es la muerte del Hijo en la fe cristiana, pero del Hijo que ya según la cristología y el dogma trinitario posteriores, esbozados ya en los Evangelios, es “de la misma naturaleza que el Padre”, puede adquirir un sentido nuevo: ya no es la vida arrebatada por otro sino, afirma Ricoeur, la vida entregada, ofrecida en el amor por otro. “Nadie me quita la vida. Yo la entrego”, dice el Cristo joánico. Esta transformación de la muerte hasta ser ofrenda se inicia ya con la figura de la muerte del “siervo sufriente” del segundo Isaías.

El dar de sí mismo en el amor, el amor como don de sí es el núcleo permanente de la paternidad, y allí el amor es precisamente la magnitud que, como fuerza de creatividad, puede crecer sin límites... hasta ser un nuevo engendramiento.

Arqueología, teleología y escatología pueden contribuir así conjuntamente para una cierta abarcadora lectura de este símbolo del padre.

Pero lo interesante es notar aquí que en el mismo Freud se puede encontrar implícitamente la aceptación de un posible progreso de sentido en las representaciones de la imaginación. ¿Y por qué entonces no se podría aceptar también precisamente en la figura del padre una actividad creadora que haga avanzar su sentido más allá de lo biológico fáctico filogenético y ontogenético y sus meras deformaciones? Y esto entonces con Freud, a pesar de la obstinación de Freud por reducir la religión a los hechos del pasado filogenético (Edipo de los orígenes, cada vez más fuertemente sostenido por Freud como suceso real) —que sobrecargan los sucesos edípicos individuales— y a una mera deformación imaginativa, no innovadora de los mismos, o a lo sumo, en sus desarrollos racionales, a una “elaboración secundaria”, todo como en los sueños.

En el estudio de las neurosis, Freud admite la presencia de la actividad de una imaginación que proyecta sus productos sobre los hechos del pasado y así los reconfigura, interpretándolos en cierto modo: allí aparece algo nuevo, un nuevo sentido. De tal imaginación dice Freud:

Los síntomas neuróticos no se hallaban enlazados directamente a sucesos reales, sino a fantasías optativas, y (deduje) que para la neurosis era más importante la realidad psíquica que la material.³⁶

³⁶ *Autobiografía*, Obras completas, Ed. cit., Vol. VII, p. 2777.

La superación de este error (tomar por hecho real la seducción del niño por el adulto) quedó lograda al descubrir el papel extraordinario que en la vida psíquica de los neuróticos desempeña la fantasía, francamente más decisiva para la neurosis que la realidad exterior.³⁷

Del pasado fáctico y de lo sobre ello tardíamente proyectado se constituyen ciertos llamados “fantasmas de escena primitiva”, que giran en torno a la temática de la gestación sexual del individuo y a sus relaciones con la instancia parental. En tales fantasmas, el pasado ha sido ya superado: el pasado fáctico avanza más allá de sí mismo —quedando atrás— para dar lugar en él a algo nuevo.³⁸

Esta imaginación no meramente vestigial, creadora de sentido, es advertida por Freud también en el “recuerdo de infancia de Leonardo”: “la escena con el buitre no constituiría un recuerdo de Leonardo, sino una fantasía ulterior transferida por él a su niñez”³⁹. Y allí mismo ilustra

³⁷ *Psicoanálisis y teoría de la libido*, Obras completas, Ed. cit., Vol. VII, p. 2667.

³⁸ Las ideas de Freud sobre esta cuestión podrían sintetizarse como sigue. Cuando las pulsiones no encuentran satisfacción en las figuras procuradas por la cultura para ellas —sublimación, que implica abandono de los objetos y fines pulsionales originales— retornan a sus objetos originales infantiles y se fijan en ellos; éstos aparecen representativamente atravesando disfrazadamente la censura, pero además sobrecargados con elementos proyectados tardíamente sobre ellos, de modo que se configuran así escenas imaginativas, no reales fácticamente acontecidas, al menos en parte. Estas escenas tienen por lo general temas comunes en todos los individuos: la castración o la amenaza de castración, la seducción del niño por personas mayores o por sus padres, la observación del coito de los padres. En estas escenas, según Freud, se ha de distinguir lo que ha realmente acontecido en el pasado del individuo —quizás solo algunas insinuaciones, o sucesos de cierta equivocidad, y lo que él imaginativamente allí ha agregado. Pero esto último ha tenido, según Freud, realidad en el pasado filogenético. Pero en todo caso, también han de contarse, entre los elementos agregados a la realidad del pasado para configurar esos fantasmas de escena primitiva, imágenes posteriores de la vida real del individuo, que entonces éste proyecta sobre su pasado, que así queda “renovado” por tal “interpretación”. (Cfr. *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Lección XXIII). Ahora bien, lo importante, lo decisivo para Freud para comprender la religión es su pasado real. Pero lo decisivo, lo importante para comprender al neurótico es su pasado real y lo que posteriormente se ha agregado imaginativamente a él, para conformar determinados fantasmas. Pero se ha de advertir que una cosa es la actividad del pasado inconsciente que en las fantasías oníricas crea su propio mero disfraz fugaz y estéril —que no deja de ser una cierta “creación”— y otra es la fantasía del neurótico y del artista —y del hombre religioso— que hace algo nuevo, que queda plasmado en la novedad consistente de un relato o de una obra, o de una palabra de un relato religioso.

³⁹ Obras completas, Ed. cit., Vol. V, p. 1589.

Freud el trabajo de tal imaginación con la historia que algunos pueblos *se hacen* de sus orígenes.

Y en el mismo ensayo sobre Leonardo Freud había reconocido en el arte una creación de sentido, al reconocer que con el arte Leonardo habría superado su pasado, arte que Freud reconoce no poder explicar psicoanalíticamente, según se vio. También aparece la presencia de lo nuevo —se recordará su mención— en el estudio sobre *El Moisés* de Miguel Ángel. Y también aparece veladamente lo nuevo en la interpretación —también vista— que da Freud de *Edipo rey*. Y a todo esto deben agregarse las ya mencionadas dificultades que en general presenta el concepto freudiano de sublimación, en las que —como se dijera— se puede en cierto modo advertir la presencia de un plano superior de sentido.

Ahora se puede reiterar y precisar, siguiendo la intención de Ricoeur, el interrogante anterior acerca de la actividad creadora de sentido a propósito de la figura del padre.

¿Por qué no pensar que a partir de la constelación representativa (y afectiva) originaria del niño y sus padres —con toda la carnalidad que ella implica— se pueda desplegar una imaginación cada vez más orientada hacia lo nuevo y cada vez más despegada de aquella carnalidad? Más precisa y abarcadoramente: ¿por qué no pensar que lo creador de sentido de la imaginación, que Freud halla a la obra en los “fantasmas de escena primitiva” del psiquismo humano, se pueda desplegar hasta alcanzar significaciones que se hallan más allá del ámbito del engendramiento biológico y todos sus elementos originales propios?

Dice Ricoeur:

Propongo explorar el camino siguiente: lo que hace la fuerza de un símbolo religioso es que es la recuperación de un fantasma de escena primitiva, convertido en instrumento de descubrimiento y de exploración de los orígenes. Por estas representaciones “detectoras”, el hombre dice la instauración de su humanidad.⁴⁰

En terminología husserliana, diría que los fantasmas explorados por Freud constituyen la *hylética* de esta imaginación mítico-poética. Es “sobre” fantasmas de escena primitiva que el hombre “forma”, “interpreta”, “apunta” a significaciones de otro orden, susceptibles de devenir

⁴⁰ F, p. 518.

los signos de eso sagrado que la filosofía de la reflexión puede solo reconocer y saludar en el horizonte de su arqueología y teleología. [...] pero lo importante es menos esta “materia impresional” que el movimiento de la interpretación incluido en la promoción de sentido y que constituye la innovación intencional.⁴¹

Pero entonces, la figura del padre es propiamente creada por el proceso que la arranca de la función de simple retorno de lo reprimido sobre la cual se eleva. Es esta creación de sentido lo que constituye la verdadera “sobredeterminación” de los auténticos símbolos, y es esta sobredeterminación lo que, a su vez, funda la posibilidad de dos hermenéuticas, una que desenmascara el arcaísmo de su materia fantasmática, otra que descubre la intención nueva que la atraviesa. Es en el símbolo mismo donde reside la conciliación de las dos hermenéuticas. No es posible entonces detenerse en una antitética que distinguiría “dos fuentes de la moral y de la religión”; pues la profecía de la conciencia no es exterior a su arqueología. Se podría aún decir que el símbolo logra, favorecido por su estructura sobredeterminada, invertir los signos temporales del fantasma original. El padre anterior significa el eschaton, el “Dios que viene”; la generación significa la regeneración; el nacimiento designa analógicamente el nuevo nacimiento; la infancia misma —la infancia que está detrás de mí— significa la otra infancia, la “segunda ingenuidad”. Devenir consciente es finalmente advertir delante de sí la propia infancia y detrás de sí la muerte: “antes estabais muertos...”; “si no os hacéis como niños...”. En este intercambio del nacimiento y de la muerte, la simbólica del Dios que viene ha retomado y justificado la figura del padre anterior. Pero si el símbolo es un fantasma negado y superado, no es nunca un fantasma abolido. Por ello, no es nunca seguro que tal símbolo de lo Sagrado no sea solamente “retomo de lo reprimido”; o más bien, es siempre seguro que cada símbolo de lo Sagrado es también y al mismo tiempo resurgimiento de un símbolo infantil y arcaico; las dos valencias del símbolo permanecen inseparables; es siempre sobre alguna huella de mito arcaico que se injertan las significaciones simbólicas más próximas a la especulación teológica y filosófica. Esta estrecha alianza del arcaísmo y de la profecía hace la riqueza del simbolismo religioso; y hace también su ambigüedad; “el símbolo da que pensar”, pero él es también el nacimiento del ídolo;

⁴¹ F, p. 519.

es por ello que la crítica del ídolo sigue siendo la condición de la conquista del símbolo.⁴²

Si la figura del padre así, en el psicoanálisis mismo, conforme con lo que sugieren estas puntualizaciones de Ricoeur, podría estar abierta y dispuesta para un siempre ulterior desarrollo creador de sentido, ello significa que la arqueología podría extenderse y ampliarse hacia el sentido visto por la teleología, que arqueología y teleología pueden conjugarse, que la arqueología, desde sí misma, puede —y debe— ceder el paso a la teleología; y que ésta puede —y debe— reconocer los derechos de aquélla.

Pero más aún. El espíritu humano, desde su constitutivo y creciente movimiento de sentido, puede escuchar los sentidos que, en palabras que inicialmente solo dicen lo mundano y lo humano, simbólicamente son dichas por el hombre religioso, para expresar una experiencia de lo Otro absoluto, una experiencia que por principio tampoco puede ser excluida.

A partir de lo visto hasta aquí, cabe hacer aún una reflexión, siguiendo los pasos de Ricoeur, acerca de ciertas semejanzas y diferencias entre el surgimiento de la figura bíblica de Dios y el surgimiento del padre-Dios de Freud. Para Freud, la salida exitosa final, “sana” del complejo de Edipo, esto es, la superación aún de las secuelas superyoicas del complejo —desexualización, idealización, sublimación y proyección respecto del padre—: Dios, religión, se daría con la aceptación de la mortalidad del padre y de la cruda realidad de la propia muerte, más allá de toda ilusión. Ahora bien, se puede decir que esa renuncia al padre se cumple también en la simbolización religiosa. Si esa renuncia abre, en el psicoanálisis de Freud, a la aceptación de la cruda realidad de la propia muerte individual en el acontecer incesante de la vida total, en la fe se trata también, como se ha podido ver, de la renuncia al genitor, para abrirse, en el símbolo del Padre, a la nueva, otra realidad del Dios que supera todo antropomorfismo y toda imagen.

Ahora bien, una dimensión nueva en los “objetos” habla de una dimensión nueva en el “sujeto”. A tal dimensión nueva habría que

⁴² F, p. 521.

referirse ahora. Se trata, en particular, de la cuestión de los afectos constitutivos de la religión.

Pero no se pueden desarrollar aquí los minuciosos análisis de Ricoeur en esta cuestión. Baste con indicar solamente los momentos principales de su reflexión.⁴³

Para Freud, el momento subjetivo de la religión se reduce, frente al “padre exaltado”, a la conciencia de culpa como temor al castigo –anticipación de la punición por parte de tal Dios (que manda y prohíbe, y que es retomo enmascarado del padre castrador)–, y al deseo de protección y consuelo, que es retorno también de esos afectos, referidos originariamente al padre biológico.

Frente a ello, Ricoeur analiza detenidamente la conciencia de falta moral, tal como se manifiesta en los símbolos y mitos, y en especial tal como es confesada en la Biblia. Ricoeur advierte cómo, en su desarrollo, tal conciencia, manifestada en su lenguaje simbólico, progresa, desde un extrinsecismo cuasi físico (mancha o impureza), pasa a mostrarse como “algo” dado en una interioridad (pecado, frente a Dios que lo revela en el hombre, que lo vive entonces como lesión existencial), y finalmente se descubre como responsabilidad por la iniciativa personal (culpa, que trae consigo la conciencia de la posibilidad del arrepentimiento).

En todo el proceso señalado, advierte Ricoeur la presencia más o menos “espiritualizada”, de la “ley de la retribución” (actos buenos: no sufrimiento, premios y premio final...; actos malos: castigo...); pero tal ley, según Ricoeur, al menos seguramente a partir del segundo de los momentos indicados del progreso aludido, acompaña a la conciencia de falta pero no la constituye como tal (por donde el primer paso, incluido además su aspecto cuasi físico, se hallaría muy cercano a lo pensado por Freud).

Pero con lo descrito solo se habría alcanzado, según Ricoeur, el nivel de una religión ética. Esta religión aparece superada en la experiencia de Job. En Job, la *religión* ética se transforma en *fe*: Job se entrega finalmente al todo y a su Señor, con todo lo bueno y lo malo del mundo, en

⁴³ El desarrollo de esta compleja temática, con la indicación de los lugares correspondientes de los textos de Ricoeur, puede en contarse en N. A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Ed. cit., pp. 298-358.

rendida confianza, más allá de toda exigencia de explicación del bien y del mal, más allá de todo cálculo de castigos y consuelos finitos. El Dios de la fe de Job ya no es el freudiano legislador, acusador, castigador, protector, consolador finitamente discernible; ese Dios que también se deja entrever en la “teodicea” de los amigos de Job, y que también asoma, según Ricoeur, en el ente supremo de la ontoteología y en el Dios providente y fundamento de los valores. La fe —con rasgos trágicos, según Ricoeur— de Job confina ya con la esperanza y el amor. Y lo que en Job es promesa se cumplirá, según Pablo, en la recapitulación final de todo en Cristo.

Ahora bien, según Ricoeur, se puede encontrar en Freud una cierta aproximación a la fe de Job, concretamente en su reconocimiento de la posibilidad de un amor no narcisista al todo, que precisamente no es mera resignación ante la necesidad, porque es apertura a lo posible. Tal amor a lo posible es entrevisto por Freud en Leonardo; y recuerda entonces Ricoeur las palabras de Leonardo que cita Freud en su ensayo: “La natura é piena d’infinite regioni che non furono mai in isperienza”; y anota que allí agrega Freud que “cada uno de nosotros, hombres, corresponde a uno de los innumerables experimentos, en los cuales estas *ragioni* de la naturaleza pugnan hacia la experiencia”.⁴⁴

Si se tiene ahora en cuenta que las dificultades del concepto de sublimación en Freud, en cuanto se las considera en el plano de lo moral, denuncian la presencia implícita allí de lo específico espiritual mora¹⁴⁵ —y aquí cabe además hacer notar el mutuo reclamo de arqueología y teleología en el plano de lo moral, según se lo puede advertir al menos sugerido en los breves análisis hechos a propósito de la cuestión de la paternidad en Hegel—, y se agrega a ello el recién anotado acercamiento de Freud al reconocimiento de una figura no narcisista de apertura confiada al todo y a lo posible, se puede afirmar que la arqueología del psicoanálisis de Freud podría desde sí abrirse hacia una teleología y aún (y superando a Hegel) hacia una escatología de la subjetividad

⁴⁴ *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Obras completas, Ed. cit., Vol. V. pp. 1584-1585; (Vol. X, S. 102); citado por Ricoeur en F, p. 528.

⁴⁵ Véase una exposición sintética de esta cuestión en N. A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Ed. cit., pp. 198-204.

creyente, que podría terminar en el reconocimiento de la posibilidad de la fe, en concordancia todo ello con lo dicho acerca de la posibilidad que no puede negarse de la presencia de un Otro absoluto en la palabra simbólica del hombre de fe.

6. El psicoanálisis de Freud en el perfil de la filosofía hermenéutica de Ricoeur

Una concepción abarcadora resulta en primer lugar, en el pensamiento de Ricoeur, de su circulación por las tres hermenéuticas.

En el nivel del planteo programático de su filosofía, afirma Ricoeur que su pensamiento se inscribe en la línea de la “vasta tradición de la filosofía que parte de Descartes, se desarrolla con Kant y Fichte y la corriente reflexiva de la filosofía moderna”⁴⁶, y entiende, a propósito de tal filosofía, que su primera verdad, “yo soy, yo pienso”, es una verdad “tan invencible como abstracta y vacía”⁴⁷ o, dicho en lenguaje husserliano, “el ego cogito es apodíctico, pero no necesariamente adecuado”⁴⁸; sé que soy, pero no sé qué soy. El conocimiento de mí mismo exige, según Ricoeur, el “camino largo” que recorre las obras del yo para descifrar allí la “naturaleza” de ese yo.⁴⁹

El paso por el psicoanálisis de Freud trae importantes consecuencias en esta tarea de apropiación de mí mismo. La arqueología freudiana hace vacilar toda certeza acerca del yo. En efecto, el yo ya no es un centro sólido final; él debe reconocer sus “dependencias” del ello y del superyó. Así: “Es una sola y misma empresa comprender el freudismo como un discurso sobre el sujeto y descubrir que el sujeto no es nunca lo que se cree”.⁵⁰

No se puede encontrar el cogito ni en la conciencia, ni en el yo, ni en el ello, ni en el superyó.⁵¹ Yo, ello, superyó son cada uno cristalizaciones de organizaciones de las pulsiones, que cada vez que parecen ser

⁴⁶ F, p. 50.

⁴⁷ F, p. 51.

⁴⁸ F, p. 52, nota; cfr. F, p. 409.

⁴⁹ Cfr. CI, pp. 21 y 322-325.

⁵⁰ F, p. 408.

⁵¹ Cfr. F, p. 409.

el centro último remiten a alguno de los otros dos. Así, el psicoanálisis es el ejercicio de un verdadero desasimiento del sujeto y así una crítica radical de la evidencia del cogito de la filosofía reflexiva⁵². En este contexto, se puede pensar el narcisismo como la resistencia del yo a reconocer su no centralidad y a proceder a su propio desasimiento. Se está así, visto desde la arqueología psicoanalítica, ante un “falso cogito”, ante un cogito que, ni bien se pone, vacila. Lo que la crítica freudiana del narcisismo muestra, a saber, un yo que se “desfonda”, que no es “lo último”, es lo que, filosóficamente, según Ricoeur, se puede llamar “falso cogito” o “cogito abortado”.

Esta es la suprema prueba para una filosofía de la reflexión. El sujeto mismo de la apercepción inmediata es puesto en cuestión. Es necesario ‘introducir el narcisismo’, no solo en la teoría psicoanalítica, sino en la reflexión. Descubro entonces que la verdad apodíctica *Yo pienso, yo soy*, apenas proferida, está obturada por una pseudo evidencia: un Cogito abortado ya ha tomado el lugar de la primera verdad de la reflexión *Yo pienso, yo soy...*⁵³

“Este punto espinoso del sistema narcisista” es lo que llamo el falso Cogito, coextensivo al Cogito originario.⁵⁴

Pero la arqueología freudiana es aún más radical que lo que se ha podido mostrar hasta aquí. Si lo último es lo pulsional, es además cierto

⁵² “El paso por la tópica y por la económica freudiana no hace sino expresar esta necesaria disciplina de una anti-fenomenología; al término de este proceso, destinado a deshacer las pretendidas evidencias de la conciencia, yo ya no sabría más lo que significan objeto, sujeto, ni aún pensamiento...” (F, p. 410).

⁵³ F, p. 413.

⁵⁴ *Ibid.* “...no ocultaré que esta táctica, perfectamente adaptada a una lucha contra la ilusión, condena al psicoanálisis a no alcanzar nunca la afirmación originaria: nada es más extraño a Freud que la idea del Cogito poniéndose a sí mismo en un juicio apodíctico, irreductible a todas las ilusiones de la conciencia. Es por ello que la teoría freudiana del yo es a la vez muy liberadora respecto de las ilusiones de la conciencia y muy decepcionante por su impotencia para dar al ‘Yo’ del *Yo pienso* algún sentido. Pero esta decepción propiamente filosófica debe en primer lugar ser puesta a cuenta de la ‘herida’ y de la ‘humillación’ que el psicoanálisis inflige a nuestro amor propio. Es por eso que el filósofo, cuando aborda los textos de Freud consagrados al Ego o a la conciencia, debe olvidar los requerimientos más fundamentales de su egología y aceptar que vacile la posición misma del Yo pienso, yo soy; pues todo lo que Freud dice a este respecto presupone tal olvido y tal vacilación; nunca la conciencia o el Ego figuran en la sistemática a título de posición apodíctica, sino como función económica.” (F, pp. 415-416).

que las pulsiones son básicamente de raíz energético biológica —que por principio sería cuantificable, aunque hoy aún no lo sea, según piensa Freud—, y tal raíz se expresa psíquicamente como energía afectiva, “quantum de afecto” (libido). El momento representativo de la pulsión (*Vorstellungsrepräsentanz*) es entonces algo segundo. “Antes” de la representación está el deseo; la misma representación es, según la expresión de Ricoeur, la “semántica del deseo”. Y el deseo es inagotable, él es responsable de todo “crecimiento” en lo representativo: lo representativo en lo que él se halla inicialmente “invertido” o que él inicialmente “carga”, se transforma y “progres” impulsado por él, porque él nunca se sacia con ningún objeto que la representación pueda ofrecerle. El deseo es así “inventor” de sentidos.

Lo que, en el inconsciente, es susceptible de hablar, lo que es representable, remite a un fondo no simbolizable: el deseo como deseo. Tal es el límite que el inconsciente impone a toda pretendida transcripción lingüística total.⁵⁵

Así entonces, la arqueología del psicoanálisis hace vacilar el sujeto de la reflexión, para hacerlo finalmente hijo de las pulsiones y, en ellas, de lo “cuantitativo” afectivo.

Comprendo entonces la metapsicología freudiana como una aventura de la reflexión; el desasimiento de la conciencia es su camino porque el devenir consciente es su tarea. Pero de esta aventura resulta un Cogito herido: un Cogito que se pone pero que no se posee [...]. Ahora nos es necesario dar un paso más y hablar ya no solo en términos negativos de la inadecuación de la conciencia, sino en términos positivos de la posición del deseo, por lo cual yo soy puesto, yo me encuentro ya puesto [...] esta posición anterior del “sum” en el corazón del “Cogito” ...”⁵⁶

⁵⁵ F, p. 439. “... a este respecto, considero a la metapsicología freudiana como una extraordinaria disciplina de la reflexión: como la Fenomenología del espíritu de Hegel, pero en un sentido inverso, opera un descentramiento del origen de las significaciones, un desplazamiento del lugar de nacimiento del sentido. Por este desplazamiento, la conciencia inmediata se encuentra desasida a favor de otra instancia del sentido, trascendencia de la palabra o posición del deseo. Este desasimiento, que la sistemática freudiana exige a su manera, debe ser operado como una suerte de ascesis de la reflexión misma...” (F, 410).

⁵⁶ F, pp. 425-426. Lo dicho hasta aquí se puede también encontrar expuesto en CI, pp. 234-242.

Ahora bien, de esta manera queda radicalmente superada —por cierto a un alto precio— toda posibilidad de una concepción Filosófica subjetivista, solipsista o idealista. Y esto aparece como de decisiva importancia, si se tiene en cuenta que uno de los propósitos reconocidos por Ricoeur es superar el “círculo encantado” del idealismo que por ejemplo él ve en Husserl.⁵⁷

Por su lado, una teleología de la conciencia puede, a partir —como se dijo— de la vida y el deseo, y descentrando también progresivamente al sujeto, pero en su caso “hacia delante”, conquistar finalmente la tierra prometida segura de un yo-sujeto que es un saber absoluto que se sabe a sí mismo.

Pero aquí precisamente juegan su papel privilegiado los símbolos religiosos. Estos, presentes en la escatología de la fe, pueden ser escuchados por el saber, y así hacer que éste, además de profundizar en sí mismo descubriendo zonas que podrían habersele pasado por alto, se transforme desde sí mismo, en cuanto se advierte siempre desbordado por lo inabarcable que los símbolos señalan en su lenguaje no unívoco.

Todos los símbolos dan que pensar, pero los símbolos del mal muestran de una manera ejemplar que siempre hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía; y que una interpretación filosófica de los símbolos nunca llegará a ser conocimiento absoluto. Los símbolos del mal, en los que leemos el fracaso de nuestra existencia, declaran al mismo tiempo el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que quisieran devorar los símbolos en un saber absoluto.⁵⁸

De esta manera se vuelve a abrir el círculo del saber, cerrado en el sistema hegeliano. Y así entonces, arqueología, teleología y escatología son, en este aspecto, en su circular, el testimonio de la imposibilidad de todo subjetivismo, solipsismo e idealismo. Así, resulta patente que “el Cogito se halla en el interior del ser y no a la inversa”, que “el ser que se pone a sí mismo en el Cogito” descubre “que el acto mismo por el cual él se arranca de la totalidad no cesa de participar del ser”.⁵⁹

⁵⁷ Por otra parte, Ricoeur advierte en distintos lugares de sus obras que el idealismo de Husserl queda finalmente superado, a pesar del mismo Husserl, por el desarrollo de las exigencias mismas de su pensamiento.

⁵⁸ CI, pp. 327-328.

⁵⁹ *La symbolique du mal*, Ed. cit., p. 331. Ricoeur ha multiplicado las vías de salida

Y con esta circulación hermenéutica, que Ricoeur entiende como una “ontología militante y quebrada”⁶⁰, se ha preparado ahora el camino para una posible determinación positiva de la naturaleza del yo. Y a esta tarea se ha dedicado Ricoeur en trabajos posteriores al *Essai sur Freud*.⁶¹

Cabe hacer aún, finalmente, algunas consideraciones abarcadoras sobre el perfil de la filosofía hermenéutica de Ricoeur, retomando algunas ideas ya desarrolladas.

La hermenéutica ricoeuriana se ha mostrado como una comprensión conceptual, conflictiva de las obras humanas, en la que aparecen los múltiples niveles de sentido de las mismas y del hombre mismo. Ahora importa señalar, sobre todo, en qué medida logra Ricoeur desplegar una filosofía que —como él dice— proviene de los símbolos religiosos y así permanece ligada a esos símbolos presentes en la fe del hombre religioso, y que al mismo tiempo se desarrolla libremente como una comprensión racional autónoma.

Ya se ha visto que la hermenéutica arqueológica y la hermenéutica teleológica no proceden simplemente una junto a la otra, cuando se trata de la comprensión de la economía, la política, la moral y el arte; más bien, en cada una de ellas se pueden ver implícitos impulsos y orientaciones que apuntan hacia la otra. Y así aparecen ambas hermenéuticas como lecturas mutuamente complementarias: tal mutua complementación es precisamente, en el caso, la hermenéutica de Ricoeur.

Tal trabajo mutuamente complementario de ambas hermenéuticas debe luego, como un todo, en el ámbito de lo religioso, integrarse con la hermenéutica escatológica de la fe. Pero también aquí esta in-

del cogito idealista: la aquí señalada del paso por los símbolos religiosos del mal; la también indicada (nota 57) a partir del mismo Husserl; la vía desde Heidegger; también desde la lingüística y desde la filosofía del lenguaje...

⁶⁰ CI, p. 27.

⁶¹ Jalones en ese estudio son, en CI, “Heidegger et la question du sujet”; “La question du sujet: le défi de la sémiologie”; en *Du texte à l’action*, Ed. cit., al menos los siguientes artículos: “La fonction herméneutique de la distanciation”, “Qu’est-ce qu’un texte?”; en *Temps et récit I*, Ed. cit., pp. 85-129: “Temps et récit, la triple mimésis”; en *Temps et récit III*, Ed. cit., pp. 228-263: “Monde du texte et monde du lecteur”, pp. 352-359: “La première aporie de la temporalité: l’identité narrative”; *Soi-même comme un autre*, Ed. cit.

tegración surge desde los impulsos implícitos que pueden advertirse en ambos lados.

La filosofía —aquí la conjunción de arqueología y teleología— puede, escuchando al creyente, descubrir y elaborar contenidos de experiencia que de otra manera ella podría pasar por alto o falsear en su especificidad; pero del mismo modo ella también puede, además, descubrir de alguna manera, en sí misma, posibilidades y semejanzas que precisamente como tales dejan ver sus límites y así señalan hacia algo Otro, que puede darse fuera de su ámbito.

Pero no solo el psicoanálisis de Freud, y precisamente en su conjunción con la hermenéutica teleológica, puede ser alcanzado y conmovido por la escucha de la fe en los símbolos religiosos. Ya se ha dicho que tal conmoción puede suceder de tal manera que lo implícitamente contenido en un pensamiento devenga explícito; o de modo que lo allí ya dicho sea visto más profundamente, o muestre ciertas semejanzas con lo creído. Lo explicitado, lo profundizado y lo semejante pueden así aparecer como una apertura hacia la fe.

Así, Ricoeur entiende que la escucha de los símbolos que hablan del mal permite advertir tan agudamente la insondabilidad del mal, que previene contra toda disolución del mismo, tal como sucede en el sistema de Hegel, y hace volver a los pensamientos kantianos acerca del “mal radical”.

También se puede, partiendo de la experiencia de Job, comprender de manera nueva y aún advertir semejanzas, en las reflexiones de Heidegger sobre la *Physis* y el *Logos* griegos y sobre la palabra, como también en los pensamientos de Nietzsche “más allá del bien y del mal” y sobre la “inocencia del devenir”. La crítica nietzscheana y heideggeriana del ente supremo y providente de la ontoteología y de la teodicea serían así las semejanzas, en clave filosófica, de la experiencia de Job.

La clarificación del sentido final de la conciencia moral por el análisis de la experiencia de fe de Job —que logra hacer aparecer toda la profundidad y todos los aspectos de tal experiencia cuando apela, como se señalara, a integrarse con la lectura psicoanalítica y la lectura teleológica— deja también ver que aquella conciencia se asienta finalmente

más allá de toda prohibición y de todo mandato, y consecuentemente más allá de la falta; y así surge la posibilidad de ver en el pensamiento de Kant, más allá de su formalismo —por ejemplo, anota Ricoeur, en la “Dialéctica” de su Crítica de la razón práctica—, un anclaje de lo moral en el deseo y la esperanza.

Pero ahora es necesario volver a la cuestión central del carácter a la vez ligado y libre del pensamiento de Ricoeur frente a la fe en los símbolos religiosos, o dicho más agudamente, a la cuestión del carácter propiamente filosófico de este pensamiento, a pesar de su constitutiva atención a la palabra de la fe.

En el dinamismo psicoanalíticamente inexplicable de la actividad artística y en la conjunción de la consideración de la figura del padre y de una posible fantasía no meramente repetitiva —lo cual se halla implícitamente presente en Freud y sale a luz por la atención prestada a Hegel— ve Ricoeur el reconocimiento psicoanalítico de la posibilidad de una experiencia otra, esto es la apertura para lo nuevo no arcaico y finalmente para un Otro que excede todo ámbito mundano y humano. Y esto debe conectarse con algo que también en el psicoanálisis de Freud se podía ver —en especial en el ensayo sobre Leonardo—, a saber la posibilidad de un amor no narcisista al todo, más allá de todo temor al castigo impregnado sexualmente, y de todo deseo de consuelo infantil. Así, aquí aparece también un posible nuevo afecto, esto es la apertura para un nuevo afecto, que pertenece a otro ámbito humano.

Si todo ello apunta al Dios bíblico y a la fe en el sentido de Job, deben verlo conjuntamente, encontrándose en un umbral común, el creyente y el filósofo.

Como ya se hizo notar anteriormente, esta apertura propia de la filosofía arqueológico-teleológica se halla en principio oculta, y solo ha podido salir a luz mediante la escucha de la palabra creyente. Así, esta filosofía, sin perder su propia autonomía, es promovida en sí misma y —cabe decirlo— enriquecida.

Pero en el umbral mencionado se enriquece también la fe. Mediante la arqueología y la teleología el creyente ve el suelo terrenal de sus propios objetos y afectos, y en particular gracias al psicoanálisis puede él ver

claramente el peligro siempre amenazante de que su comportamiento creyente recaiga en un comportamiento determinado inconscientemente por el temor y el deseo de consuelo infantiles.

Y en el señalar más allá de sí misma de esta filosofía puede también el *Kerygma* encontrar espacio donde la palabra de Dios pueda ser esperada y escuchada.

II. La lectura ricoeuriana de Freud sobre la cuestión del sujeto

1. Planteo

En este artículo no se podrán presentar todos los aspectos que implica la cuestión del yo en la lectura ricoeuriana de Freud. Tal desarrollo, para ser totalmente justo con Freud, reclamaría en primer lugar, la exposición detallada de la progresiva constitución de su pensamiento; y para ser justo con Ricoeur, reclamaría también, al menos, la presentación de los momentos previos de su pensamiento que desembocan en su lectura de Freud y, por cierto, lo ideal sería también presentar los desarrollos posteriores de las reflexiones de Ricoeur sobre la cuestión del sujeto y del yo, que tienen, en su diálogo con el pensamiento de Freud, uno de los más importantes puntos de arranque.

Así entonces, en esta exposición deberán aparecer algunos decisivos puntos del pensamiento de Freud sin la plena explicitación de todos sus antecedentes y detalles propios. Y lo mismo corresponde decir del pensamiento de Ricoeur: no todo podrá ser dicho, pero se intentará que lo que se diga tenga en sí mismo suficiente inteligibilidad.

Con el fin de fijar con precisión y clara y sintéticamente el marco y los puntos a desarrollar aquí, será adecuado comenzar con la lectura de un fragmento del *Ensayo sobre Freud* de Ricoeur.¹

¹ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965; en adelante se citará F. Todos los textos de Ricoeur que se transcriben han sido traducidos directamente del francés para este trabajo.

El despliegue de lo dicho en este fragmento llevará luego a la lectura de otros fragmentos de la obra mencionada de Ricoeur.

Dice Ricoeur:

Es una sola y misma empresa comprender el freudismo como un discurso sobre el sujeto y descubrir que el sujeto no es nunca lo que se cree. La reinterpretación reflexiva del freudismo no podría dejar intacta la idea que nos hacemos de la reflexión: la inteligencia del freudismo ha cambiado, pero también la inteligencia de nosotros mismos.

Lo que nos debe aguijonear es la ausencia, en el freudismo, de toda interrogación radical sobre el sujeto del pensamiento y la existencia. Es totalmente cierto que Freud ignora y recusa toda problemática del sujeto originario. Hemos insistido muchas veces sobre esta especie de huida de la cuestión del *yo pienso, yo soy*: El Cogito no figura, y no puede figurar, en una teoría tópica y económica de los "sistemas" o de las "instituciones"; no podría ser objetivado en una localidad psíquica o en un rol; designa algo totalmente distinto de lo que podría ser nombrado en una teoría de las pulsiones y de sus destinos; por ello es precisamente lo que se sustrae a la conceptualización analítica. ¿Lo buscamos en la conciencia?, la conciencia se anuncia como representante del mundo exterior, como función superficial, como una simple sigla en la fórmula desarrollada Cc.-Pcp. ¿Buscamos el yo?, es el ello lo que se anuncia. ¿Llamamos ello a la instancia dominante?, es el superyó lo que se presenta. ¿Perseguimos al yo en su función de afirmación, de defensa, de expansión?, es el narcisismo lo que se descubre, suprema pantalla entre el yo y sí mismo. El círculo se ha cerrado y el ego del *cogito sum* se ha escapado cada vez. Esta huida del fundamento egológico es muy instructiva; no marca de ninguna manera el fracaso de la teoría analítica; es esta misma huida de lo originario lo que es necesario comprender como una hupeca de la reflexión. (F, pp.408-409)²

Hay cuatro momentos en el texto presentado: en un primer momento, advierte Ricoeur, para decirlo sintéticamente, que la cuestión del sujeto originario es algo ausente en el pensamiento de Freud; en un segundo momento, encuentra Ricoeur que la ausencia de tal cuestión es algo totalmente justificado en el psicoanálisis de Freud; en un tercer momento muestra en concreto cómo huye, necesariamente entonces,

² Ver también P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 234-342 y 259-262; en adelante se citará CI.

la cuestión del sujeto radical en la exposición psicoanalítica; finalmente, en un cuarto momento, Ricoeur advierte que la ausencia de la cuestión acerca del sujeto originario debe ser entendida como una peripecia de la reflexión.

Corresponde entonces un primer análisis de cada uno de los momentos señalados del fragmento de Ricoeur.

El primer momento es una afirmación que el segundo momento ha de fundar. Pero hay en este primer momento dos expresiones que dan algunos indicios acerca de la intención última de Ricoeur en su análisis de Freud. En primer lugar, se dice que el freudismo es un “discurso sobre el sujeto”, pero que allí se descubre que “el sujeto no es nunca lo que se cree”. Esto significa que, según Ricoeur, el freudismo, aún intentando —y precisamente al intentarlo— decir algo sobre qué sea eso que se llama sujeto, termina advirtiendo que lo que a primera vista aparece no es realmente consistente; mejor aún: hacer pie en lo que se muestra es tanto como hacer ceder el terreno bajo el pie; en términos de pensamiento: el enfrentamiento del rostro primero del sujeto mueve en el freudismo a la sospecha de que allí, “por detrás”, hay algo otro que inicialmente se oculta.

Por otra parte, precisa Ricoeur que hay en el freudismo, una “huida de la cuestión del *yo pienso, yo soy*”. Esto significa, prolongando y precisando lo anterior —y dicho ya claramente en discurso filosófico—, que en el psicoanálisis no se llega hasta un sujeto autotransparente.

El segundo momento del texto justifica ya, desde el psicoanálisis mismo, esa final imposibilidad de hacer firmemente pie en un terreno último: la imposibilidad de alcanzar a contornear ante la mirada un locutor y agente último. Un sujeto autotransparente, definido y consistente es algo totalmente ajeno para una concepción del psiquismo donde todo acontece como un juego de movimientos pulsionales.

En el tercer momento se muestra esa movilidad del juego pulsional, que hace que cada vez que se intenta detenerse en un momento del juego, se produce un deslizamiento hacia otro supuesto lugar de detención del juego, como si en cada caso se tratara de una solidificación del fluir pulsional en un punto fijo. Y en particular aparece en este paso el

nombre de la “suprema pantalla” que impide llegar al verdadero fondo que el rostro primero del “sujeto” oculta: el narcisismo. Él es el que hace que, como se dice en el primer paso, “el sujeto no [sea] nunca lo que se cree”.

En el cuarto momento valora Ricoeur la concreta huída del “fundamento egológico” como “una peripecia de la reflexión”. El término “reflexión” alude aquí, en Ricoeur, a su propio pensamiento, que él entiende, precisamente, como una filosofía reflexiva. Y se puede ya adelantar que esta valoración de Ricoeur, y en orden a su propio pensamiento como filosofía, es positiva, algo que habrá que precisar más adelante. Justamente, en las primeras líneas de lo leído, dice Ricoeur que la ausencia —ahora: la imposibilidad— del planteo de la cuestión del sujeto debe “aguijonearnos”; ello significa: nos debe mover a pensar filosóficamente.

Para continuar ahora más profundamente el análisis, se puede preguntar: ¿cuál de los momentos señalados del fragmento es propiamente central, de modo que desde él resulte luz sobre los otros, para lograr así una adecuada articulación de los momentos y con ello una acabada comprensión del fragmento?

Son decisivos los momentos segundo y tercero, pues son, precisamente, el soporte de todo el texto. El freudismo es —se dice allí— “una teoría tópica y económica de los ‘sistemas’ o de las ‘instituciones’”, y también “una teoría de las pulsiones y sus destinos”. A esto, y en orden al análisis posterior, se agregan, como una prolongación, los términos-cuestiones que aparecen en el tercer momento: conciencia —y cabe agregar: inconsciente—, yo, ello, superyó, narcisismo.

Será el seguimiento del sentido de las expresiones y términos recién señalados lo que dará una comprensión acabada de lo central de lo dicho por Ricoeur, justamente en los momentos segundo y tercero de su texto.

2. Inconsciente, conciencia y las dos tópicas

Ricoeur entiende la interpretación freudiana de lo humano como una arqueología, y esto significa, precisamente, un desmontaje de lo que inmediatamente aparece en la vida —cosas, objetos, los otros, las

formaciones culturales en su distintas figuras y los respectivos sujetos que allí aparecen— hasta sus elementos últimos...; y ello para, desde allí, proceder al movimiento ulterior de “construcción” hasta lo inmediatamente dado. De tal modo se tendría, simplemente, observando las peripecias de las etapas de “construcción” —en rigor del devenir y “metamorfosis” de lo originario arcaico siempre presente—, la clave de comprensión de lo que aparecería en primer plano en figura de sujeto y de diversos objetos respectivos.

La *Interpretación de los Sueños* es para Freud el descubrimiento de las claves decisivas iniciales de toda su concepción analítica. Sobre todo, se puede decir que en su capítulo VII se encuentra ya, como en germen, casi todo lo que Freud desarrollará en etapas posteriores de su pensamiento.

En efecto, casi todas las ideas básicas de Freud aparecen ya en el texto mencionado o bien se insinúan en él. Pero en todo caso, lo que importa señalar aquí es que Freud utiliza luego el esquema básico del funcionamiento del aparato anímico que le proporciona el análisis de los sueños para la comprensión de todo el acontecer anímico, hasta las manifestaciones más elevadas de la cultura con sus objetos y sujetos respectivos.

Así, del mismo modo como los sueños son el “cumplimiento disfrazado de un deseo reprimido”³, esto es, la aparición en la conciencia onírica de representaciones que son disimulo, disfraz —debido a la interferencia débil de la censura-⁴ de representaciones inconscientes que, reprimidas, buscan satisfacción de su deseo concomitante, del mismo modo todas las representaciones de la conciencia vigil también son retorno desfigurado de lo reprimido. En rigor, tal “desfiguración” tiene importantes diferencias, según se trate de sueños, acciones eficaces, actos fallidos, síntomas o formaciones culturales superiores. Así, en el caso de las acciones eficaces —éstas son el resultado positivo del

³ S. Freud, *La interpretación de los Sueños, Obras Completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1972-1975, Vol. II, pp. 421 y 445. [S. Freud, *Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1983, pp. 109 y 141]; en adelante se citará IS, y entre corchetes la paginación de la edición alemana.

⁴ Cfr. IS, p. 666 [428-429]

impedimento de un “proceso primario” que llevaría al fracaso— y de las posteriores formaciones culturales (economía, política, arte, religión, saber...) no se puede entender la “desfiguración” de lo originario pulsional como un proceso meramente negativo —no cabría entonces hablar de “disfraz”—, sino, más bien de una cierta “promoción” de lo arcaico; y esto sobre todo si se entiende que tales procesos y sus consecuencias se hallan ordenados finalmente a la preservación y expansión de la vida (sobre estas cuestiones habrá que volver).

En general, este esquema del funcionamiento del aparato psíquico tal como es inicialmente descubierto en la *Interpretación de los Sueños*, llevará a Freud a la formulación de dos modelos tópicos de dicho aparato. Corresponde decir, “en general”, porque, en rigor, entre la presentación de la primera y la segunda tópica ha mediado, en la evolución del pensamiento de Freud, el descubrimiento de otros mecanismos del funcionamiento del psiquismo, por ejemplo aquellos que explican la aparición de las formaciones psíquicas “espirituales” de la cultura.

En ambas tópicas, sin embargo, permanece el primer decisivo descubrimiento: la diferencia inconsciente-conciencia, aunque funcionando diversamente; y también permanece en ambas, el proceso de la represión y la presencia de la censura.

La primera tópica discierne en el aparato psíquico tres “lugares”: el “lugar” de lo inconsciente, el “lugar” de lo preconscious y el “lugar” de la conciencia. La segunda tópica discierne funciones estratificadas “jerárquicamente” del aparato psíquico, que en su proceder y en parte con sus elementos son conscientes o inconscientes: ello, yo, superyó.

En todo caso, lo que importa ahora señalar es que todo el movimiento del psiquismo es, para Freud, el juego intrincado de los dinamismos básicos psíquicos que son las pulsiones. Así por ejemplo, y en atención a algo ya adelantado, son las mismas pulsiones las que modifican su ruta —con la incorporación del pensamiento— para no fracasar en el intento de alcanzar el fin satisfactorio de la conservación del individuo. El dinamismo y la estructura de los objetos de las pulsiones de autoconservación, que se pueden observar, constituyen en verdad una modificación, proceso secundario, de

un proceder inicial ineficaz, o proceso primario. Lo que aparece es así una modificación no substancial de lo originario.

En una primera división de las pulsiones, Freud agrega a las recién señaladas de autoconservación, las pulsiones sexuales. Éstas, a diferencia de las anteriores, no se pliegan “pacíficamente” a las exigencias de la realidad —el “principio de realidad”— para alcanzar sus fines, que no son sino la conservación y la ampliación de la vida. De suyo, tales pulsiones deben ser impedidas “desde afuera” en su abroquelamiento en el autoerotismo y el narcisismo, a fin de que, sujetas al “principio de realidad”, alcancen su verdadera finalidad, a saber, la apertura al otro heterosexual en orden a la procreación. El principio de realidad se impone así subordinando a sí una primera vigencia del “principio del placer”, para que finalmente se cumpla, en su madurez, precisamente el principio del placer.

En ese momento de transición hacia tal madurez juega su papel, “desde afuera”, la amenaza de castración ejercida desde la instancia padre-madre, frente al Complejo de Edipo.

La interpretación de los sueños le procura a Freud, como quedó en parte dicho, un esquema básico decisivo para su comprensión del funcionamiento del psiquismo humano: un proceso primario de funcionamiento de las pulsiones —de ellas se hablará luego— queda transformado en un proceso secundario por la modificación del desarrollo originario, gracias, en caso y modo especial, a la intervención de una represión y posterior censura⁵: represión y censura serán de diversa composición según que se considere el aparato anímico en su primera configuración o

⁵ Sobre estas dos instancias, cfr., en primer lugar: IS, pp. 434-435 [126-128]; 436 [129-130]; 445 [141]; 490-491 [200-201]. Véase el capítulo VII de IS, en especial en los siguientes fragmentos: pp. 672-676 [436-443] (estructura y funcionamiento del aparato anímico); pp. 678-680 [446-448] (el sueño y la regresión); 689-691 [460-462] (la evolución del aparato; sueño y enfermedad); 694-695 [467-468] (conciencia, proceso secundario, pensamiento); 708-711 [486-491] (proceso primario y proceso secundario); 716-717 [499-500] (inconsciente y conciencia). Cfr. también, *Las pulsiones y sus destinos, Obras Completas*, ed. cit., Vol VI, p. 2039 (en adelante se citará, junto al título de la obra de Freud, OC, Vol.) [III, 75]. Los números entre corchetes remiten a volumen y página de S. Freud, *Studienausgabe*, Frankfurt am Main, Fischer, Taschenbuch Verlag, 1983 (esta edición alemana toma sus textos de las *Gesammelte Werke*); de esta manera se citará esta edición en las notas subsiguientes. Cuando se cite otra edición alemana se indicará expresamente.

en su funcionamiento posterior. En todo caso, ello dará como resultado, en los sueños, la presencia de un contenido manifiesto —lo consciente oníricamente— y un contenido latente: un sentido segundo discernido “por detrás”, esto es, interpretado.⁶

Ello permite además a Freud, como se dijo, discernir tres “localidades” en el aparato psíquico: el “lugar” llamado conciencia, el “lugar” de lo preconscious y el “lugar” de lo inconsciente, esto último, lo “dejado atrás”, no presente en la noticia del sujeto, que sin embargo, en principio, ha puesto en movimiento todo el aparato —y que sigue obrando—: los objetos representativos y los afectos del proceso primario.

El estudio posterior del desarrollo del psiquismo da a Freud la clave para comprender más radicalmente la estructura y el funcionamiento del aparato psíquico, a partir de su progresiva constitución, y la base para concebir una nueva tópica. Así, se advierte que los dinamismos básicos del psiquismo son las pulsiones, especialmente las sexuales —cuya naturaleza y “clases” será importante analizar—, y que el momento ya advertido de la represión y la censura viene dado por factores de “desempeño social”, que resultan de la introyección de elementos representativos y afectivos que, a su vez, “quedan” en el aparato psíquico —mediando el proceso de sublimación— luego de la amenaza parental de castración, frente a la constelación de representaciones y afectos del niño —su comportamiento— que constituyen el llamado Complejo de Edipo.⁷

⁶ La distinción contenido manifiesto-contenido latente es el eje inicial que da lugar a todas las tesis de la obra y así se halla por toda ella. La diferenciación aparece ya claramente en el análisis del “sueño de la inyección de Irma” (IS, pp. 412-421 [97-109], en especial p. 419 [107]). El análisis de este sueño termina con la afirmación de Freud: “una vez llevada a cabo la interpretación completa de un sueño, se nos revela éste como una realización de deseos” (IS, p. 421 [109]). La distinción y denominación contenido manifiesto-contenido latente aparece, motivada por la dificultad que plantean los sueños de angustia, en IS, p. 429 [121]. Todo el capítulo IV de IS está dedicado al análisis de “la deformación onírica”. Finalmente concluirá Freud, con precisión, que “el sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido” (IS, p. 445 [141]): “*Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches*”

⁷ Presentaciones generales del Complejo de Edipo pueden hallarse en: IS, pp. 506-508 [221-224]; *Psicoanálisis, cinco conferencias*, OC, Vol. V, pp. 1558-1559 [*Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Band VIII, pp. 50-51]; *Lecciones introductorias al psicoanálisis*: Lección XXI: *Desarrollo de la libido y organizaciones sexuales*, OC, Vol. VI, pp. 2328-2334 [I, 324-332]; *Compendio del psicoanálisis*, OC, Vol. IX, pp. 3406-3410 [*Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Band XVII, pp. 114-121]

La sublimación da lugar entonces a formaciones culturales “espirituales” tales como la religión, la moral, el arte, la economía, la política, el saber..., todas ellas íntima y jerárquicamente ligadas. Así, la función normativa —para el individuo y, en él, para la sociedad— de lo religioso, lo moral, lo bello, el valor del dinero, del poder, del saber se constituyen en la instancia psíquica funcional, la “institución” general, que es el superyó, que juega con las instancias que son el ello y el yo, en la segunda tópica.

En todos los casos las pulsiones —decididamente aquí las sexuales— han dejado de obrar según su modo originario, y esto significa que, “obligadas” por la censura, han debido procurarse objetos “distintos”. Pero tales objetos representativos “nuevos”, que son los que se hacen conscientes, esto es, aparecen en la conciencia —en la onírica o en la vigil, en las acciones eficaces, en los actos fallidos, en las enfermedades o en lo “sublime del espíritu”— son retornos más o menos “deformados” de las representaciones originarias de las pulsiones. Así, en general, la conciencia adulta “resulta” de lo “dejado atrás”, esto es, de lo devenido inconsciente. No habría, estrictamente hablando con Freud, en general, verdadera novedad en el psiquismo.

Pero lo dejado atrás como inconsciente son los objetos originarios, y otros, reprimidos de las pulsiones que siguen siempre “obrando”: el ello. Pero también son hechos inconscientes por represión ciertos objetos originarios del deseo de las pulsiones, que han obrado luego negativamente sobre el sujeto, objetos ahora en su figura transformada-desfigurada-sublimada, en cuanto, precisamente, elementos represores, esto es, en su función represora, en su rostro de represores. Así entonces, son inconscientes estos objetos originarios —al menos en parte— y sobre todo el carácter represor de ellos mismos; y esto precisamente en cuanto son sublimados, esto es, en su “nueva” figura sublime: el superyó.

Según todo esto, entonces, cabe decir, en general, que no hay conciencia sin lo inconsciente. Si se quiere comprender la conciencia se es llevado a lo inconsciente. La conciencia, allí donde el sujeto sabe de sí mismo sabiendo de sus objetos y de sus actos —en cualquier

tipo y nivel de conciencia, y así en cualquier tipo y nivel de objetos y actos— no es un “lugar” firme y último.

No es posible desarrollar aquí una importante cuestión: el modo preciso de presencia de lo inconsciente y su precisa “relación” con la conciencia.⁸

Según lo visto, con razón puede decir Ricoeur —ya se pueden ir comprendiendo con precisión sus palabras—: “tengo a la metapsicología freudiana por una extraordinaria disciplina de la reflexión”⁹. Y también: “al término de este proceso, destinado a deshacer las pretendidas evidencias de la conciencia, yo ya no sabría lo que significan objeto, sujeto y ni siquiera pensamiento; el objetivo confesado de esta disciplina es la vacilación del falso saber que obstruye el acceso al *Ego cogito cogitatum*”¹⁰.

Con lo dicho se tiene un primer acercamiento al texto inicial de Ricoeur.

Lo anterior posibilita comprender, por ahora, la “relación de desliz” que se advierte entre la conciencia y lo inconsciente en general. Pero los sentidos de “conciencia” e “inconsciente”, en la tópica última de Freud, se aplican tanto al ello como al superyó; y en tal tópica juega también su papel lo que Freud denomina el yo. Ello, yo y superyó son tenidos en cuenta —como se ha visto— por el texto de Ricoeur.

Corresponde entonces aplicarse a entender mejor estas tres funciones estratificadas del aparato anímico, junto con los calificativos de “consciente” e “inconsciente”, para lograr un más estrecho acercamiento al texto de Ricoeur.

3. Inconsciente, conciencia y las dos tópicas (continuación)

Ya se ha dicho que el estudio del desarrollo del psiquismo da a Freud oportunidad para concebir una nueva, segunda tópica.

Ese desarrollo consiste en la sucesiva constitución de diversas organizaciones pulsionales, según lo cual se configuran diversos “sujetos”;

⁸ Sobre este punto véase “Le conscient et l’inconscient”, en CI, pp. 101-121.

⁹ F, p. 410.

¹⁰ F, pp. 410-411

con respectivas diversas clases de objetos. Un gozne decisivo de este desarrollo son los momentos del Complejo de Edipo y su disolución, a partir de lo cual se constituye el pliegue del psiquismo que es el súper yo. Pero en todo el desarrollo se trata siempre de una modificación de los objetos de las mismas pulsiones, modificación que es una “deformación” —de diversa “calidad”, según se dijo— de los mismos objetos originarios que, en el proceso, han quedado en el inconsciente, o mejor, se han vuelto inconscientes. De tal modo, también de parte del “sujeto” se puede hablar de una persistencia “modificada” de lo mismo, esto es —e importa decirlo así— de una determinada constelación de pulsiones.

Es claro que tal “sujeto” finalmente, como en parte se adelantó, “se multiplica” en yo, ello y superyó: el yo perceptivo consciente (e inconsciente y preconscious), receptor de los influjos del mundo exterior; el ello, conjunto de las pulsiones en su originariedad y de lo rechazado —también a lo largo de la vida— de las mismas (inconsciente); y el superyó, conjunto de lo rechazado y a la vez normativo-represor —yo ideal-ideal del yo, resultado de la desexualización e idealización (sublimación)—, inconsciente como represor, consciente (¿y preconscious?) según sus contenidos. En el texto de Freud *El yo y el ello*¹¹ aparecen muy difusas las fronteras entre estas tres instancias del aparato psíquico; todo señala hacia una cierta continuidad entre sí de las tres.

Es entonces decisivo el vaivén complejo, al que Ricoeur alude, entre ello, yo y superyó, y así entre conciencia e inconsciente, en el que, precisamente, es imposible “fijar” a uno de ellos como lo firme, permanente, fuente y fin de todo el acontecer. Tal vaivén puede verse con claridad en el análisis minucioso del proceso de constitución y acción del superyó, donde tienen un papel destacado el masoquismo del yo y el sadismo del superyó (ambos sanos, aunque se los llame “pulsiones de muerte” por su actuar inmediato; pero “pulsiones de vida”, según el sentido final del proceso en el que se insertan, como se verá luego).

La intención de agresión del niño hacia sus padres, provocada por la anterior amenaza de esa instancia parental ante el deseo sexual dirigido hacia la misma (Complejo de Edipo-amenaza de castración), es seguida

¹¹ S. Freud, *El yo y el ello*, OC, Vol. VII [III]

de temor y así produce la renuncia a la agresión, en un complicado juego de intercambio de rostros. Será importante ver esto aunque sea solo esquemáticamente.

El agresor pasa a ser el superyó (sadismo del superyó), que en realidad es el yo revestido con las ropas de la instancia parental (identificación); este superyó, modelo de mandatos positivos y prohibitivos —el superyó como ideal del yo y yo ideal— es amado, como modelo, por el ello, por donde éste queda sometido al yo así revestido superyoicamente con las figuras parentales desexualizadas e idealizadas, y por donde el yo mismo se fortalece ante los embates del ello, amándose a sí mismo en la perfección de sí mismo que es su ideal.

El todo puede ser entendido, sintéticamente, como un amor de sí mismo del yo idealizado —con la mediación de las figuras parentales—, y a esto lo llama Freud narcisismo secundario: por oposición al primario, que se daría, quizás, desde la etapa del despliegue de las pulsiones de autoconservación hasta el Complejo de Edipo.

Por su parte, las figuras parentales, amadas y odiadas y que se desea agredir, se revisten con las características del yo (identificación). Así, padre y madre son odiados, pero en la “persona” del yo.

En fin entonces, padre y madre son amados en el superyó y son odiados en el yo. Esta ambivalencia —retorno de la que es inicial del niño— es, en verdad, según se sigue de lo anterior, un amor, aunque “a medias”, de sí mismo, y un odio “a medias” (que no llega a la agresión física) a padre y madre.

Así, la intención agresiva original del niño queda internalizada en el aparato psíquico.

Como se habrá podido ver, los “sujetos” son aquí, a la vez —en distintos niveles de presencia y manifestación— el ello, el yo y el superyó.

Corresponde ahora avanzar en la reflexión, con Freud y Ricoeur, para alcanzar niveles más radicales de análisis y con ello la consideración de nuevas cuestiones.

4. Pulsión y deseo: el cogito en el ser

Toda pulsión “está hecha” de representación y afecto, y ello significa, precisamente, que está hecha de un representar —eventualmente

un pensar— y un objeto representado, pensado; tal objeto es el objeto variable de la pulsión, según el estadio del desarrollo del psiquismo que se considere; y “está hecha” de un afecto, al que también corresponde aquel objeto, como placentero o displaciente.

Ahora bien, según advierte Ricoeur, el momento más originario de la pulsión es el afectivo. De este modo, todo objeto representable o pensable, todo sentido o significación tiene su raíz en el orbe del afecto; en lo afectivo se halla en germen de todo sentido y de toda aprehensión de sentido. En general: el pensamiento es algo segundo, cuando él comienza ya está precedido por lo otro del acontecer de lo afectivo como deseo. Ya el hombre *es* —y a una con él las cosas— antes de que piense; su pensar y lo pensado son algo dado por lo afectivo, esto es, el deseo prelógico que incesantemente ya siempre lo precede y que así nunca le pertenece —más bien él pertenece al deseo—: es la fuente que nunca puede abarcar, el suelo que da siempre qué pensar y que pensar.

El pensamiento acontece *en* el ya dado claroscuro acontecer del deseo, donde aún no se han recortado uno frente a otro sujeto y objeto: hay un fondo ya dado donde aún no está la luz objetiva del sentido, pero de donde proviene y adonde vuelve todo sentido para el pensamiento. Toda tentación de constitución del sentido por parte del sujeto parte, en verdad, del momento derivado —y absolutizado— del enfrentamiento sujeto-objeto.

El nivel afectivo del deseo es el nivel del surgimiento tensional, “confuso”, “táctil”, a una del yo —en rigor, lo que luego se apercibirá como un recortado yo— y lo otro, nivel irrecuperable como tal para el pensamiento entendido como conocimiento que recorta un sujeto frente a un objeto, precisamente un sujeto así emancipado en el olvido del retorno a su fuente, y se podría arriesgar: solo la poesía, en su “extraño” lenguaje no olvidaría tal fuente. Así, antes del cogito se da el *sum* del acontecer deseo-y-lo deseado: el cogito está en el ser, no el ser en el cogito.

Sentido y palabra van naciendo y se van nutriendo hacia su posible objetividad, desde y en el terreno ya dado en el que desde siempre ya se hallan dados el uno hacia el otro como afectar y ser-afectado: lo que

es y el que es que es el hombre. Sentido y palabra son la “espuma de una ola” cuya profundidad es misterio dado y donación misteriosa.

Se puede hablar entonces aquí, con Ricoeur, de una “semántica del deseo”. Con esta expresión designa Ricoeur en principio la concepción de la arqueología de Freud, según la cual todo el orbe de las representaciones de la conciencia, desde lo infantil hasta las sublimes representaciones de la religión, nace del deseo y para el deseo; deseo que sigue siendo siempre, enmascarado a través de todas las esferas no vitales de la conciencia, el deseo infantil, el deseo de las pulsiones de autoconservación y sexuales, estas últimas apoyadas en el comienzo en las primeras.

Toda claridad del pensar proviene del rico claroscuro del deseo, esto es, en general, de lo- presente-al-afecto o del afecto-y-lo-que él-presenta. Toda palabra del pensamiento proviene de un fondo —y hace señas hacia él— que da qué hablar y que hablar. Así, el pensamiento acontece en el límite con lo que lo excede, puede advertir ese límite, pero no por ello puede sobrepasarlo y apoderarse de lo que se halla más allá, para lograr con ello una homogeneidad de “naturaleza”.

Sea cual fuere la pulsión que presida la constelación pulsional constitutiva del sujeto dado, prima lo afectivo.

Pero hay en Freud algo más, que interesa aún a Ricoeur.

5. Pulsión, deseo y lo orgánico: el cogito en el ser

Si el análisis regresivo del acontecer anímico se lleva con Freud hasta el final, se descubre aún un estrato, en las pulsiones, que radicaliza al máximo lo que ya se puede llamar la posterioridad del pensamiento.

En un estudio detallado de la naturaleza de la pulsión, Freud descubre, “antes” de lo psíquico representativo y afectivo, un elemento somático que procede del interior del organismo, un estímulo (*Reiz*) que es una energía orgánica respecto de la cual lo representativo y lo afectivo deben ser entendidos como sus “representantes” psíquicos¹².

¹² Sobre la relación y diferencia físico-psíquico véanse, por ejemplo, los siguientes lugares de Freud: IS, p. 406 [89]; 374 [45-46]. Sobre la naturaleza de la pulsión, véanse los siguientes lugares: *Psicología de las masas y análisis del yo*, OC, Vol. VII, pp. 2576-2577 [IX 85]; *Psicoanálisis y teoría de la libido*, OC, Vol. VII, p. 2667 [*Gesammelte*

No sin cierta ambigüedad terminológica, Freud llama alternativamente pulsión (*Trieb*) tanto a esa energía orgánica, como a sus representantes psíquicos, o bien al todo de lo orgánico y lo psíquico. Freud entiende que esa energía orgánica podría ser mensurable, aunque aún tal medición no se haya alcanzado. De tal modo, lo accesible al estudio serían hoy los “representantes psíquicos” de la “pulsión”, vale decir lo representativo y lo afectivo.

Es importante señalar aquí, a fin de dar lugar a posibles matices en la interpretación, que en Freud existe una cierta imprecisión, o mejor, ambigüedad, al momento de determinar las relaciones entre lo físico-orgánico y lo psíquico, lo cual no habla de suyo, entonces tampoco, al menos explícitamente, en favor de una especificidad de lo espiritual.¹³

Será provechoso leer algunos fragmentos de Ricoeur en los que queda dicho lo que se ha visto hasta aquí:

El método analítico es impracticable si no se adopta el punto de vista naturalista impuesto por el modelo económico y si no se ratifica el tipo de inteligibilidad que él confiere; todo el poder de descubrimiento se halla en principio del lado de este modelo. Es por ello que me parece que una transcripción puramente lingüística del análisis elude la dificultad fundamental propuesta por Freud; su naturalismo está ‘bien fundado’; y lo que lo funda es el aspecto de cosa, de cuasi-naturaleza de las fuerzas y mecanismos considerados (F, p. 421).¹⁴

Werke, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, Band XIII, p. 220]; *Tres ensayos sobre teoría sexual*, OC, Vol. IV, p. 1191 [V, 76]. En una nota de 1924, agrega Freud en *Tres ensayos...*: “La teoría de las pulsiones es la parte más importante de la teoría psicoanalítica pero también la más incompleta. En mis posteriores trabajos (*Más allá del principio del placer*, *El yo y el ello*) he desarrollado ulteriores contribuciones a la teoría de las pulsiones”. En los siguientes textos de Freud, entre otros, se encuentran elementos para la comprensión de sus nociones de “representante de la pulsión”, “representante psíquico”, “representante representativo” (la versión en español no siempre vierte con rigor las expresiones utilizadas por Freud, respectivamente: *Triebsrepräsentanz* - o *Triebsrepräsentant* -, *Psychischer Repräsentanz* - *Psychischer Repräsentant* -, *Vorstellungsrepräsentanz*): *Tres ensayos para una teoría sexual*, OC, Vol. IV, p. 1191 [V, 76]; *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito*, OC, Vol. IV, p. 1524 [VII, 196]; *Las pulsiones y sus destinos*, OC, Vol. VI, p. 2041 [III, 85]; *La represión*, OC, Vol. VI, pp. 2054, 2057 [III, 109, 113, 114]; *Lo inconsciente*, OC, Vol. VI, p. 2067 [III, 136]; *Inhibición, síntoma y angustia*, OC, Vol. VIII, pp. 2837, 2838, 2843, 2844, 2846 [VI, 238, 240, 248, 250, 253]

¹³ Cfr. Nota anterior.

¹⁴ Cfr. S. Freud, *Lo inconsciente*, OC, Vol. VI, p. 2061 [III, 119]

[...] si el deseo es lo innombrable, está originariamente vuelto hacia el lenguaje; quiere ser dicho; está en potencia de palabra; que el deseo sea a la vez lo no-dicho y el querer-decir, lo innombrable y la potencia de decir, es lo que constituye el concepto límite en la frontera de lo orgánico y de lo psíquico.¹⁵

Y más explícitamente:

Lo que se presenta en el afecto y que no pasa a la representación es el deseo como deseo. La irreductibilidad del punto de vista económico a una simple tópica de las representaciones testimonia que el inconsciente no es fundamentalmente lenguaje, sino solo conato (*poussée*) hacia el lenguaje. Lo 'cuantitativo' es lo mudo, lo no hablado y lo no parlante, lo innombrable en la raíz del decir. Mas para decir este no-decir, la psicología no tiene más que la metáfora energética: carga, descarga, y la metáfora capitalista: colocación, inversión, y toda la secuencia de sus variantes. Lo que en el inconsciente es susceptible de hablar, lo que es representable, remite a un fondo no simbolizable: el deseo como deseo. Este es el límite que el inconsciente impone a toda transcripción lingüística que se pretendiera sin resto.¹⁶

Ahora bien, lo psíquico afectivo, o el "quantum de afecto" en palabras de Freud, es lo que Freud llama libido; y se debe reconocer, precisamente, su conexión de origen con la "energía" orgánica antes señalada, y así lo entiende precisamente Ricoeur. Al hablar en un primer momento de esta libido, Freud la define como "la manifestación dinámica, en la vida psíquica, de la pulsión sexual"¹⁷. De este modo, la libido sería el afecto-base de las pulsiones sexuales, que Freud distingue de las llamadas —entre otros nombres— pulsiones de autoconservación. Pero en una posterior división de las pulsiones —como se verá—, la libido sería la energía psíquica de todas las pulsiones llamadas entonces de vida —se habla ahora de Eros para señalar tales pulsiones—, que incluyen las de autoconservación y las sexuales y las sublimaciones de éstas, y de las que corresponde distinguir las pulsiones de muerte (sadismo, masoquismo): *Thánatos*.¹⁸

¹⁵ F, pp. 442-443.

¹⁶ F, pp. 438-439.

¹⁷ Véanse, al menos, los lugares citados en nota 12 de las obras *Psicología de las masas y análisis del yo* y *Psicoanálisis y teoría de la libido*.

¹⁸ Enseguida se hará mención nuevamente a estas dos divisiones de las pulsiones.

Según todo lo anterior, se ha de sostener, entonces, que lo último del acontecer psíquico remite finalmente a lo orgánico. La misma afectividad, vista antes como lo otro que el pensamiento no puede “recoger”, ahora aparece “dependiente” de algo otro, opaco, que ya no pertenece a la lucidez —graduada— de lo psíquico, sino que desborda y escapa a tal particular lucidez: hay un *sum* masivo que antecede y funda en cierto modo todo *cogito*, y donde este cogito se halla desde siempre instalado.

Todo lo dicho conduce hacia el corazón mismo de uno de los intereses de Ricoeur, presente en su lectura de Freud. Ya se ha oído hablar a Ricoeur de que con Freud y su no hacer pie en un sujeto último se estaría ante una “peripecia de la reflexión”. Precisamente, lo que mueve a Ricoeur es el “deseo de una ontología” que, si bien parte del sujeto —filosofía reflexiva— pretende superar el “círculo encantado del idealismo”, tal como Ricoeur entiende que se da en Husserl.

Para tal fin se embarca precisamente Ricoeur en la tarea de lectura de las obras del sujeto, tarea que, con Freud, se vuelve hemenéutica, esto es, de descubrimiento de un sentido segundo, inicialmente velado en el sentido primero dado de toda obra.¹⁹

Y justamente, aquella superación del idealismo —y de todo subjetivismo y solipsismo— es lo que se ha logrado con el total descentramiento del sujeto alcanzado siguiendo a Freud.

la anterioridad, el arcaísmo del deseo, que justifican el hablar de una arqueología del sujeto, imponen subordinar la conciencia, la función simbólica, el lenguaje, a la posición previa del deseo. Como Aristóteles, como Spinoza y Leibniz, como Hegel, Freud pone el acto de existir en el eje del deseo. Antes de que el sujeto se ponga conscientemente y voluntariamente, ya estaba él puesto en el ser en el nivel pulsional. Esta anterioridad de la pulsión por relación a la toma de conciencia y a la volición significa la anterioridad del plano óntico por relación al plano reflexivo, *la prioridad del yo soy sobre el yo pienso*. “De esta manera solamente pueden ser vencidas la ilusión y la pretensión del Cogito idealista, subjetivista, solipsista”.²⁰

¹⁹ Este concepto de hermenéutica tendrá en Ricoeur, luego del *Ensayo sobre Freud*, un amplio enriquecimiento.

²⁰ Cf., p.261. Ricoeur ha multiplicado las vías de salida del cogito idealista: la aquí analizada en pos de Freud; en reflexiones sobre el último Husserl; en consideraciones sobre Heidegger y Gadamer; en sus análisis del lenguaje y la hermenéutica textual frente al estructuralismo (sobre el lenguaje y hermenéutica textual, véase sobre todo *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Ed. Du Seuil, 1986);

6. El narcisismo: cogito abortado

Es preciso dar aún un paso, para penetrar en un aspecto del fondo del pensamiento de Ricoeur, provocado por la lectura de Freud.

Algo se da a lo largo de todo el desarrollo del aparato anímico, desde la niñez hasta la adultez, que impide que en él salga a luz el fondo último que allí es el motor inicial y permanente de todo el acontecer y de todas las formaciones “fluidas” del mismo ya vistas: las pulsiones con su naturaleza básica; y que hace, por ello, que en todo momento lo presente sea, precisamente, lo derivado y lo que hace que este derivado sea tenido por lo radical último; en rigor: que un determinado sujeto, esto es, una determinada configuración pulsional de sujeto y objetos se tenga a sí misma por lo último radical y así se crea transparente para sí y en plena posesión de sí como el yo simplemente tal.

Se está así frente a lo que Ricoeur llama un “falso cogito”; o también un “cogito abortado”; se está ante una falsa transparencia, que impide que el fondo último salga a luz, una falsa transparencia que hace que el cogito se detenga, esto es que, el sujeto reflexivo no progrese en su reflexión, una falsa transparencia que impide que haya un verdadero y radical análisis reflexivo, en el que la reflexión —el pensamiento— llega a verse, como reflexionante, como algo segundo, implantado y dado en algo que lo precede y que no puede contornear, abarcar, poseer en su lucidez —lo opaco de lo afectivo finalmente energético-biológico de las pulsiones, lo que no es aún sentido—, de modo que, en el extremo, pudiera verlo como surgido de él y permaneciendo en él; y una falsa transparencia que impide ver el surgimiento, desde ese fondo pulsional, de todas las instancias psíquicas: yo, superyó, ello.

El responsable de tal impedimento para el “descenso al fondo” es lo que Freud consigna con el nombre de narcisismo.²¹

Se debe observar, antes de avanzar, que ni el concepto de libido ni el de narcisismo tienen en el pensamiento de Freud un desarrollo or-

en sus estudios sobre la hermenéutica del testimonio... Una cierta enumeración y coordinación de esas vías se puede hallar en P. Ricoeur, “Herméneutique de l'idée de Révélation”, en *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 35.

²¹ Cfr. *Introducción al narcisismo* y los textos que se citan en nota 22.

gánico acabado. Las definiciones de ambos conceptos y sus conexiones, se prestan, según los textos, a diferentes comprensiones. Con todo, se puede al menos intentar una presentación ordenada, en función de la temática general que aquí preocupa.²²

Para ello, se debe tomar desde su raíz la cuestión de la división de las pulsiones según Freud. Con ello, inevitablemente, volverán a mencionarse algunos puntos ya anotados en esta exposición.

En un primer momento Freud, como se dijo, divide las pulsiones que conforman el organismo psíquico en pulsiones de autoconservación o del yo y pulsiones sexuales. Estas últimas, luego de un despliegue anárquico, pasan a actuar según una “anarquía mitigada”, en las fases oral y sádico anal, con su autoerotismo, hasta configurarse como un “sujeto” frente a un otro-objeto, en la fase fálica con su Complejo de Edipo, hasta llegar a la pubertad y su ordenamiento a la unión heterosexual. Pero ello junto con la sublimación y la idealización —cuestiones complejas en las que aquí no es posible entrar— esto es, el despliegue de lo “espiritual” humano, con su cúspide en la religión y su padre-Dios.

A las pulsiones de autoconservación les atribuye Freud, como energía, genéricamente, el “interés” (también habla Freud de “necesidades”, “funciones de conservación de la vida”, sin haber dado nunca una clasificación exhaustiva de las mismas; parece haber para él tantas como las grandes funciones orgánicas: nutrición, defecación, emisión de orina, actividad muscular, visión, etc.).²³

La energía de las pulsiones sexuales es para Freud, en esta primera división, la libido, de la que ya se ha hablado. Pero en su ulterior división de las pulsiones —también ya se ha aludido a ello— distingue Freud, ampliamente, pulsiones de vida y de muerte. En el primer grupo quedan comprendidas ahora las anteriores de autoconservación y las sexuales. El segundo grupo queda configurado por la violencia del sadismo y el masoquismo, cuya energía, según Freud, resulta desconocida.²⁴

²² Por ejemplo, véase “Narcisismo” y “Narcisismo primario-narcisismo secundario” en J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Diccionario del Psicoanálisis*, Barcelona, Madrid, Buenos Aires..., Edit. Labor, 1974.

²³ Cfr. “Pulsiones de autoconservación”, en J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Diccionario del Psicoanálisis*, ed. cit.

²⁴ Sobre las distintas divisiones de las pulsiones en Freud se ha de consultar: *Introducción*

Las pulsiones de vida —del yo y sexuales— tienen ahora como energía —el “quantum de afecto” de raíz biológica del que ya se ha hablado— la libido.

Ahora bien, esta libido (Eros, amor²⁵, aunque también Eros designa las pulsiones de vida como tales) se divide, según que se halle orientada al yo mismo o a objetos distintos del yo, en libido narcisista o libido objetal. La libido narcisista tendría su actuación primera en las pulsiones de autoconservación —y allí, sin ser propiamente sexual, tendría con todo un “momento” sexual: en toda satisfacción pulsional hay, para Freud, satisfacción sexual concomitante—; y se desplegaría luego progresivamente la libido objetal, en todas las etapas ya mencionadas, desde el despliegue primero de las pulsiones sexuales hasta el Complejo de Edipo —hasta donde se daría un narcisismo primario— y luego, mediando la prohibición parental, hasta la unión heterosexual.

El paso final —mediando sublimación e idealización— lo constituye el despliegue desexualizado de las pulsiones, en la “vida del espíritu”.

Pero lo decisivo aquí —sea lo que fuere de las divisiones y distinciones hechas, que en Freud presentan dificultades— es que, para Freud, en todos los casos, en correspondencia con el mantenimiento solo modificado de los objetos primeros, la libido narcisista se mantendría siempre, “por debajo”, animando todo el proceso de desarrollo, como si la libido objetal fuera solo una prolongación suya, lo que autorizaría, precisamente, a hablar siempre de narcisismo.

Es así que luego de amar —y odiar— a nuestros padres como nutrientes, protectores y objetos sexuales, elegimos nuestras parejas sexuales

al narcisismo, OC, Vol. VI, p. 2017 [III, 37], íntegramente (contiene importantes elementos teóricos para la cuestión); *Las pulsiones y sus destinos*, OC, Vol. VI, p. 2043 [III, 87-88]; *Más allá del principio del placer*, OC, Vol. VII, p. 2507 [III, 213], íntegramente (es importante la nota de pp. 2539-2540) [269]; *El problema económico del masoquismo*, OC, Vol. VII, p. 2752 [III, 339], íntegramente; *Lecciones introductorias al psicoanálisis: Lección XXXII: La angustia y la vida instintiva*, OC, Vol. VIII, pp. 3158-3164 [I, 535-543]; *El malestar en la cultura*, OC, Vol. VIII, pp. 3049-3053 (cap. VI) [IX, 245-249]. Sobre este tema son de capital importancia las observaciones de Ricoeur en F, pp. 277-289; 305-308 y 311-317.

²⁵ En particular sobre sadismo y masoquismo y amor y odio véanse los siguientes textos en especial: *Las pulsiones y sus destinos*, OC, Vol. VI, pp. 2045-2052 [III, 90-102]; *El problema económico del masoquismo*, OC, Vol. VII, p. 2752 [III, 339], íntegramente; *Más allá del principio del placer*, OC, Vol. VII, pp. 2535-2536 [III, 261-263].

según el modelo de ellos (elección anaclítica); y son precisamente también esas figuras modélicas las que engrandecemos en el superyó, finalmente en nuestro propio provecho, según se vio. Desde la unión heterosexual hasta la “vida del espíritu” se trataría de un narcisismo secundario.

Así, el narcisismo —el amor de sí mismo— permanece siempre, y es entonces él el que siempre está sosteniendo los sucesivos “sujetos” del desarrollo psíquico: él hace aparecernos a nosotros mismos como tal, y tal sujeto: niño, adolescente, adulto “espiritual”. Los sujetos sostenidos por el narcisismo ocultan, gracias a él, su propia inconsistencia: no permiten ver, en el comienzo de la reflexión, el abismo de tal inconsistencia, no permiten advertir el deseo enraizado en lo pulsional finalmente biológico; ocultan que somos solo una provisoria organización de fuerzas condenada a desaparecer como tal “individuo”, y aquí juega un papel insigne el consuelo religioso que provee el superyó.

Para Freud, solo quedaría el pesimismo frente a la muerte personal, mitigado por un optimismo de cara a la vida total, “genérica”, que siempre permanece: finalmente vida anónima. Aunque también este optimismo es a su vez mitigado por la experiencia de las guerras, desatadas por las pulsiones de muerte desordenadas.

Esta salida resignada del narcisismo viene posibilitada, precisamente, por la razón psicoanalítica, despojada de toda ilusión.

A propósito de las pulsiones de muerte, pulsiones de opresión, violencia y destrucción, cabe hacer algunas precisiones. Estas pulsiones, con todo, pueden ser consideradas como de vida —como ya se adelantara— si, justamente, se ordenan a la vida. Así sucede con la fuerza ejercida para el dominio del objeto sexual; y lo mismo puede observarse —algo ya mencionado— respecto del dominio (sadismo) de la instancia parental y luego del superyó, correspondientes al sometimiento (masoquismo), respectivamente, del niño y luego del yo adulto: ambos movimientos —“normales”— hacen posible la expansión de la vida más allá del círculo cerrado familiar, al impedir la permanencia del Edipo y al regular la vida en sociedad, respectivamente. (Inversamente, también es cierto que, más restrictivamente, la pulsión sexual de vida que se da, por ejemplo,

en el Complejo de Edipo, puede entenderse como de muerte, pues allí el individuo se cierra en el círculo familiar, impidiendo así la expansión de la vida en sociedad)

Ciertamente, Freud distingue también frente al narcisismo normal del despliegue del psiquismo un narcisismo anormal: la perversión sexual, la megalomanía esquizofrénica, las enfermedades orgánicas, la hipocondría...

Y también se ha de contar con las pulsiones de muerte obrando fuera del señalado marco de la expansión de la vida: a las guerras, se han de sumar los sadismos y masoquismos anormales, enfermos—éstos sí “puras” pulsiones de muerte— excesos desorbitados de lo normal.

Luego de este inmenso rodeo, corresponde leer lo que dice Ricoeur sobre el narcisismo y el papel que el mismo juega para una filosofía reflexiva:

El narcisismo aparece como una verdadera magnitud metafísica, como un verdadero genio maligno, al que se debe atribuir nuestra más extrema resistencia a la verdad.²⁶

Ahora bien, no ocultaré que esta táctica, perfectamente adaptada a una lucha contra la ilusión, condena al psicoanálisis a no reencontrar nunca la afirmación originaria: nada es más extraño a Freud que la idea del Cogito poniéndose a sí mismo en un juicio apodíctico, irreductible a todas las ilusiones de la conciencia. Es por ello que la teoría freudiana del yo es a la vez muy liberadora respecto de las ilusiones de la conciencia y muy decepcionante por su impotencia para dar al yo del *yo pienso* un sentido cualquiera. Pero esta decepción propiamente filosófica debe ser contabilizada del lado de la “herida” y de la “humillación” que el psicoanálisis inflige a nuestro amor propio. Es por ello que el filósofo, cuando aborda los textos de Freud consagrados al ego o la conciencia, debe olvidar los más fundamentales requerimientos de su egología, y aceptar que vacile la posición misma del *yo pienso, yo soy*; pues todo lo que Freud dice al respecto presupone tal olvido y vacilación; la conciencia y el ego nunca figuran en la sistemática a título de posición apodíctica, sino como función económica.²⁷

Dice también Ricoeur:

Vería de buena gana en la teoría del narcisismo el extremo más avanzado de esta arqueología, tomada en el nivel pulsional: el narcisismo, según parece, no agota su significación filosófica en este papel de obturación o de ocultamiento que nos ha hecho llamarlo el falso cogito.

²⁶ F, pp. 413-414

²⁷ F, pp. 415-416.

El narcisismo tiene también una significación temporal: es la forma original del deseo a la cual se vuelve siempre; hay que recordar aquellos textos en los que Freud lo designa con el nombre de 'reservorio' de la libido; en él se resuelve toda libido de objeto; a él retorna toda energía retirada. El es así la condición de todos nuestros desprendimientos afectivos y, se lo repetirá luego, de toda sublimación. Así, llega Freud a sostener que la elección objetual misma lleva la marca indeleble del narcisismo. Todos nuestros amores, según él, se modulan sobre los dos objetos arcaicos, la madre que nos ha llevado, nutrido y mimado, y nuestro propio cuerpo; elección anaclítica o elección narcisista, nuestro deseo, me atrevo a decir, no tiene otra elección.²⁸

Es una sola y misma empresa comprender el freudismo como un discurso sobre el sujeto y descubrir que el sujeto no es nunca lo que se cree.²⁹

Esta es la suprema prueba para una filosofía de la reflexión. El sujeto mismo de la apercepción inmediata es puesto en cuestión. Es necesario "introducir el narcisismo", no solo en la teoría psicoanalítica, sino en la reflexión. Descubro entonces que la verdad *apodíctica* *Yo pienso, yo soy*, apenas proferida, está obturada por una pseudo evidencia: un Cogito abortado ya ha tomado el lugar de la primera verdad de la reflexión *Yo pienso, yo soy...*³⁰

"Este punto espinoso del sistema narcisista" es lo que llamo el falso Cogito...³¹

Comprendo entonces la metapsicología freudiana como una aventura de la reflexión; el desasimiento de la conciencia es su camino porque el devenir consciente es su tarea. Pero de esta aventura resulta un Cogito herido: un Cogito que se pone pero que no se posee [...] Ahora nos es necesario dar un paso más y hablar ya no solo en términos negativos de la inadecuación de la conciencia, sino en términos positivos de la posición del deseo, por lo cual yo soy puesto, yo me encuentro ya puesto [...] esta posición anterior del 'sum' en el corazón del "Cogito"... (F, pp. 425-426)

El narcisismo es el obstinado deseo de sí mismo en el que se mantiene la constelación de pulsiones con sus objetos —éstos manteniéndose en diversas modificaciones—; es la autoafirmación de la reunión de pulsiones que constituyen un pretendido sujeto.

²⁸ F. p.431

²⁹ F, p. 408.

³⁰ F, p.413.

³¹ *Ibid.*

En el narcisismo aparecen, para un “sujeto”, él mismo y sus objetos como lo último. Así queda bloqueado el paso hacia la opacidad de lo verdaderamente último, de donde todo surge y que siempre permanece: las pulsiones mismas con sus objetos originarios, y, finalmente lo biológico orgánico.

En visión macroscópica, Freud puede llegar a afirmar que la libido —Eros, en este nivel de consideración— es la fuerza unitiva ya en el nivel de las células del organismo físico³². Y sería entonces esta libido-Eros la que, ahora en el nivel de la vida psíquica —el nivel de los “representantes de la pulsión”: representación y afecto— sería la astuta responsable de esa otra unión psíquica que constituye al “sujeto” psíquico. A su vez, en este nivel quedaría oculto el nivel básico orgánico, capa última oculta por el narcisismo.

7. Una especulación

Lo últimamente dicho autorizaría a dar especulativamente un riesgoso paso más. Se podría pensar que la libido obraría en cada pulsión como deseo de su respectivo objeto representado —variable— y como factor unitivo de las distintas pulsiones entre sí. La libido uniría a las pulsiones entre sí en las distintas constelaciones de las mismas, constitutivas de los distintos sujetos, y así sería allí, en cada caso, el amor de sí mismo, esto es, el narcisismo. Pero entonces habría que admitir, en el límite, que la libido es única, es decir, única energía físico-psíquica que se colorea según los objetos representados originarios que definen la pulsión —luego variables—, y que no sería más que la adhesión a sí misma de la vida “genérica” en sus niveles físico y psíquico.

Pues, en efecto, en todo esto se trata, contra *Thánatos* (desbordado), odiante factor de rechazo y asilamiento, de energía desconocida (y con *Thánatos*: recuérdese lo dicho sobre la inclusión de la violencia al servicio de la vida), del mantenimiento y expansión de la vida físico-psíquica

³² Alusiones a esta cuestión pueden encontrarse en *Más allá del principio del placer* (sobre todo), OC, Vol. VII, pp. 2533, 2539 (Véase nota al pie) [III, 259, 269]; y también muy veladamente en *Introducción al narcisismo*, OC, VI, p. 2020 [III, 46] y *Él yo y el ello*, OC, Vol. VII, 2717 [III, 308].

como tal. Todos los encubrimientos que hace el narcisismo, esto es, el hacer aparecer al yo como sujeto último, y aún, el hacer aparecer instancias valiosas “superiores” que se auto sostienen en su validez frente al yo —la Ley, Dios... (superyó)—, ocultando el fondo últimamente natural físico-psíquico que todo lo sostiene —al yo y al superyó en sus ya vistas intrincadas relaciones— son el inmenso rodeo que da la vida total físico-psíquica para hacer que se cumpla su dinamismo de expansión y permanencia, a través de la familia y la sociedad con sus elementos superyoicos.

Solo se trata ahora —y tal es la tarea liberadora de la razón psicoanalítica: comprensión de la necesidad— de desmontar todos esos mecanismos, reconocer el astuto rodeo que se lleva a cabo con el narcisismo, y hacer ver claramente todo el proceso, para preservar ahora lúcida, racionalmente la vida. Mejor: se trata de abandonar el amor narcisista de la superficie para dar paso en sí mismo —y así “olvidarse” de sí mismo— al Eros en el que la vida total se afirma a sí misma. ¿La resignación de la que antes se ha hablado, se ha vuelto positivo amor de la vida a sí misma en el olvido de sí mismo del individuo? Casi se podría decir: con el psicoanálisis la vida misma descubre su propio amor a sí misma, superando el fugaz amor superficial narcisista de los sujetos humanos, en los que ella misma se embarcó en un principio, movida oscuramente, sagazmente por aquel Eros que la constituye.

Cabe preguntarse: ¿hay entonces un —se podría decir así— “narcisismo” radical, anónimo, de la vida misma total que debe pasar por los narcisismos de los aparatos psíquicos humanos individuales pasajeros? ¿Hay entonces un “sujeto”, esto es, un sustrato permanente abarcante, global, anónimo de donde todo surge y adonde todo vuelve? ¿Y sería un sustrato o una polvareda de pulsiones físico-psíquicas? Pero si lo último es lo físico, ¿ese sustrato es la energía orgánica de base (vida física), que daría “luego” lugar a la libido-Eros psíquica (vida psíquica)?

Por otra parte, ¿quién es el sujeto que advierte racionalmente todo este proceso y esta unidad de base?; esto es, ¿qué consistencia tiene el sujeto del discurso psicoanalítico? Él ha de ser también “provisorio”. Entonces, ¿habla él o él es solo el portavoz provisorio que se procura

sagazmente la vida total pulsional? ¿Habla en él la vida pulsional? Más radicalmente: ¿habla solo la vida total?

8. Hacia el yo: Freud y Hegel

Finalmente entonces, la arqueología de Freud, según Ricoeur —independientemente de las últimas especulaciones—, termina “desfondando” todo posible sujeto. Conciencia, inconsciente, ello, yo, superyó, pulsión son otros tantos lugares donde no puede encontrarse asiento subjetivo definitivo.

Ricoeur ve ahora en la teleología de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel precisamente un movimiento de sentido inverso³³. En efecto, el espíritu alcanza el estatuto definitivo de sujeto en la mirada retrospectiva en la que se reconoce presente ya en cada una de las figuras por las que ha pasado, empezando por la vida y el deseo, sin verse a sí mismo en su “momento” en la verdad parcial de cada una de ellas. Así, cada figura es el espíritu en la figura final abarcadora del saber absoluto, que recorre reflexivamente y subsume en la verdad cada verdad. El espíritu es el sujeto-saber absoluto totalmente transparente para sí como sujeto-objeto que abarca todo sujeto y todo objeto.

Ricoeur ve aquí, como se dijo, un movimiento de progresivo descentramiento del sujeto, de sentido opuesto al del descentramiento y finalmente disolución del sujeto que opera el psicoanálisis. Con todo, advierte en Freud lugares de su pensamiento en los que se podrían leer elementos del pensamiento de Hegel en esta cuestión. Pero también advierte en Hegel elementos del pensamiento de Freud. Aquí esos lugares solo pueden ser señalados.

La presencia implícita de Freud en Hegel —en general— es advertida por Ricoeur en la permanencia, en el espíritu, de la vida y el deseo. Vida y deseo son en Freud lo insuperable que “se disfraza” —sublimación— de espíritu. En la *Fenomenología del espíritu de Hegel* el espíritu se reconoce como lo ya presente en la vida y el deseo, pero como lo que allí mismo aún no se advertía como tal. La vida y el deseo no se pierden en las sucesivas figuras de la conciencia sino que se hallan como el

³³ Para todo lo que sigue sobre Freud y Hegel, véase F, pp. 444-475.

trasfondo sobre el cual las mismas se alzan y a la vez aquello sobre lo que y en lo que todas las figuras van haciendo lo suyo propio; y así se halla presente en todas.³⁴

La presencia implícita de la teleología de Hegel en la arqueología freudiana es analizada muy detenidamente por Ricoeur, en ciertos puntos decisivos abarcativos del psicoanálisis. En primer lugar la advierte en ciertos conceptos operatorios del psicoanálisis: la situación total de la terapia analítica, la transferencia y las dos tópicas. Luego tiene en cuenta Ricoeur la problemática de la identificación. Según Ricoeur, las cuatro cuestiones mencionadas presuponen la relación intersubjetiva, que precisamente juega un papel decisivo en la *Fenomenología de Hegel*, y que en Freud no llega a ser tematizada claramente en su especificidad y en todo su alcance. Y también —y sobre todo— advierte Ricoeur la presencia implícita del espíritu en el psicoanálisis de Freud, en las oscuridades del concepto de sublimación.³⁵

Ello lleva finalmente a Ricoeur a sostener la necesidad de la complementación de ambas hermenéuticas, que haría en principio justicia a lo material arqueológico y a lo teleológico novedoso espiritual del sujeto humano, elementos ambos presentes en Freud y en Hegel.

La mutua implicación de arqueología y teleología es señalada luego muy precisamente por Ricoeur en lugares ejemplares, concretos, muy especiales: el análisis de *Edipo Rey* de Sófocles³⁶; la cuestión de la vida amorosa de Leonardo, presente en el trabajo de Freud *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*³⁷, y en el ensayo *El Moisés de Miguel Ángel*³⁸ de Freud.

Así, con Hegel —y en parte no sin Freud— ve Ricoeur una superación de Freud y su disolución del sujeto. Con Hegel el sujeto llega al apogeo de sí mismo: él es y es todo en absoluta transparencia. Se trata de una exaltación hiperbólica del sujeto. Pero como se verá, esta exaltación no es

³⁴ Cfr. F, pp. 455-456

³⁵ Cfr. F, pp. 467-475

³⁶ Cfr. F, pp. 495-498; CI, pp. 115-118

³⁷ Cfr. F, pp. 172-177, 308

³⁸ Cfr. F, pp. 170 y 171

aceptada por Ricoeur. Frente a ello, tendrá Ricoeur en cuenta otra hermenéutica posible, que deberá conjugarse con la freudiana y la hegeliana.

En el *Ensayo sobre Freud* la preocupación filosófica de Ricoeur, en lo que hace al tema del sujeto, es —no únicamente— mostrar, contra el idealismo, y haciendo base en Freud —como ya se dijo—, el enraizamiento del sujeto y el pensamiento en lo otro. Como ya se dijo: no está el ser en el Cogito, sino el Cogito en el ser. El recurso a Hegel le permite además a Ricoeur mostrar la especificidad del espíritu, en todas sus figuras, frente a la mera vida. Solo en trabajos posteriores a su estudio sobre Freud ha avanzado Ricoeur en una determinación positiva cada vez más precisa de la naturaleza del sujeto.

9. Mirada retrospectiva

Si se contempla el camino recorrido en esta exposición, a partir del primer texto provocador de Ricoeur, se pueden advertir las cuestiones siguientes, como etapas de ese camino:

- a. La imposibilidad de fijar un sujeto, siguiendo a Freud en sus conceptualizaciones de la conciencia, lo inconsciente, el ello, el yo, el superyó.
- b. La no existencia de un yo transparente constituyente; y desde allí, el darse del cogito en el ser, advertido todo ello en la naturaleza primariamente afectiva —y finalmente energético-orgánica— de la pulsión.
- c. El narcisismo como lo que impide progresar reflexivamente desde un supuesto sujeto hasta el fondo múltiple pulsional —y hasta lo orgánico—, que constituye a tal sujeto como un derivado “provisorio”; y con ello, la valoración positiva de la advertencia de la existencia del narcisismo como falso cogito que, sometido a crítica, permite desalojar al sujeto del centro de todo acontecer.
- d. La posibilidad de pensar, con Freud y Hegel, hasta cierto punto, un sujeto “hecho de” vida y deseo, pero éstos subsumidos y superados en un dinamismo creador de novedad: espíritu.

10. Yo mismo

Desde lo que queda sugerido en el *Ensayo sobre Freud* se podría quizás, con cierta libertad, pero con la inspiración en primer lugar de Ricoeur, dar algunos pocos pasos más, sin pretender con ello cerrar cuestión alguna: más bien se trata solo de señalar hacia un camino.

Frente al sujeto “desaparecido” del psicoanálisis, la *Fenomenología* de Hegel da a Ricoeur la posibilidad de afirmar un sujeto “consistente”; un sujeto espiritual que, luego de una primera lectura de Freud, podría aparecer también en Freud, reclamando sus derechos, en una segunda lectura motivada por la lectura de Hegel. La argumentación sería, en general, la siguiente: si hay “invención” en los objetos y no mera “imaginación vestigial”, puede admitirse una “invención” —novedad consistente— en el sujeto: tal el aporte desde Hegel.

Pero el sujeto hegeliano es finalmente un sujeto consistente en la autotransparencia total: él mismo es, como pensamiento, lo mismo que él y todo. Contra ello señala Ricoeur hacia una experiencia que impugna esa total transparencia y consistencia autosuficiente del sujeto y su mundo. Se trata de la experiencia religiosa, esto es, con rigor, la vida, en el símbolo, del hombre religioso; éste es el lugar de lo que Ricoeur llama la hermenéutica escatológica.

El símbolo religioso, en su plenitud de experiencia en el decir metafórico —que reúne en sí lo interior y lo exterior, lo sensible y lo transem-pírico, conocimiento y afecto, y que, en su intención profunda, apunta a reunir el todo—, se resiste a cualquier reducción a la transparencia del discurso conceptual. Este discurso puede ser sí una paráfrasis sin fin que nunca agotará la riqueza de lo que se le hace presente simbólicamente al hombre religioso: un sentido insólito que se presenta traspasando y llevándose consigo un sentido primero mundano, literal, unívoco.

El sujeto religioso y lo Santo que hace su mundo, en el que tal hombre es, son así la crítica que limita, excediéndolo, todo saber absoluto-sujeto absoluto. Esto Santo se manifiesta en la naturaleza en las hierofanías presentes en todas las religiones, pero también se presenta en ciertas experiencias de relación humana intersubjetiva (lamentablemente no es posible aquí abundar en esta temática).

Ahora bien, en el símbolo el hombre religioso vive y en él experimenta lo totalmente Otro como promesa de vida para él, esto es, allí el hombre religioso atisba su carácter de sujeto también como profundidad y altura misteriosas, inabarcables tanto como lo Santo. Precisamente este símbolo religioso es asumido en simpatía por la fenomenología de la religión, y allí es discernido explícitamente en su estructura de significación sobredeterminada y en su carácter de manifestación de una vida otra e incontorneable.

En particular, hace notar Ricoeur que en la misma fenomenología de la religión, con toda su *epojé*, hay una cierta esperanzada fe, y precisamente en cuanto lo que allí interesa es “el *algo* apuntado” (*visé*), el objeto implícito en el rito, en el mito y en la creencia; en efecto “el tema de la fenomenología de la religión es el *algo* apuntado en la acción ritual, en la palabra mítica, en la creencia o el sentimiento místico; su tarea es desimplicar ese ‘objeto’ de las intenciones diversas de la conducta, del discurso y de la emoción”.³⁹

Dice Ricoeur a propósito de esa fenomenología:

*¿... me interesaría yo en el “objeto”, podría privilegiar la preocupación por el objeto, aún a través de la consideración de la causa, de la génesis o de la función, si no esperara que, del seno de la comprensión, ese “algo” se “dirija” a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve a la preocupación por el objeto? Finalmente, lo que se halla implícito en esta espera es una confianza en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que sostiene los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres nacen en el seno del lenguaje, en medio de la luz del logos “que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. Es esta espera, es esta confianza, es esta creencia lo que confiere al estudio de los símbolos su particular gravedad. Debo decir que en verdad es ella lo que anima toda mi investigación.*⁴⁰

Lo presente en el símbolo religioso es, según lo adelantado, una manifestación y un llamado a una vida otra, infinitamente, sin cesar imaginable en la metáfora e inapresable definitivamente por el concepto filosófico; éste solo puede, quizás, señalar analógicamente, despojado de la espesura de la vida religiosa concreta, hacia algo de lo que el hombre religioso nombra, en su experiencia, como Dios.

³⁹ F, p. 37

⁴⁰ F, p. 37-38.

Así, en tal llamado se constituye, como ya se dijo, un sujeto también inabarcable en su misterio en profundidad y altura.

Lo importante a señalar en este momento es que Ricoeur advierte aquí también, en el mismo Freud, ciertos lugares de su pensamiento que, en conjunción con lo señalado a propósito de su cercanía con Hegel, al menos deberían llevar a admitir la no imposibilidad de una auténtica experiencia religiosa⁴¹. Por otra parte, Ricoeur se ha ocupado en particular de las cercanías y diferencias entre Freud, Hegel y la fe a propósito de la figura de Dios-padre⁴².

Es cierto que esto, que podría llamarse la admisión implícita de lo propiamente religioso, se opone en Freud a su reducción explícita de todo fenómeno religioso a una neurosis colectiva destinada a desaparecer, para decirlo en una de sus expresiones (esta obstinada reducción de lo religioso no tiene en Freud, por ejemplo, su paralelo en su consideración del arte, ante el cual se muestra más concesivo).

Así, la fe del hombre religioso y la cuasi fe presente en la fenomenología, junto con la posibilidad de una cercanía a lo religioso en Freud dan testimonio —se refuerzan mutuamente en sus testimonios diversos— de la presencia de un sujeto constitutivamente excedido por el llamado de lo Santo y así precisamente constituido como sujeto también misterioso, inabarcable.

Este sujeto acontece y consiste entonces en el acogimiento de y la respuesta a, respectivamente, una manifestación y un llamado, y se hallaría así entre un *pasado* presente en lo pulsional suyo de donde procede y con lo que “se hace” —y así él es más que eso, y así eso es de suyo apto para acoger lo otro que es aquel llamado— y un *futuro* ya presente como horizonte dado en aquel llamado, según el cual existe *ahora*.

Consistir como respuesta a lo totalmente Otro; llamado-respuesta cuya conjunción asume y supera la oscuridad de lo pulsional —y hasta lo orgánico de ello—, y así existir según el misterio de lo Santo: todo ello es consistir... y más que consistir, si consistir es solo un masivo, mero permanecer de un núcleo “sólido”.

⁴¹ Cfr. F, pp. 187, 205-206, 238, 513, 518, 519, 521

⁴² En “La paternité: du fantasme au symbol”, en CI, pp. 458-486

La circulación entre sí de tres hermenéuticas —arqueología (Freud), teleología (Hegel), escatología (fe) — da así la oportunidad de acercarse —al menos— a este sujeto... a este sujeto que, diciendo lo otro que él, solo dice yo —es persona— propiamente en la medida en que los dice a ambos en dirección a y desde lo totalmente Otro, Santo, que a él se dirige para “despertarlo”.

El centro que es este sujeto es así un centro dado desde otro Centro, es un sujeto que solo a primera vista puede aparecer como meramente descentrado. La respuesta radical al llamado radical crea la propia altura y profundidad de este sujeto-persona; altura y profundidad son desde la altura y profundidad otras —e íntimas— de lo Santo.

III. El concepto de hermenéutica en P. Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo

El pensamiento de P. Ricoeur se presenta como una filosofía hermenéutica. Que se trate de una filosofía viene revelado por su intención de alcanzar una comprensión del ser. Así, por ejemplo, ya en *La Symbolique du mal*, aunque las consideraciones se desarrollen en el contexto de una reflexión sobre la voluntad¹, se manifiesta la preocupación ontológica.

Apuesto a que comprenderé mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes si sigo la *indicación* del pensamiento simbólico.²

Y la misma intención se expresa en *Le conflit des interprétations*:

El camino largo que propongo tiene también por ambición llevar la reflexión al nivel de una ontología [...] es el *deseo* de esta ontología lo que mueve la empresa propuesta aquí [...]³

Y esta filosofía resulta, *en general*, *hermenéutica* en cuanto parte de la advertencia de que el sentido del ser ya se ha manifestado de alguna manera en la existencia, en sus distintos despliegues, cuando aflora en ella la palabra filosófica. Así, la filosofía resulta un pensamiento segundo

¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, tomo II: Finitude et culpabilité, parte II: *La symbolique du mal*, Aubier, Editions Montaigne, París, 1960. En adelante se citará SM.

² SM, p. 330.

³ P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations, Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, París, 1969, p. 10. En adelante se citará Cl. El conflicto de las interpretaciones. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2003.

que ha de formar en su palabra propia, recogiénolo de su manifestación en las obras de la existencia, el sentido del ser. Recolección y explicitación del sentido del ser como tal, comprendiéndolo *tras* las obras de la existencia que lo manifiestan sin pensarlo en sí mismo, “ejerciéndolo”—y así implícitamente—, tal es la tarea de la filosofía como hermenéutica.

Así se explica, por ejemplo, en parte, la preocupación crítica de Ricoeur frente al estructuralismo, especialmente el lingüístico. Ante esta corriente de pensamiento es necesario mostrar que el lenguaje tiene precisamente alcance ontológico. Si el lenguaje se constituye como una estructura subsistente, sin referencia fuera de ella, y en la que el sujeto aparece como mera función, no hay posibilidad alguna de elaborar, a partir del lenguaje e investigando por detrás de lo que él dice espontáneamente —hermenéutica—, un lenguaje en el que “se forme” explícitamente el ser como tal —la filosofía—, ese ser que como tal solo es referido inicialmente de manera implícita.⁴

Pero el concepto de hermenéutica sufre importantes variaciones a lo largo de la reflexión de Ricoeur. En esas variaciones que van constituyendo el núcleo del concepto tal como se lo acaba de esbozar, se pueden advertir sucesivas ampliaciones del mismo, que de hecho resultan de los distintos “ejercicios hermenéuticos” que la filosofía de Ricoeur se ve obligada a desarrollar, según sean los ámbitos de la existencia a los que se aplica su pensamiento o los pensamientos con que se confronta. Hasta se puede afirmar que, en esas variaciones, la hermenéutica de Ricoeur va tomando cada vez mayor conciencia de sí misma.

Este trabajo intenta, precisamente, aportar elementos para poner de manifiesto esas sucesivas concepciones de la hermenéutica en el pensamiento de Ricoeur. Se presentarán esas concepciones según su sucesión cronológica, pero para mostrar, en lo posible, que cada concepción es cada vez más amplia y cómo va articulando en su seno las concepciones anteriores.

⁴ P Ricoeur, «Herméneutique et structuralisme», en CI, pp. 29-97.

A. Hermenéutica del sentido múltiple

1. La hermenéutica según *La symbolique du mal*

Como ya se dijo, *La symbolique du mal* se desarrolla en el contexto de una filosofía de la voluntad. Y allí tiene la función de introducir, precisamente, junto con *L'homme faillible*, la cuestión del mal, que, como defeción de la voluntad y junto con la cuestión de la Trascendencia, había sido dejada metódicamente de lado, en *Le volontaire et l'involontaire*.⁵

Ricoeur intenta sorprender el sentido del *mal moral* en la confesión del mismo en la conciencia religiosa. Para ello es necesario realizar la lectura de los mitos, en los que la experiencia del mal se hace lenguaje y se explicita ampliamente.

Pero tal lenguaje resulta ser de carácter simbólico. Y con la conciencia de ello, en las primeras páginas de *La symbolique du mal*, Ricoeur se siente obligado a trazar los lineamientos básicos de una "criteriología del símbolo"⁶. No se trata aquí de estudiar precisamente esta cuestión. Solo se debe retener lo siguiente, Ricoeur anota: a) que la experiencia del mal solo es accesible en el lenguaje en que se lo confiesa,⁷ b) que ese lenguaje es simbólico, c) que el lenguaje simbólico es aquel en que el sentido literal de las expresiones lingüísticas transita hacia un sentido ulterior implicando en *ese* tránsito—sin distancia objetivante—al hombre mismo, d) que entre ambos sentidos existe una *analogía o semejanza*, y e) que ese doble sentido exige, naturalmente, una interpretación, una hermenéutica.

⁵ La obra completa se articula como sigue: *Philosophie de la volonté*; tome 1, *Le volontaire et l'involontaire*; tome II, *Finitude et culpabilité*, 1^{ère} partie. *L'homme faillible*, 2^{ème} partie: *La symbolique du mal*. La cuestión de la abstracción de la falta y de la trascendencia es explicada por Ricoeur en *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 7 y 23-36; y nuevamente en *L'homme faillible*, pp. 9-17. En este trabajo se debe prescindir del desarrollo de estas cuestiones metódicas. (Hay versión en español del tomo I *Le volontaire et l'involontaire*, Ed. Docencia, Buenos Aires, vol. 1, 1986; vol. 2, 1988.)

⁶ SM, pp. 17-25. Ricoeur discierne allí las "zonas de emergencias de los símbolos" y realiza un análisis de la estructura significativa del símbolo. Estas mismas cuestiones son retomadas y en parte ampliadas en *De l'interprétation. Essai sur Freud*, pp. 19-28; 39-40, 57 y en CI, pp. 17-18; 284-286.

⁷ SM, pp. 11-17.

Ricoeur discierne cuatro tipos de mitos acerca del comienzo y del fin del mal, a los que aplicará su método hermenéutico de lectura⁸. La hermenéutica de tales mitos, sin embargo, reconoce pasos de progresiva profundización. En tal sentido, se pueden distinguir: a) la fenomenología comparatista, b) el *penser dans les symboles*, c) el *penser à partir des symboles*. Se trata de “tres etapas que jalonan el movimiento que se lanza desde la vida en los símbolos hacia un pensamiento que ha de ser pensamiento a partir de los símbolos”⁹.

a) Fenomenología comparatista

Ricoeur ejemplifica el proceder de la fenomenología comparatista con las obras de Eliade, Leenhardt y Van der Leeuw. El fenomenólogo, introduciéndose en el mundo simbólico, intenta hallar una coherencia en lo allí dicho; se trata, así, de una comprensión del símbolo por el símbolo e idealmente por la totalidad de los símbolos. En este nivel se trata entonces, de múltiples maneras¹⁰, de alcanzar, desde dentro, la unidad significativa del mundo simbólico y mítico.

Pero Ricoeur anota una importante limitación de este proceder. El fenomenólogo como tal puede llamar verdad la coherencia y sistematicidad que se descubre en el mundo simbólico; pero en todo caso se trata de “una verdad sin creencia, una verdad a distancia, una verdad reducida, de la cual ha sido expulsada la cuestión: ¿creo yo en eso?, ¿qué hago yo de tales significaciones simbólicas?”¹¹

Así, en esta fenomenología, si bien se alcanza una cierta inteligencia del mito en extensión, si se quiere curiosa, en ella el pensador no se halla concernido como tal.

En *Ensayo sobre Freud*, Ricoeur señala que, a pesar de todo, en este proceder comparatista se puede advertir una cierta transgresión de hecho de los límites que le impone su propio método fenomenológico.

⁸ Cfr. SM, pp. 162-165.

⁹ CI, p. 293. Estos tres pasos son señalados en SM, pp. 328-332. Una nueva consideración de los mismos puede hallarse en CI, pp. 292-296; precisamente, el ensayo de que aquí se trata, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique”, es de 1961.

¹⁰ En CI, p. 293, Ricoeur discierne cuatro modos posibles del proceder general del fenomenólogo.

¹¹ CI, p. 293. Cfr. SM, p. 329.

Esa transgresión se puede notar en la preocupación de esa fenomenología por el *objeto*. Es cierto que “la *epoché* exige que yo participe en la creencia en la realidad del objeto religioso, pero de un modo neutralizado: que yo crea con el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto de su creencia”¹². El fenomenólogo ha de asumir el objeto de la creencia —por ejemplo, lo Sagrado en el sentido de Otto— como algo dado a la conciencia, esto es, como “para mí”, pero no como algo absoluto, esto es, como “en sí”.

Pero dice Ricoeur:

Pero si el sabio como tal puede y debe practicar este método de puesta entre paréntesis, el filósofo como tal no puede y no debe eludir la cuestión de la validez absoluta de su objeto: ¿pues me interesaría yo en ‘el objeto’, podría yo privilegiar la atención al objeto, aún a través de la consideración de la causa, de la génesis o de la función, si yo no esperara que, del seno de la comprensión, ese “algo” se “dirija” a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve a esta atención del objeto? Finalmente, lo que se halla implícitamente en esta espera es una confianza en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que soporta los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres son nacidos en el seno del lenguaje, en medio de la luz del logos “que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. Es esta espera, es esta confianza, es esta creencia lo que confiere al estudio de los símbolos su gravedad particular.¹³

Así, entonces, la fenomenología comparatista transgrede, en cierto modo, su propio método. La fenomenología comparatista está atravesada por una esperanza creyente y así ya está en sí misma más allá de sí misma: hay allí fe implícita.¹⁴

¹² P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, París, 1965, p. 38. En adelante se citará F. (Versión en español: *Freud: una interpretación de la cultura*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1970.)

¹³ F, p. 38.

¹⁴ Ricoeur llega a afirmar: “Esta espera de una nueva Palabra, de una nueva actualidad de la Palabra, es el pensamiento implícito de toda fenomenología de los símbolos, que pone en primer lugar el acento sobre el objeto, luego subraya la plenitud del símbolo, para saludar finalmente el poder revelante de la palabra originaria” (F, P.40).

b) *Penser dans les symboles*

El tránsito a este segundo paso se produce cuando aquella fe implícita se torna explícita. Así, desde la fenomenología tal como se la acaba de entender, hay una cierta continuidad hacia este pensar dentro de los símbolos.

Ahora se trata francamente de la cuestión de la verdad. El paso anterior “no puede ser más que una etapa, la de una inteligencia en extensión, de una inteligencia panorámica, curiosa pero no concernida. Ha sido necesario entrar en una relación apasionada, al mismo tiempo que crítica, con el valor de verdad de cada símbolo”¹⁵

Ahora ya no se trata de pasar de un símbolo a otro sin estar propiamente en ninguna parte¹⁶, sino de aplicarse cada vez a la interpretación de un texto singular. Así se halla el pensamiento en el campo de la hermenéutica propiamente dicha¹⁷, aunque aún no filosófica, como se verá.

Aquí, el movimiento de la interpretación se cumple según lo que Ricoeur denomina un “círculo hermenéutico”. En efecto, “es necesario comprender para creer, pero es necesario creer para comprender”¹⁸.

Es preciso analizar con rigor este círculo, a fin de advertir lo que el mismo tiene de “estimulante”. Se trata en primer lugar de creer. Este creer puede ser entendido adecuadamente si se lo ve desde la “transgresión” de la fenomenología mencionada anteriormente. Se trata de la concesión de un crédito explícito y amplio a lo que habla en el mito, de una confianza ahora explícita en que allí habla lo Sagrado. Solo de tal manera se puede entrar en el movimiento general de sentido allí presente. Se trata de una adhesión global y aún inarticulada. Porque, como dice Ricoeur, “nunca, en efecto, el intérprete se acercará a lo que dice su texto si no vive en el aura del sentido interrogado”¹⁹.

¹⁵ SM, p. 329; Cl, pp. 293-294.

¹⁶ Cfr. SM, p. 329.

¹⁷ Cfr. GI, p. 294.

¹⁸ SM, p. 326; Cl, p. 294.

¹⁹ SM, p. 327; Cl, p. 294. Y Ricoeur cita, en SM, a Bultmann en *Glauben und Verstehen*: “Toda comprensión, como toda interpretación, se halla [...] continuamente orientada por la manera de plantear la cuestión y por lo que ella apunta [por su *Woraufhin*]. Ella no es entonces nunca sin presupuesto, es decir que ella está siempre dirigida por una

Pero este creer da lugar a un comprender que se despliega en su seno y que es como su precisión. Se trata, inevitablemente, de un comprender postcrítico, que es por ello un consciente interpretar, una *hermenéutica*. Esta hermenéutica, dejando de lado el momento de historia del mito, se hace cargo del *sentido* del mismo, con lo cual deviene, además, *conciencia explícita* del carácter simbólico del mito.

Pero allí tal comprender hermenéutico se hace ya también un creer. Y este creer es aún, precisamente, un pensar en los símbolos, en cuanto se mueve —lúcidamente— en el “tránsito”, propio del símbolo, de un sentido primero, adherente al mundo imaginario, a un sentido segundo, concerniente a cosas últimas, y ello sin trascender el lenguaje mítico y su tipo de comprensión: no hay aún aquí articulación sistemática conceptual. Así, se trata de una adhesión al sentido del mito, ahora preciso; y es entonces, a diferencia del primer creer, una fe articulada²⁰. De esta fe se puede decir que constituye una segunda ingenuidad frente al creer precrítico.

Dice Ricoeur:

Pues el segundo inmediato que buscamos, la segunda ingenuidad que esperamos ya no nos son accesibles más que en una hermenéutica; no podemos creer más que interpretando. Es la modalidad ‘moderna’ de la creencia en los símbolos; expresión del desamparo de la modernidad y remedio a este desamparo. Tal es el círculo: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que, interpretando, ella intenta comprender. Pero gracias a este círculo de la hermenéutica, puedo aún hoy comunicar con lo sagrado, explicitando la precomprensión que anima a la interpretación. Así la hermenéutica, adquisición de la “modernidad”, es uno de los modos por los cuales esta “modernidad” se supera en tanto que olvido de lo sagrado. [...] Esta segunda ingenuidad quiere ser el equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica.²¹

precomprensión de la cosa a propósito de la cual interroga al texto. Solo a partir de esta precomprensión ella puede en general interrogar e interpretar”.

²⁰ Se puede quizás aún precisar lo siguiente: el creer final viene preparado por el comprender, esto es, por el discernimiento crítico —hermeneúico— anterior; así, *ese* comprender es un discernir y, por tanto, se hallaría aún *entre* la materialidad del mito —historia— y su sentido; este último constituye el objeto de la adhesión del creer final. Ricoeur ha explicado su concepción general del mito en SM, pp. 153 162.

²¹ SM, p. 327; CI, p. 294.

En este pensar dentro de los símbolos, tal como se dijo, se alcanza una conciencia explícita del carácter simbólico del relato mítico. Se trata de una conciencia explícita, frente a la conciencia implícita de lo simbólico, que pertenece esencialmente a la fe de la primera ingenuidad. Pues es claro que en ésta, todo lo arcaico que se la quiera pensar, hay un discernimiento *ejercido* entre la materialidad del símbolo y el sentido que allí se vehiculiza. Así, toda fe, aún la más primitiva, incluye una cierta interpretación.²²

En *La symbolique du mal*, Ricoeur ha desarrollado su hermenéutica —a propósito de cuatro tipos de mitos acerca del comienzo y el fin del mal— hasta el paso que se acaba de señalar. El paso final, donde la hermenéutica se transforma propiamente en filosófica, ha sido allí solo señalado programáticamente. Pero se puede considerar la obra posterior de Ricoeur como el cumplimiento —considerablemente ampliado, como se verá— de ese tercer paso.

En la exposición que sigue se tendrán en cuenta aquella exposición programática y las explicitaciones de la misma, que se pueden encontrar en otros textos posteriores de Ricoeur. Se trata de explicar las coordenadas fundamentales del programa, tal como se anuncian en *La symbolique du mal* y se explicitan luego, sin entrar en el desarrollo completo del programa, pues precisamente ese desarrollo completo es el que dará más tarde oportunidad para el surgimiento de un nuevo concepto, ampliado, de hermenéutica.

c) *Penser à partir des symboles*

En la conclusión de *La symbolique du mal*, Ricoeur expone el programa de lo que sería, en el contexto de la temática de la experiencia del mal, la hermenéutica propiamente filosófica y pone tal programa bajo el sugestivo título “Le Symbole donne à penser”.

Se trata, como se acaba de decir, del momento propiamente filosófico del proceder hermenéutico que se ha venido exponiendo. Una primera precisión de las características de este paso ha de mostrar que el pensar filosófico, según Ricoeur, se halla ya incoativamente en el mito. Ello

²² Cfr. F, p. 27.

se puede advertir, en primer lugar y en general, en que, justamente, el mito, frente al mero símbolo, es como su explicitación y despliegue en un relato²³ que, como tal, constituye ya una suerte de organización “racional”, aunque solo sea en la “lógica” de una sucesión de hechos. Más en particular, se puede advertir una “aurora de reflexión” en el mito, en su “triple función” de presentación de una “universalidad concreta”, de “orientación temporal” y de “exploración ontológica”²⁴. Y finalmente el discurso filosófico puede verse anunciado en las sucesivas interpretaciones que un mismo mito experimenta en una tradición dada y en la mutua referencia que los distintos mitos se hacen, en cuanto se los integra dinámicamente según lo que afirman y lo que excluyen.²⁵

Por otra parte, Ricoeur se ha preocupado de precisar que su filosofía, como hermenéutica de los símbolos, no es traducción de alegorías, ni *gnosis*, ni saber absoluto²⁶, ni teología, ni mera *ancilla* de la teología²⁷.

¿En qué consiste, precisamente, la hermenéutica filosófica o, mejor, lo hermenéutico de la filosofía de Ricoeur en este contexto?

Ricoeur entiende su pensamiento como un discurso a la vez ligado y libre respecto de los símbolos, y como una aproximación filosófica al sentido de los mismos. A pesar de su extensión, conviene citar un lúcido texto, en el que, por otra parte, quedan recogidas cosas ya explicadas.

Me permitiría trazar nuevamente el camino de mi propia interrogación. En primer lugar, es como una exigencia de lucidez, de verdad, de rigor, que advertí lo que llame, en el final de *La symbolique* du mal, “el paso a la reflexión”. ¿Es posible, preguntaba entonces, articular la una sobre la otra, de manera coherente, la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica? A esta cuestión respondía solo con un propósito contradictorio: por una parte, me proponía *escuchar* la rica palabra de los símbolos y de los mitos que precede a mi reflexión, la instruye y la nutre, y por otra parte, continuar, por medio de la exégesis filosófica

²³ Cfr. SM, pp. 24-25.

²⁴ Cfr. SM, pp. 154-155; F, pp. 46-47.

²⁵ Cfr. SM, pp. 287-288.

²⁶ Sobre la distinción del símbolo frente a la alegoría, Cfr. SM, p. 23. Entre las páginas 296 y 310 de CI se desarrolla la delimitación frente al alegorismo y la *gnosis*, hasta la confrontación con el pensamiento especulativo.

²⁷ Cfr. CI, p. 394.

de los símbolos y de los mitos, la tradición de racionalidad de la filosofía, de nuestra filosofía occidental. El símbolo da que pensar, decía, retomando una expresión de Kant en la *Crítica del juicio*. Da, es el don del lenguaje; pero este don me crea un deber de pensar, de inaugurar el discurso filosófico a partir de aquello mismo que siempre lo precede y lo funda. Yo no he ocultado el carácter paradójico de este propósito: por el contrario lo he acentuado al afirmar a la vez que la filosofía no comienza nada, pues la precede lo pleno del lenguaje y que ella comienza desde sí, pues es ella la que instaura la cuestión del sentido y del fundamento del sentido. Me hallaba animado en esta empresa por lo que se me aparecía como la riqueza *prefilosófica* del símbolo. El símbolo, me parecía, reclama no solamente la interpretación, [...] sino verdaderamente la *reflexión filosófica*.²⁸

Se trata entonces de una “aproximación” al mito, con la que se intenta decir filosóficamente, esto es, racionalmente —concepto, sistema—, lo que simbólicamente —imagen (metáfora), relato— dicen los mitos.

Tomo “acercamiento” [*approche*] en su sentido fuerte de aproximación. Entiendo por ello el trabajo incesante del discurso filosófico por ponerse en relación de proximidad con el discurso *kerygmático* y teológico. Este trabajo de pensamiento es un trabajo a partir de la escucha y, sin embargo, en la autonomía del pensar responsable. Es una reforma incesante del pensar, pero en los límites de la simple razón; la “conversión” del filósofo es una conversión en la filosofía y a la filosofía según sus exigencias internas.²⁹

²⁸ F, pp. 45-46. Y en CI, p. 292, dice Ricoeur: “Pues se trata de pensar. Yo no abandono en absoluto la tradición de racionalidad que anima a la filosofía desde los griegos; no se trata en absoluto de ceder a no sé qué intuición imaginativa, sino de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender, conceptos encadenados según un orden sistemático, aunque no en un sistema cerrado. Pero se trata, al mismo tiempo, de transmitir, por medio de esta elaboración de razón, una riqueza de significación que ya estaba allí, que siempre ya ha precedido a la elaboración racional. Pues ésta es la situación: por una parte, todo ha sido dicho antes de la filosofía, por signo y por enigma; es uno de los sentidos de la expresión de Heráclito: ‘el Maestro cuyo oráculo está en Delfos no habla, no oculta, significa’. Por otra parte, tenemos la tarea de hablar claramente, asumiendo quizás el riesgo de ocultar, al interpretar el oráculo. La filosofía comienza desde sí, es comienzo. Así, el discurso continuado de los filósofos es a la vez reasunción hermenéutica de los enigmas que lo preceden, lo implican y lo nutren, y búsqueda del comienzo, aspiración al orden, apetito del sistema”.

²⁹ CI, p. 394.

Se puede entonces decir, también, que se trata de una repetición filosófica del mito.³⁰

Ahora bien, ¿cómo un pensamiento puede ser a la vez *ligado y libre*? ¿Cómo mantener juntas la inmediatez del símbolo y la mediación del pensamiento?³¹ ¿Cómo es posible para la filosofía, como actualización de la “simple razón”, escuchar el relato simbólico —y ser así *ligada*— y al mismo tiempo permanecer en sí misma, autónoma, no solo según el proceder formal de su discurso, sino aún según una materia propia, a su alcance, y ser así *libre*?

Ello solo es posible si la escucha del símbolo —luego del “círculo hermenéutico” en el que libra su sentido— posibilita el acceso a un campo de experiencias que luego, precisamente, han de ser elaboradas conceptualmente.

Se trata de un campo de experiencias que, de no mediar el mito y su finalmente *inabarcable* poder de significación, habría sido quizás pasado por alto o tergiversado en su especificidad. Así, el mito resulta un verdadero “detector y descifrador de realidad”.³²

Se puede intentar una precisión aún mayor en la descripción de este último paso hermenéutico. En el “círculo hermenéutico” del pensar dentro de los símbolos, se había distinguido, luego del inicial creer, un comprender que, dejando de lado la “historia” del mito, discernía allí —interpretación— un “resto” que era no ya historia sino sentido: Allí mismo se trataba luego de “exponerse” a ese sentido, a fin de dejarse alcanzar por él. Dejarse alcanzar por el sentido significa descubrirse en algo propio allí dicho —algo finalmente incontorneable—; algo que así es manifestado en su especificidad y a lo que se adhiere, nuevo creer: segunda ingenuidad. De esta manera, por otra parte, se precisa en su perfil el sentido del mito, inicialmente creído globalmente.

Finalmente, ese sentido —en última instancia inagotable— ha de ser llevado al discurso conceptual para intentar alcanzar una comprensión

³⁰ Cfr. SM, pp. 2E-30.

³¹ CI, p. 296.

³² Esta capacidad de los símbolos como detectores de realidad, haría que un pensar a partir de ellos sea auténtica filosofía, participable como tal por el no creyente. Cfr. SM, pp. 330331, y antes, p. 155, nota de pie de página.

mejor “del hombre y del vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes”, la filosofía.

Ricoeur anota que de esta manera se realizaría, además, una “deducción trascendental del símbolo” o su “verificación existencial”.

Entonces se abre delante de mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no es una interpretación alegorizante, que pretende reencontrar una filosofía encubierta bajo la vestidura imaginativa del mito; es una filosofía a partir de los símbolos, que trata de promover, de formar el sentido, mediante una interpretación creadora. Osaría, al menos provisoriamente, llamar a esta tarea una “deducción trascendental” del símbolo. La deducción trascendental, en sentido kantiano, consiste en justificar un concepto mostrando que hace posible la constitución de un dominio de objetividad. Ahora bien, si me sirvo de los símbolos de la desviación, de la errancia, de la cautividad, como de un “detector de realidad”, si descifro al hombre a partir de los símbolos míticos del caos, de la confusión y de la caída; en una palabra si elaboro, bajo la guía de una mítica de la existencia mala, una empírica de la libertad esclava, entonces puedo decir que, por contrapartida, habré “deducido”—en el sentido trascendental del término— el simbolismo del mal humano. En efecto, el símbolo, empleado como detector y descifrador de la realidad humana, habrá sido verificado por su poder de suscitar, de aclarar, de ordenar esta región de la experiencia humana, esta región de la confesión, que muy rápidamente se reduciría al error, al hábito, a la emoción, a la pasividad, brevemente, a una u otra de las dimensiones de finitud que no tienen necesidad de los símbolos del mal para ser abiertas o descubiertas.³³

Conclusión: primer paso

Como balance, se puede señalar entonces que, a la altura de *La symbolique du mal*, lo hermenéutico de la filosofía de Ricoeur consiste formalmente en una lectura del sentido segundo de las expresiones

³³ SM, pp. 330-331. En distintos lugares anota Ricoeur la capacidad de los símbolos —suficientemente escuchados— para impedir un discurso racional “reductor”. Así por ejemplo, en lo que respecta a su resistencia a un sistema racional cerrado, se puede leer en CI, pp. 306-310; 327-328; 403; F, pp. 506-507.

de doble sentido, para llevar ese sentido análogo, semejante al sentido primero —dado “*en transparencia*” en los símbolos—³⁴, al discurso racional. Ese proceder se aplica, allí, a los símbolos —y mitos— religiosos acerca del comienzo y del fin del mal.

2. La hermenéutica, a partir de *De l'interprétation. Essai sur Freud*

Con el encuentro con Freud se amplía formalmente el concepto de hermenéutica y el mismo campo de aplicación de la misma.

Ricoeur expone su concepción de la hermenéutica en el primer libro del *Ensayo sobre Freud*; pero se pueden encontrar, además, importantes precisiones sobre ella en posteriores reflexiones que se hallan en *Le conflit des interprétations*.

En una primera lectura, nada parece cambiar respecto de lo formulado a propósito de *La symbolique du mal*. La hermenéutica nace en el punto de convergencia hacia el que gravitan, por sí mismas, las dos instancias del discurso humano: la imaginación simbólica y el pensar racional-sistemático. El símbolo y el mito entrañan una “aurora de reflexión” y la filosofía no puede comenzar desde sí misma, como pensar libre, sino escuchando, como pensar “ligado”, lo dicho en los símbolos que la preceden.³⁵

Sin embargo, una serie de puntuales precisiones va modificando paulatinamente, en el sentido de las mencionadas ampliaciones, la concepción de la hermenéutica. En lo que sigue se presentarán esas precisiones, para recogerlas luego en un balance final.

a) Símbolo, analogía y sentido múltiple

En la “criteriología del símbolo” de *La symbolique du mal*, Ricoeur anota que el símbolo es una expresión significativa portadora de un doble sentido y señala que el tránsito del sentido literal, primero,

³⁴ Cfr. SM, p. 23.

³⁵ Cfr. pp. 12-15. Dos importantes partes del tercer capítulo del primer libro se titulan, precisamente, “El recurso del símbolo a la reflexión” (p. 45) y “El recurso de la reflexión al símbolo” (p. 50).

al sentido segundo viene posibilitado por la *analogía*, la semejanza entre ambos.³⁶

Ahora, en *Ensayo sobre Freud*, el símbolo sigue definiéndose por su arquitectura de doble sentido; pero la relación entre ambos sentidos ya no queda restringida a la semejanza. Desde Freud y su análisis de los sueños, se puede saber que hay maneras de “decir algo queriendo decir otra cosa”³⁷, que no entrañan una relación de analogía entre los dos sentidos de la expresión.

Pensaría más bien que la analogía no es más que una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis, como se verá, ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración, que se intercalan entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El trabajo del sueño es singularmente más complejo que la clásica vía de la analogía; los mismos Nietzsche y Marx han denunciado las múltiples astucias y falsificaciones del sentido.³⁸

Por eso,

Yo diría que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta, por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación.. Lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero, sea esta relación de analogía o no, sea que el sentido primero oculte o revele el sentido segundo.*³⁹

Así, el símbolo queda ahora definido como una estructura significativa lingüística de sentido múltiple —no necesariamente en relación de semejanza— que suscita por ello la interpretación.⁴⁰

Fuera de esta novedad, la criteriología del símbolo de *Ensayo*... reitera y profundiza en algunos aspectos las otras notas del símbolo que se consignaban en *La symbolique du mal*⁴¹: su pertenencia al lenguaje —a

³⁶ Cfr. SM, pp. 22-23.

³⁷ F, p. 21.

³⁸ F, p. 26.

³⁹ F, pp. 26-27.

⁴⁰ “Según nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación...” (F, p. 18).

⁴¹ Cfr. nota 6.

considerar en seguida—, su distinción respecto del *signo*, su carácter de “tránsito” inobjetivable que “implica” al hombre mismo, las “zonas de emergencia” del símbolo (lo cósmico, lo onírico, lo poético).

Es el descubrimiento de Freud —que en otro contexto y sentido se halla también en Marx y Nietzsche— lo que ha obligado a ampliar la noción de símbolo. Pero, como se puede observar, ello obliga también a ampliar la noción de hermenéutica: ésta ya no media solo entre dos “semejantes”. Y en esta última ampliación, el concepto de hermenéutica aparecerá conteniendo —como se verá en seguida— dos “especies”, que Ricoeur denomina “la interpretación como recolección del sentido” y “la interpretación como ejercicio de la sospecha”.⁴²

b) *Símbolo, lenguaje y texto*

Como se indicó ya en *La symbolique du mal*, Ricoeur distingue como zonas de emergencia de los símbolos la conciencia religiosa pre-reflexiva —anterior a la atención al sujeto—, que atiende a las hierofanías cósmicas, las producciones oníricas y la imaginación poética;⁴³ y muestra en especial como el simbolismo es, en todo caso, una función lingüística.

Es cierto que, en el orden cósmico, las mismas realidades mundanas remiten, por ejemplo, a lo sagrado: ellas manifiestan lo sagrado; y así pierden sus límites concretos. Pero, precisamente, el símbolo aparece cuando, a partir de los límites imprecisos de la cosa-símbolo, se inaugura un decir imaginativo en el que, sin fin, múltiples sentidos segundos, surgidos de allí, se hacen presentes por la palabra que los acoge y forma.⁴⁴

⁴² En F, pp. 36-40 y 40-44, respectivamente.

⁴³ Cfr. SM, pp. 17-21. Allí muestra Ricoeur, además, cómo se comunican estos tres modos del simbolismo.

⁴⁴ En SM, p. 18 se encuentra un lúcido texto: “Es en primer lugar *sobre* el mundo, *sobre* elementos o aspectos del mundo, sobre el cielo, sobre el sol y la luna, sobre las aguas y la vegetación que el hombre lee lo sagrado; el simbolismo hablado remite así a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, donde lo sagrado se muestra en un fragmento del cosmos que, por contrapartida pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, integra y unifica el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica; entonces, son en primer lugar el sol, la luna, las aguas, es decir las realidades cósmicas las que son símbolos; ¿diremos entonces que el símbolo por su aspecto cósmico es anterior y así extraño al lenguaje? En absoluto; ser símbolo es, para estas realidades, entrañar, en un nudo de presencia, una masa de intenciones significativas que, antes de dar que pensar, dan que hablar; la *manifestación* simbólica como *cosa* es una matriz de significaciones simbólicas

En lo onírico se puede percibir un sentido primero —contenido manifiesto— que remite de distintas maneras, sobre la vía de la elaboración onírica, a un sentido segundo —contenido latente—, cuando el sueño accede al lenguaje en el relato, en el que recibe su última configuración o elaboración secundaria.⁴⁵

Y finalmente, según Ricoeur, en la imaginación poética se puede sorprender, en su momento mismo de nacimiento, la formación del símbolo en el lenguaje.⁴⁶

Por tres veces, entonces, el problema del símbolo se ha igualado al del lenguaje. No hay simbólica antes del hombre que habla; aunque la potencia del símbolo se halle enraizada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el querer decir del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos. Pero es en cada caso en el lenguaje que el cosmos, que el deseo, que lo imaginario vienen a la palabra.⁴⁷

El símbolo, estructura significativa de doble sentido, es entonces necesariamente un hecho del lenguaje. En este sentido, la hermenéutica queda ligada al decir del hombre. Esta conexión con el decir del hombre puede advertirse en cuanto se atiende a los antecedentes históricos del concepto de hermenéutica.⁴⁸

Luego de hacer notar las limitaciones y posibilidades del pensamiento de Aristóteles al respecto, Ricoeur analiza la tradición que procede de la exégesis bíblica. Allí anota que la interpretación se refiere a la exégesis de los escritos sagrados y depende de una instancia de autoridad. Lo que importa señalar en esta hermenéutica

como palabras; nunca se ha terminado de *decir* el cielo (para tomar el primer ejemplo sobre el cual Eliade ejerce su fenomenología comparatista); es lo mismo decir que el *cielo manifiesta* lo sagrado y decir que significa lo altísimo, lo elevado y lo inmenso, lo potente y lo ordenado, el clarividente y el sabio, el soberano, lo inmutable; la manifestación por la cosa es como la condensación de un discurso *infinito*; *manifestación* y *significación* son estrictamente contemporáneas y recíprocas; la concreción en la cosa es la contrapartida de la sobredeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y lo político. Así, el símbolo-cosa es posibilidad de innumerables símbolos hablados que, a su vez, se anudan en una manifestación singular del cosmos” Cfr. F, pp. 22-24.

⁴⁵ Cfr. F, pp. 15-24.

⁴⁶ SM, pp. 20-21; F, pp. 24-25.

⁴⁷ F, p. 25; cfr. Cl, p. 17.

⁴⁸ F, pp. 29-36: “El concepto de interpretación”.

“es sobre todo su aplicación a un texto literario”, el hecho de que “la exégesis es una ciencia escrituraria”.⁴⁹

Así, la hermenéutica queda allí referida al lenguaje, en cuanto queda referida a la “escritura”, a textos literarios.

Pero Ricoeur advierte de inmediato que “la noción de texto puede ser tomada en un sentido analógico; la Edad Media ya pudo hablar de una *interpretatio naturae*, a favor de la metáfora del libro de la naturaleza”. Y esta concepción se acentúa luego desde el Renacimiento.⁵⁰ Y si la noción de texto puede ser ampliada, también podrá ser ampliada, concomitantemente, la noción de hermenéutica. Así, el camino recorrido es: símbolo, lenguaje, texto, texto en sentido análogo. Pero la ampliación de la noción de texto, hasta desbordar la noción de escritura, se puede hacer también según un paso o transición paulatina, razonada, sin saltos metafóricos, como sucede con “el libro de la naturaleza”. Este proceder se puede encontrar en Freud.⁵¹

La *Traumdeutung* ha mostrado que el sueño tiene un sentido manifiesto que remite simbólicamente —símbolo en general en Freud— a un sentido latente; por otra parte, tal estructura simbólica solo se da —como se anotó recién— en el lenguaje del relato. De tal manera, el símbolo —el sentido manifiesto— resulta ser el texto de un relato que precisamente el psicoanalista, por medio de su interpretación, tratará de substituir por el “texto” del deseo reprimido. Ahora bien, en su interpretación de la cultura, Freud analiza todas las formas de la misma —religión, arte, economía, política— como análogos del sueño.⁵² También allí se trata de una manifestación disfrazada —símbolo— de los deseos arcaicos reprimidos de la infancia individual y de la humanidad. Así, entonces, todas las formas de la cultura deben ser entendidas también como textos que con su sentido literal, manifiesto, remiten simbólicamente a un sentido segundo.

⁴⁹ F, p. 33.

⁵⁰ F, p. 33.

⁵¹ Cfr. F, pp. 14-15; 34.

⁵² Véase en especial F, libro II, 2a. parte; y también “La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine”, en CI, p. 122.

Todas las obras de la cultura son, pues, textos simbólicos que requieren una interpretación. Pero, como se indicará oportunamente y en congruencia con lo anticipado acerca de la posibilidad del símbolo como ocultamiento, la interpretación podrá ser de ahora en más de distintas “especies”.

Lo que importa aquí destacar es que lo que ahora requiere interpretación es un “texto” en sentido muy amplio. Desde el símbolo y a través del lenguaje —con la concepción que se halla ya en la Edad Media y el Renacimiento y que se encuentra finalmente en Freud—, se ha llegado a concebir como texto “todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto a descifrar”.

Freud se sitúa precisamente en uno de los extremos de esta línea: con él no es solo una “escritura” lo que se ofrece a la interpretación sino todo un conjunto de signos susceptibles de ser considerado como un texto a descifrar, así entonces tanto un sueño, un síntoma neurótico como un rito, un mito, una obra de arte, una creencia. ¿No es entonces necesario volver a nuestra noción del símbolo como doble sentido, sin prejuizar aún si el doble sentido es ocultamiento o revelación, engaño vital o acceso a lo sagrado?⁵³

Pero entonces se hace necesaria una distinción y precisión. La hermenéutica se aplicaba inicialmente a las expresiones de doble sentido que, sobre la base de la semejanza o analogía, querían decir otra cosa que lo que —en primer lugar, literalmente— decían. Ahora, la hermenéutica se aplica al desciframiento de todo conjunto de signos: texto en sentido amplio. Pero para que haya hermenéutica es necesario que en el texto de que en cada caso se trate haya una estructura de doble sentido: en otras palabras, el “conjunto de signos” ha de ser símbolo.⁵⁴ Ahora bien, en rigor, solo desde Freud —y Marx y Nietzsche— se puede pensar que *cualquier obra humana* es portadora de un doble sentido o, más precisamente, que *oculta* tras su sentido “literal” un sentido segundo.

⁵³ F, p. 35.

⁵⁴ Dice Ricoeur: “Yo no diría que interpreto el signo sensible cuando comprendo lo que dice. La interpretación se refiere a una estructura intencional de segundo grado que supone que hay un primer sentido constituido en el que algo es apuntado en primera instancia, pero donde eso algo remite a otra cosa que no es apuntada sino por aquello primero” (F, p. 21). La diferenciación entre signo y símbolo se desarrolla en F pp. 19-22; y ya se había anticipado, en parte, en SM, p. 22.

Con Freud, primero, el concepto de símbolo se amplió hasta incluir las expresiones que ocultan un sentido segundo, más allá de la revelación por analogía. Luego el símbolo se mostró, también con Freud, como lenguaje y texto, y finalmente como texto en sentido amplio hasta incluir todas las expresiones de la cultura.

En el primer paso de Ricoeur, la hermenéutica era el intento de llevar al discurso racional la inagotable riqueza del sentido segundo, análogo, revelado por el relato mítico, como expresión de consciente doble sentido. En este segundo paso, la hermenéutica será también comprensión racional, pero ahora del sentido segundo que se halla detrás de toda obra humana, como obra de inconsciente doble sentido. En ambos casos, y siempre, la tarea de tal hermenéutica se ordena, por cierto, a “comprender mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes”⁵⁵; y así es, por su “objeto” y no solo por su figura racional, precisamente filosofía.

Si antes se afirmaba que ya todo está dicho, por signo y enigma, antes de la filosofía, en el relato mítico, ahora habrá que afirmar que todo está “dicho”, antes del discurso racional filosófico, en las obras del hombre.

Importa destacar ahora que la conquista del nuevo material al que ha de aplicarse la hermenéutica —el texto en sentido amplio— y, con ello, del nuevo concepto de hermenéutica solo se logra por la mediación del pensamiento de aquellos tres “maestros de la sospecha”. Pero ello pondrá a Ricoeur ante el carácter conflictivo de la hermenéutica.

c) El conflicto hermenéutico

Desde Freud, Marx y Nietzsche toda obra humana debe ser entendida como un texto a descifrar: la hermenéutica se extiende así —se hará preciso luego— como un reconocimiento total de lo que desde la fenomenología se llama la existencia.

Pero Freud, Marx y Nietzsche han mostrado —cada uno a su manera— que el texto de la obra humana, propiamente, no revela un sentido segundo por analogía, sino que oculta ese sentido segundo

⁵⁵ SM, p. 330.

por vía de una distorsión o disfraz. Así, la hermenéutica ha de ser desenmascaradora.

Freud entró en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y del síntoma neurótico...; Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la alienación económica, esta vez en el sentido de la economía política, Nietzsche, sobre el eje del problema del “valor”—de la evaluación y de la transvaluación—, busca del lado de la “fuerza” y de la “debilidad” de la Voluntad del Poder, la clave de los engaños y de las máscaras.⁵⁶

La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación ocultado-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifestado. Que los marxistas se obstinen en la teoría del “reflejo”, que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre el “perspectivismo” de la *voluntad de poder*, que Freud mitologice con su “censura”, su “portero” y sus “disfraces”: lo esencial no se halla en estas dificultades y estos callejones sin salida. Lo esencial es que los tres crean, con los medios de que disponen, es decir con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos ‘conscientes’ de desciframiento con el *trabajo* “inconsciente” del ciframiento que atribuían a la “voluntad de poder”, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astucia, astucia y media.⁵⁷

Marx, Nietzsche y Freud practican la hermenéutica como “ejercicio de la sospecha”, como una “especie” de hermenéutica. Frente a ella, en el campo preciso de los símbolos religiosos, se halla la ya considerada fenomenología de la religión, que, conforme con sus características —ya hay en ella fe—, debe ser entendida como una hermenéutica, como “recolección del sentido”. En ella, el sentido primero de las expresiones simbólicas es entendido como vehículo *analógico* que *revela* el sentido segundo que habla de lo Sagrado: otra especie de hermenéutica.

En la hermenéutica desenmascaradora de Freud, por ejemplo, el lenguaje simbólico religioso es el disfraz tras el que *se oculta* lo pulsional infantil, arcaico del hombre individual y de la humanidad. Para la hermenéutica de la fenomenología de la religión, el símbolo religioso hace participar al hombre, sin distancia objetivamente, en la *revelación*

⁵⁶ F, p. 42

⁵⁷ F, p. 42; Cfr. Cl, pp. 148-151.)

de lo sagrado que acontece en el tránsito *analógico* del sentido primero, literal, al sentido segundo, inabarcable. Freud detecta las raíces pulsionales ocultas del pasado del hombre; la fenomenología cree en una segunda ingenuidad, en lo sagrado que se revela al hombre como promesa. Lo pulsional anterior y lo sagrado inabarcable se ocultan y se revelan, respectivamente, en el psicoanálisis y en la fenomenología de la religión.

Arqueología y *escatología* son los dos reinos que se abren, a propósito de la religión, con Freud y la fenomenología. Pero Ricoeur, conforme al nuevo amplio texto propuesto a la hermenéutica, debe considerar todas las realizaciones de la cultura.

También allí el psicoanálisis de Freud desenmascara lo pulsional arcaico del hombre. Pero también allí Ricoeur advertirá la presencia de una interpretación distinta y aún opuesta. Ahora se tratará de la *teleología* de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel.

Hablar de arqueología con Freud es hablar de presencia insuperable de lo pulsional biológico-psíquico inconsciente; es la negación de la novedad de lo espiritual. Lo espiritual —ética, estética, saber, religión— es en cada caso solo una modificación no “substancial” de lo pulsional sexual o de conservación; no hay superación del pasado, sino solo penne repetición enmascarada.

Frente a ello, hablar de teleología es hablar, en general y en cada figura de la conciencia, de novedad y especificidad de lo espiritual frente a su pasado. En el espíritu el sí mismo es sí mismo sabiéndose como sí mismo en el lúcido recorrido de todas sus diversas y cada vez nuevas figuras, en las que ya habita, precisamente en grado diverso de conciencia o verdad —de espíritu—, desde el primer momento de la vida y el deseo.

Se resumiría bien la antítesis en estos términos: el espíritu es lo que tiene su sentido en las figuras ulteriores, es el movimiento que aniquila siempre su punto de partida y no se halla asegurado sino en el final; lo inconsciente significa fundamentalmente que la inteligibilidad procede siempre de las figuras anteriores, se comprenda esta anterioridad en un sentido puramente cronológico o en un sentido metafórico.

El hombre es el único ser que es presa de su infancia; es el ser cuya infancia no cesa de tironearlo hacia atrás [...] Diremos entonces en términos muy generales: el espíritu es el orden de lo terminal; lo inconsciente el orden de lo primordial. Para dar cuenta de esta antítesis de la manera más breve, diré: el espíritu es historia; lo inconsciente es destino [...] ⁵⁸

Vida y deseo son en Freud lo insuperable que se enmascara como espíritu. El espíritu, en la *Fenomenología del Espíritu*, se reconoce como ya presente —pero no sabido, y así aún no “espíritu”— en la figura específica de la vida y el deseo; la vida y el deseo, y todas las figuras sucesivas, precisamente en razón de su diverso grado de consciencia o saber, no pierden su especificidad en el espíritu como saber final. Éste es la figura final del movimiento del tránsito —repetición— por todas las figuras, que es la reafirmación plena de todas las figuras singulares y su autoapropiación en la verdad de sí mismo. ⁵⁹ En las palabras de Ricoeur:

En Hegel el espíritu es la verdad de la vida, verdad que no se sabe aún en la posición del deseo, pero que se reflexiona en la toma de conciencia de la vida. La conciencia de sí, dice Jean Hyppolite, “es, en esta toma de conciencia, el origen de una verdad que es para sí misma al mismo tiempo que es en sí, que se hace en una historia por la mediación de las conciencias de sí diversas, cuya interacción y unidad constituyen el espíritu”. Es por ello que la “Unruheigkeit”, la “inquietud” de la vida, no es definida en principio como empuje y pulsión, sino como no-coincidencia consigo misma; ella contiene en sí ya la negatividad que la hace otra y que, haciéndola ser otra, la hace ser si misma; la negación le corresponde en propiedad; es por ello que Hegel puede decir que la vida es el sí mismo (*soi*), pero bajo forma inmediata —el sí mismo en sí mismo— que no se sabe sino en la reflexión en la que el sí mismo es finalmente para si mismo. Así, la luz de la vida, para hablar como San Juan, se revela en la vida y por la vida, pero es la conciencia de sí la que sigue siendo sin embargo la tierra natal de la verdad y en principio la verdad de la vida. ⁶⁰

Y por ello:

⁵⁸ F, pp. 452-453.

⁵⁹ La consideración particular de la *Fenomenología del espíritu* se encuentra en especial en F, pp. 444-456.

⁶⁰ F p. 450.

¿No es precisamente la teleología de la conciencia de sí la que, a la vez, manifiesta que la vida es superada por la conciencia de sí y la que descubre que la vida y el deseo no son nunca superables, como posición inicial, afirmación originaria, expansión inmediata? La vida es, en el corazón mismo de la conciencia de sí, ese espesor oscuro que la conciencia de sí, en su avance, revela detrás de ella, como lo que aporta consigo la primerísima diferencia de sí mismo.⁶¹

De esta manera, Ricoeur ve en Hegel la presencia implícita de Freud: el espíritu se halla en la vida y el deseo. Pero también ve en Freud la presencia implícita de Hegel: la vida y el deseo se sobrepasan en las realizaciones del espíritu. Arqueología y teleología, lo inconsciente y el espíritu, destino e historia se complementan en una dialéctica insuperable.

diría que Freud liga una arqueología tematizada del inconsciente a una teleología no tematizada del “devenir consciente”, como Hegel liga la teleología explícita del espíritu a una arqueología implícita de la vida y del deseo.⁶²

Ricoeur analiza cuidadosamente la presencia implícita de la teleología en la arqueología de Freud. En primer lugar, la advierte en ciertos “conceptos operatorios” del psicoanálisis: la situación de la terapia analítica, la transferencia, las dos tópicas, la identificación suponen, sin tematizarla claramente en su especificidad y efectividad, la relación intersubjetiva, que es un elemento decisivo en la *Fenomenología del espíritu*.⁶³

Luego se constata la presencia no tematizada del espíritu en las dificultades del concepto freudiano de sublimación. Ricoeur sigue las vicisitudes de esta noción en los textos de Freud,⁶⁴ para analizar luego las realizaciones concretas de la sublimación.

Las insuficiencias de la explicación por la sublimación se pueden constatar en primer lugar en el surgimiento de la instancia normativa moral.⁶⁵ Luego analiza Ricoeur ampliamente los distintos ámbitos de

⁶¹ F, pp. 453-454.

⁶² F, p. 446. Es necesario advertir que esta dialéctica de arqueología y teleología ya había sido adelantada programáticamente en SM, p. 20.

⁶³ Cfr. F, pp. 457-466.

⁶⁴ F, pp. 467-475.

⁶⁵ F, pp. 472-475.

configuración del espíritu: lo económico, lo político y la cultura propiamente dicha.⁶⁶ En todos los casos se puede advertir la insuficiencia de la explicación de Freud a partir de solo lo pulsional, y la presencia velada, en esa misma explicación, de lo espiritual.

Las realizaciones de la economía, de la política y de la cultura son obras que reclaman un discernimiento hermenéutico por detrás de su sentido primero, de un sentido segundo, que es lo pulsional y que es lo espiritual. Así, esas obras aparecen como *símbolos* que, en su sobredeterminación, remiten a la vez a lo pulsional y a lo espiritual. Desde la materia arcaica de lo pulsional se alza la progresiva novedad de lo espiritual, expresándose en las figuras complejas de las obras del hombre que exigen así una integración dialéctica de las dos hermenéuticas opuestas, la arqueológica y la teleológica.

Solo la sobredeterminación de los símbolos permite llevar a cabo una verdadera dialéctica que haga justicia a la vez a una económica de la cultura y a una fenomenología del espíritu. Propondría entonces interpretar el fenómeno de cultura como el medio objetivo en el cual se sedimenta la gran empresa de sublimación, con su doble valencia de disfraz y de develamiento.⁶⁷

La consideración del orbe de la religión exigirá una nueva instancia hermenéutica. A la arqueología y la teleología ha de integrarse la lectura escatológica de la fe, ya señalada anteriormente en la fenomenología de la religión. Esta integración es articulada por Ricoeur en las últimas páginas del *Ensayo sobre Freud*, en especial en lo que respecta a arqueología y escatología.⁶⁸ La integración de la teleología es tenuta más especialmente en cuenta en el ensayo titulado “La paternité: du fantasme au symbole”.⁶⁹

⁶⁶ Para sistematizar su análisis Ricoeur recurre a la distinción entre “avoir, pou-voir y valoir”, que ya había presentado en *L'homme faible*, pp. 122-141. Y en F, pp. 487-488, Ricoeur justifica este recurso a esta “trilogía de los sentimientos fundamentales”. Los órdenes del “avoir” y del “pouvoir” son considerados en F, pp. 489-494; las extensas consideraciones sobre el arte pueden hallarse en las pp. 165-330 y 495-503, y en CI, pp. 195-207 (“L’art et la systématique freudienne”). Toda esta problemática ha sido tratada también por Ricoeur en “La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine” y en “Une interprétation philosophique de Freud” (CI, pp. 122-176).

⁶⁷ F, p. 503.

⁶⁸ F, pp. 504-529.

⁶⁹ CI, p. 458.

Pero también allí se trata de mostrar cómo tal integración no es una mera yuxtaposición sino un desarrollo explícito de mutuos reclamos que se encuentran en la arqueología de Freud y en la escatología de la fe; reclamos que se hallan a su vez condensados en la riqueza de los mismos símbolos religiosos.⁷⁰ Ricoeur considera con especial atención —naturalmente— el símbolo del padre; pero también atiende a los afectos que al respecto se pueden discernir desde la lectura arqueológica y desde la lectura escatológica.

En la imagen de Dios, la *arqueología* de Freud descubre el objeto de nuestro pasado; pero Freud también ha descubierto la transfiguración creadora de los objetos del pasado por la imaginación. Freud descubrió el Complejo de Edipo cuando advirtió que en las “escenas de seducción” de sus pacientes se hallaba a la obra una imaginación que no repetía simplemente el pasado, sino que lo transformaba interpretándolo en cierto modo; y también advierte la presencia de un imaginario no vestigial en las “historias” en que los pueblos cuentan sus orígenes.⁷¹ Así, lo que hay allí no es ya el pasado, sino un pasado “interpretado”, superado —*teleología*— en una nueva figura. ¿Por qué no será posible que ese dinamismo innovador se despliegue de figura en figura, hasta que sus figuras sean sobre-pasadas y conservadas como figuras por una presencia no figurada que se manifiesta —*escatología*— en ese mismo dinamismo, como dinamismo de palabra, esto es, como dinamismo capaz de reunir en la metáfora lo cercano figurado y lo lejano sin figura, carne y espíritu, visión y sentimiento: en la fe?

Dice Ricoeur:

⁷⁰ Esta implicación de la lectura escatológica de los símbolos religiosos en las interpretaciones arqueológica y teleológica es lo que habilita a esta integración de las tres hermenéuticas como auténtica filosofía (Cfr. nota 32), participable como tal por el no creyente. Desde la arqueología y la teleología se podrían al menos desarrollar, entonces, aproximaciones a los contenidos de la fe. Véase, como ejemplo de este pensar “análogo” a la fe, por ejemplo, la aproximación kantiana a la esperanza en “La liberté selon l’espérance”, en CI, p. 393.

⁷¹ Es necesario reconocer, con todo, que Freud entiende finalmente las “creaciones” del Edipo como reproducciones del Edipo de los orígenes de la humanidad. Las “historias” creadas por los pueblos son mencionadas en *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci*. Cfr. F pp. 516-517.

lo que hace la fuerza de un símbolo religioso es que es la recuperación de un fantasma de escena primitiva, convertido en instrumento de descubrimiento y de exploración de los orígenes. Por estas representaciones “detectoras”, el hombre *dice* la instauración de su humanidad.⁷²

Y por ello:

la figura del padre es propiamente creada por el proceso que la arranca de la función de simple retorno de lo reprimido sobre la cual se eleva. Es esta creación de sentido lo que constituye la verdadera sobredeterminación de los auténticos símbolos, y es esta sobredeterminación lo que, a su vez, funda la posibilidad de dos hermenéuticas, una que desenmascara el arcaísmo de su materia fantasmática, otra que descubre la intención nueva que la atraviesa. Es en el símbolo mismo donde reside la conciliación de las dos hermenéuticas. No es posible entonces detenerse en una antitética que distinguiría “dos fuentes de la moral y la religión”; pues la profecía de la conciencia no es exterior a su arqueología.⁷³

La hermenéutica se mostró anteriormente como comprensión racional, finalmente ontológica, del sentido segundo que se halla detrás del amplio texto que son las obras humanas. Ahora se añade a tal figura el carácter eminentemente *conflictivo* de la misma al compás del descubrimiento y de la necesidad de manifestación de las múltiples raíces de sentido de esas obras. Así, solo una incesante “circulación” por las tres hermenéuticas posibilita una visión adecuada de toda la riqueza de sentido que simbolizan las obras humanas.⁷⁴

Ahora bien, ¿al menos qué características tiene finalmente la comprensión ontológica que se puede alcanzar desde esta hermenéutica? Responde Ricoeur:

En la dialéctica de la arqueología, de la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las

⁷² F, p. 518.

⁷³ F, p. 521.

⁷⁴ En un sentido riguroso quizás haya que distinguir entre símbolos en sentido estricto y símbolos en sentido amplio; donde la primera categoría correspondería a los símbolos cuyo contenido resulta siempre irrecuperable totalmente para un discurso racional-religión (y arte) —, y la segunda a los símbolos de suyo analizables conceptualmente: las demás obras humanas.

interpretaciones discordantes en el plano lingüístico. Pero esta figura coherente del ser que somos, en la cual vendrían a implantarse las interpretaciones rivales, no se halla dada más que en esta dialéctica de las interpretaciones. A este respecto, la hermenéutica es insuperable. Solo una hermenéutica instruida por las figuras simbólicas puede mostrar que estas diferentes modalidades de la existencia pertenecen a una única problemática; pues son finalmente los símbolos más ricos los que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones; solo ellos portan todos los vectores, regresivos y prospectivos, que las diversas hermenéuticas disocian. Los verdaderos símbolos están henchidos de todas las hermenéuticas, de la que se dirige hacia la emergencia de nuevas significaciones y de la que se dirige hacia la resurgencia de fantasmas arcaicos. Es en este sentido que decíamos, desde nuestra introducción, que la existencia de la que puede hablar una filosofía hermenéutica permanece siempre como una existencia interpretada; es en el trabajo de la interpretación que ella descubre las modalidades múltiples de la dependencia del yo; su dependencia del deseo, percibida en una arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu, percibida en su teleología, su dependencia de lo sagrado, percibida en su escatología. Es desarrollando una arqueología, una teleología y una escatología como la reflexión se suprime a sí misma como reflexión. Así, la ontología es por cierto la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto parlante y reflexionante solo puede percibirla antes de morir.⁷⁵

El resultado es, en síntesis, en las mismas palabras de Ricoeur, una “ontología militante y quebrada”.⁷⁶

d) Existencia y hermenéutica

Luego del cumplimiento de la tarea hermenéutica y desde sus resultados, es posible lanzar una mirada retrospectiva para discernir claramente los momentos de su proceder y su sentido final.

La hermenéutica es filosófica en cuanto intenta alcanzar una comprensión del sentido del ser o, con las palabras de Ricoeur ya citadas, una comprensión “del hombre y del vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes”. Pero la hermenéutica no alcanza

⁷⁵ CI, pp. 27-28.

⁷⁶ CI, p. 27.

esa comprensión sino recorriendo distintos pasos. En efecto, desde la conflictiva “circulación” por las hermenéuticas señaladas, el sentido del ser se manifiesta manifestando el rostro del hombre. El “vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes” aparece en el descentramiento del *cogito* que operan las distintas hermenéuticas. Así, solo luego de mostrar en el hombre los modos —arqueológico, teleológico y escatológico— en que él es excedido, solo luego de mostrar los “lugares” del exceso, aparece el ser como aquello en que el hombre participa. Hay entonces en la hermenéutica un momento reflexivo y un momento existencial⁷⁷: la reflexión “se suprime a sí misma”, para dar lugar a una visión existencial, que conforma una “ontología quebrada”.

Cada una a su manera, arqueología, teleología y escatología descentran al sujeto, mostrando que él no es el origen del sentido, que el sentido le es dado, desde el pasado y desde el futuro. Pero el psicoanálisis y la *Fenomenología del espíritu* terminan entregando en manos de ese sujeto, ya devenido “maduro”—sano y sabio—, la totalidad sistemática del sentido. No así en la escatología: la fe deja el sentido final del hombre y del todo en manos de la promesa inabarcable del totalmente Otro que, viniendo, funda y da sentido a una historia.

En el “desasimiento” de sí del sujeto, operado por la conjunción de las tres hermenéuticas, momento reflexivo, se muestra finalmente que el hombre se halla instaurado en el ser y no a la inversa, momento existencial. Dice Ricoeur:

comprendiéndose a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera el más radical desasimiento de sí mismo que sea posible concebir; este desasimiento excede al que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, sea que se los tome separadamente, sea que se conjuguen sus efectos; una arqueología y una teleología develan aún una *arché* y un *télos* de los que el sujeto puede disponer comprendiéndolos; no sucede lo mismo con lo sagrado que se anuncia en una fenomenología de la religión; éste designa *simbólicamente el alfa* de toda arqueología, la *omega* de toda teleología; de *esta alfa* y de *esta omega* el sujeto no puede disponer; lo sagrado interpela al hombre y, en esta

⁷⁷ Cfr. CI, pp. 20-28. El radical descentramiento del yo que opera el psicoanálisis se expone en el capítulo del libro de F.: Reflexión: une archéologie du sujet.

interpelación, se anuncia como lo que dispone de su existencia, porque la pone absolutamente, como esfuerzo y como deseo de ser.⁷⁸

Pero los pasos por los planos reflexivo y existencial son precedidos por el paso por el plano semántico. Toda hermenéutica es justamente tal cuando es de alguna manera consciente de que se halla, precisamente, transitando en un “texto” desde un sentido primero a un sentido segundo. Así, y sin llegar aún al pensar filosófico, ya en la interpretación “espontánea” de quien vive en el mundo mítico, como en la interpretación crítica que se da en el “círculo hermenéutico” de la fenomenología de la religión ya alcanzada por la fe, se puede advertir esa conciencia —en diverso grado de explicitación— del “tránsito” simbólico.

Ahora bien, cuando la tarea hermenéutica quiere alcanzar la lucidez del discurso racional —*penser à partir des symboles*—, esa conciencia simbólica debe volverse una consideración metódica de la estructura significativa de doble sentido del símbolo, sea éste considerado como revelador o como disfraz.

Éste es entonces el lugar preciso de las consideraciones ya señaladas acerca de las zonas de emergencia de los símbolos, acerca del momento lingüístico del símbolo, acerca de la estructura precisa de la doble significación, acerca de las figuras lingüísticas “emparentadas, tales como la

⁷⁸ Cl, p. 26. Ya en *La symbolique du mal* advertía Ricoeur la diferencia entre los momentos reflexivo y existencial, en su continuidad: “Pero la expresión de deducción trascendental del símbolo no es absolutamente satisfactoria: orienta hacia la idea de que la justificación del símbolo por su poder revelador constituye un simple aumento de la conciencia de sí, una simple extensión de la circunscripción reflexiva, cuando una filosofía instruida por los símbolos tiene por tarea una transformación cualitativa de la conciencia reflexiva. Todo símbolo, en efecto, es finalmente una hierofanía, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado. Ahora bien, tratando el símbolo como un simple revelador de la conciencia de sí, le amputamos su función ontológica; aparentamos creer que el ‘conócete’ es puramente reflexivo, cuando es primeramente un llamado por el cual cada uno es invitado a situarse mejor en el ser, en términos griegos, a ‘ser sabio’” (SM p. 331). Y más adelante añade: “El símbolo nos habla finalmente como index de la situación del hombre en el corazón del ser, en el cual él se mueve, existe y quiere. Así, la tarea del filósofo guiado por el símbolo será romper el círculo encantado de la conciencia de sí, quebrar el privilegio de la reflexión. El símbolo da a pensar que el *Cogito* se halla en el interior del ser y no a la inversa; la segunda ingenuidad será así una segunda revolución copernicana; el ser que se pone a sí mismo en el *Cogito* debe aún descubrir que el acto mismo por el cual él se arranca de la totalidad no cesa de participar del ser que lo interpela en cada símbolo” (*Ibid.*). Ello indica que aún en una hermenéutica que no ha alcanzado la lucidez del discurso racional —este paso no es dado en SM— se pueden distinguir esos momentos reflexivo y existencial.

metáfora, la alegoría, la semejanza". Y sobre todo éste es el lugar donde se ha de tener en cuenta que, después de Marx, Nietzsche y Freud, la doble significación no sigue necesariamente la vía de la analogía. Aquí también cabe la consideración del valor relativo de los resultados de cada hermenéutica por referencia a la estructura teórica del sistema al que corresponde.⁷⁹

Este paso por el análisis semántico aparece como indispensable para el proceder hermenéutico como tal. Pero si la hermenéutica se ha de aplicar a la lectura de todas las obras humanas, aún eventualmente a aquellas de carácter no lingüístico, cabe preguntarse por la justificación de la universal necesidad del paso por el plano semántico de la hermenéutica.

La hermenéutica filosófica se justifica como tal, en cuanto se trata con ella de alcanzar una comprensión del sentido del ser a partir de las comprensiones de lo que es, que ya antes del discurso filosófico, se hallan ejercidas en las obras del hombre. Así, toda obra, sea de la naturaleza que fuere, es la cristalización de una comprensión o bien la supone. Si, por otra parte, "en primer lugar y siempre es en el lenguaje que llega a expresarse toda comprensión óntica u ontológica, no es entonces vano buscar del lado de la semántica un *eje* de referencia para todo el conjunto del campo hermenéutico".⁸⁰

Si en el lenguaje necesariamente se forma, articulándose, toda comprensión, que a su vez se cristaliza en una obra o la precede, formándola a su vez, no es entonces ni parcial ni arbitraria la universal precedencia del análisis semántico para todo proceder hermenéutico. Y, conforme con lo dicho, ese análisis semántico ha de tener como centro de su atención la estructura significativa de doble sentido.⁸¹

⁷⁹ Cfr. CI, pp. 15-19.

⁸⁰ CI, p. 15.

⁸¹ En CI, pp. 10-15, Ricoeur ha explicado las diferencias de su proceder frente a la "ontología de la comprensión" de Heidegger. Heidegger intenta alcanzar el sentido del ser, recogéndolo en el *Dasein* como ente que es en la comprensión en su existencia como proyecto. Ricoeur intenta, por su parte, la *voie longue* de una comprensión del sentido del ser atendiendo a las múltiples comprensiones que se despliegan en las distintas obras, y sometiendo a las exigencias de las distintas hermenéuticas de esas obras. Cfr. CI, p. 169.

Una última mirada retrospectiva sobre el proceder hermenéutico finalmente pondrá de manifiesto con amplitud el sentido último y el lugar preciso de la hermenéutica de Ricoeur.

Ricoeur entiende que el proceder hermenéutico resulta una necesidad para un pensamiento que parte del *cogito*. En tal perspectiva, el *yo soy, yo pienso*, es la primera verdad. Se trata de la posición de una existencia y de una operación de pensamiento. Pero tal primera verdad, incontestable como es, es de suyo abstracta y vacía; ella no entrega un conocimiento de sí mismo: yo que sé que soy, no sé en rigor qué soy. Así, si bien la filosofía es reflexión, la reflexión no es intuición, esto es, no hay en ella un saber inmediato del *qué* del sujeto pensante.

De tal manera, la reflexión, así abstracta en su comienzo, ha de volverse *concreta*. Y la reflexión se torna concreta cuando, para alcanzar el conocimiento del sujeto, pasa por la consideración de sus obras. Entonces, la conciencia, en lugar de ser algo dado, aparece como una tarea. Y esta tarea, a diferencia del proceder kantiano, no ha de ser una simple crítica del conocimiento científico, sino una lectura hermenéutica de todas las obras del sujeto —tras las obras se ha de ver el rostro del sujeto— que, de suyo, en su riqueza, muestran una significación discernible por distintas y opuestas interpretaciones, por donde resulta el carácter conflictivo de la tarea hermenéutica.

Ahora bien, todo ello muestra que, en el inicio, el sujeto no se posee, sabiéndose, a sí mismo. Se halla de suyo como separado de sí mismo y “perdido” en sus obras. De donde se sigue que la tarea hermenéutica, en cuanto procura ese saber no dado, es una cierta recuperación del sujeto, una apropiación de sí mismo del sujeto. Y así esa tarea hermenéutica aparece como un quehacer ético, en cuanto, con Spinoza la ética —que es la filosofía misma— conduce de la alienación a la libertad.

Todo ello se funda a su vez en la constitución misma del yo. El yo es constitutivamente esfuerzo de permanencia en el ser: el “conatus” de Spinoza. Y este esfuerzo de permanencia es de suyo un esfuerzo por una permanencia indefinida. Es este esfuerzo que nos constituye lo que se expresa en el juicio tético en el sentido de Fichte: “yo soy”. Pero este esfuerzo que se dice a sí mismo en el “yo soy”, esta afirmación de la

existencia como indefinida es también conciencia de la diferencia frente a lo otro y de la propia carencia; y así, el esfuerzo por la existencia indefinida es a la vez deseo —el “eros” en el sentido de Platón y aun de Freud— de lo otro: la existencia ilimitada ha de serlo como existencia recapituladora de la totalidad de lo que es.

El yo es así constitutivamente esfuerzo y deseo, esfuerzo y deseo que apuntan a una existencia indefinida en la plenitud del ser. “La *afirmación del ser en la carencia del ser*; tal es el esfuerzo en su estructura más originaria.”⁸²

Ahora bien, según Ricoeur, precisamente las obras o realizaciones del yo son sus objetivaciones; son entonces aquello en lo que se refractan de distintas maneras el esfuerzo y el deseo constitutivos del yo. Las obras del yo son los monumentos en los que va quedando realizado fragmentariamente el proyecto de totalización que lo constituye.

Así entonces, cuando en la reflexión *concreta* se procede a una recuperación-conocimiento del yo a partir de sus obras, se está procediendo a una reapropiación del esfuerzo y del deseo del yo que se han derramado en esas obras. Se trata del reconocimiento del yo mismo en lo que lo constituye más íntimamente, a saber su esfuerzo y su deseo de ser, pero precisamente en aquello en que tal esfuerzo y tal deseo en cierto modo se han cristalizado, objetivado, perdido. Dice Ricoeur: “La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian de este esfuerzo y de este deseo”.⁸³

En síntesis, la reflexión que se propone como tarea alcanzar la conciencia de sí —pues la intuición le es negada— se torna para ello hermenéutica conflictiva de las obras del hombre. Y finalizará con la visión del enraizamiento del hombre en el ser.

El olvido inicial del sujeto en sus obras —que finca a su vez en la constitución misma del yo— obliga a la filosofía a recurrir a los “símbolos”

⁸² CI, p. 336.

⁸³ F, p. 54; CI, p. 325. Estas consideraciones sobre el esfuerzo y el deseo del yo pueden hallarse en: F, pp. 50-54; CI, pp. 20-26; 169; 260-262; 322-325; 336.

de la cultura en general, como algo que la precede y en lo que ya, de manera enigmática, está “todo dicho”.⁸⁴

Conclusión: segundo paso

Entonces, se puede afirmar, a manera de conclusión, que la hermenéutica es la universal mediación conflictiva del espíritu, por la cual éste, descubriendo el sentido segundo múltiple (y opuesto) y articulado de sus obras, se recupera a sí mismo, reconociéndose como participando diversa y articuladamente en el ser.

B. Hermenéutica textual

Para sintetizar en una fórmula el sentido de la hermenéutica filosófica, tal como se ha presentado hasta aquí, integrando sus planos semántico, reflexivo y existencial, se podría afirmar: la hermenéutica es la noticia lúcida, articulada racionalmente, de la pertenencia del hombre, en el lenguaje, al ser.

El sentido del ser —“objeto” de la filosofía— se ha de recoger de las obras del hombre, según el análisis de las hermenéuticas en conflicto, pues en tales obras —moral, economía, política, arte, religión— se halla cristalizada, diversamente, la comprensión originaria de lo que es: no es posible remontarse a una instancia anterior, y así se manifiesta allí el sentido del ser aunque ese ser no sea allí reflejamente sabido. Las obras del hombre son momentos de la comprensión, según la cual el hombre es hombre. Y esa comprensión es lingüística; pues, como ya lo afirmara Ricoeur, “en primer lugar y siempre es en el lenguaje que llega a expresarse toda comprensión óntica y ontológica”.⁸⁵

Así, toda obra del hombre finca directa o indirectamente en el lenguaje. De allí que la hermenéutica deba ser básicamente hermenéutica del lenguaje.

⁸⁴ Cfr. F, p. 54.

⁸⁵ CI, p. 15.

Precisamente, el tercer paso del pensamiento de Ricoeur, en el perfilamiento de su concepto de hermenéutica, resulta de la concentración de la atención en el momento de la comprensión y su articulación lingüística.

En el paso anterior, la hermenéutica era reclamada radicalmente por la separación en que se halla el sujeto respecto de su ser: así, ella debía pasar por las obras del hombre para desde ellas alcanzar, precisamente, al sujeto. Pero allí era ulteriormente reclamada —siempre como “paso” de un sentido a otro— por los distintos sentidos que albergan las obras del hombre y así se tornaba hermenéutica conflictiva. Ya como hermenéutica conflictiva debía atender en primer lugar al momento de la comprensión y, con ello, al aspecto lingüístico-semántico de la misma. Finalmente, esta hermenéutica del doble —múltiple— sentido terminaba mostrando la radicación “según distintos vectores” del hombre en el ser.

Ahora, el punto de partida de la nueva consideración es la comprensión misma como acontecer lingüístico. La hermenéutica aparecerá aquí como perteneciendo al comprender mismo como tal. Éste, a su vez, aparecerá reclamando la hermenéutica textual.

Y otra vez aquí, en esta nueva visión de la hermenéutica, aparecerá el descentramiento del sujeto: el ser y sus sentidos se muestran ahora precediendo al sujeto, donándose a él históricamente en una tradición mediada textualmente.

Así, entonces, Ricoeur pasa de entender la hermenéutica como interpretación de la estructura significativa de doble sentido a entenderla como momento de la comprensión en general y finalmente como interpretación de textos. Se pasa de una hermenéutica del doble sentido a una hermenéutica textual.⁸⁶

La cuestión de la hermenéutica filosófica es, definitivamente, la cuestión de la comprensión del ser ejercida en las comprensiones

⁸⁶ En *Du texte à l'action*, p. 30, dice Ricoeur: “Yo había reducido en esta época [la de SM] la hermenéutica a la interpretación de los símbolos, es decir, a la explicación del sentido segundo —y a menudo oculto [es, por tanto, también la época de F]— de esas expresiones de doble sentido. Esta definición de la hermenéutica por la interpretación simbólica me parece hoy demasiado estrecha”. Precisamente, en el ensayo allí contenido, titulado “De l’interprétation” (pp. 11-35). Ricoeur explica el papel jugado a este respecto por las investigaciones contenidas en su obra *Temps et récit*.

originarias en las que se despliega la existencia. Y esas comprensiones, como acontecimiento lingüístico, descansan finalmente en los textos de la tradición cultural. Tal es el marco en el que se despliega ahora el concepto de hermenéutica de Ricoeur.

La temática que ahora se desarrollará se halla contenida, en especial, en los ensayos que Ricoeur ha reunido bajo el título *Du texte à l'action*.⁸⁷

1) *Comprensión, lenguaje y texto*

Toda experiencia, por originaria que sea, en cuanto experiencia humana, supone el alumbramiento de un sentido estructurante. Pero a su vez, todo alumbramiento experiencia de un sentido se forma para el comprender del hombre en el lenguaje —sin que ello implique identificar sentido y lenguaje—; es lo que Ricoeur, siguiendo a Gadamer, llama la *condition langagière* —la *Sprachlichkeit*— de toda experiencia.⁸⁸

Ahora bien, esta condición lingüística (*langagière*) tiene ella misma su presuposición en una teoría general del “sentido”. Es necesario suponer que la experiencia en toda su amplitud [...] tiene una decibilidad (*decibilité*) de principio. La experiencia puede ser dicha, ella reclama ser dicha. Llevarla al lenguaje no es cambiarla en otra cosa, sino, articulándola y desplegándola, hacerla devenir ella mismas.⁸⁹

Todo sentido experiencial del ser es comprendido finalmente como tal en el lenguaje. Pero la experiencia humana, en cuanto incluye aprehensión —aunque en lo vivido de un sentido— incluye una cierta distanciaci3n respecto de lo inmediatamente vivido. Y tal distanciaci3n se acrecienta con el acceso del sentido a su formaci3n en el lenguaje.

Ahora bien, todo ello implica afirmar que la experiencia humana solo es posible en plenitud en el seno de la comunicaci3n humana, precisamente en el lenguaje. Pero, ¿c3mo se despliega el lenguaje?

La primera figura del lenguaje es el cara a cara del di3logo.

⁸⁷ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Editions du Seuil, París, 1986. En adelante se citará TA.

⁸⁸ TA, p. 56.

⁸⁹ TA, p. 56.

Allí, en y a partir de una experiencia vivida, un sentido es aprehendido y dicho en la fugacidad del habla de un sujeto, en un discurso. En el acontecimiento fugaz del decir del habla en un discurso, un sentido sobre lo que es se hace presente, actualizándose como uno de los posibles sentidos contenidos en la lengua. En el discurso —mínimamente en la frase—, en su decir lo que es, se articulan la lengua y el habla. Ese sentido que se destaca no brilla como tal sino gracias a que es actualizado en el acontecimiento *referencial*) —el discurso habla sobre lo que *es*— del discurso. Un sentido aparece para la comprensión viva del diálogo cuando en el acontecimiento del discurso, en el movimiento de la referencia, un sentido codificado de la lengua se actualiza desplegando una realidad ante sí y ante los interlocutores.⁹⁰

Pero en el diálogo se va perfilando constantemente el sentido. La prolongación del diálogo en orden a entender cada vez mejor “lo que se quiere decir” exige una clarificación del sentido, que es su explicitación por la actualización de una cada vez más amplia red de otros sentidos en la que el sentido inicial queda incluido. Así, un sentido es cabalmente entendido cuando, con su actualización en la frase inicial del diálogo, que incluye su referencia, se incluye, en frases sucesivas, en la red de otros sentidos actuales y sus referencias. Un sentido deviene tal, así, en tal contexto. Así, todo diálogo es, a través de la pregunta y la respuesta, el trabajo de la *interpretación* de un sentido.

La universalidad de la interpretación se manifiesta de distintas maneras. La más ordinaria de sus aplicaciones es el uso mismo de las “lenguas naturales” en la situación de conversación. A diferencia de las “lenguas bien hechas”, construidas según las exigencias de la lógica matemática y cuyos términos de base son definidos de manera axiomática, el uso de las lenguas naturales descansa sobre el valor polisémico de las

⁹⁰ Esta referencia real del discurso —y del lenguaje en general— ha sido puesta claramente de manifiesto por Ricoeur en el ensayo “La structure, le mot, l'événement”, en CI, p. 80. Cfr. TA, pp. 103-107. Y en TA dice Ricoeur, por ejemplo, que “en toda proposición se puede distinguir, con Frege, su *sentido* y su *referencia*. Su sentido es el objeto ideal que ella apunta; este sentido es puramente inmanente al discurso. Su referencia es su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad. Por este carácter el discurso se opone a la lengua, que no tiene relación con la realidad: las palabras remiten a otras palabras en la ronda sin fin del diccionario; solo el discurso, decíamos, apunta a las cosas, se aplica a la realidad, expresa el mundo” (p. 113).

palabras. Las palabras de las lenguas naturales contienen en su área semántica un potencial de sentido que no es agotado por ningún uso actual, sino que requiere ser constantemente cribado y determinado por el contexto. Es a esta función selectiva del contexto que se refiere la interpretación en el sentido más primitivo de esta palabra. La interpretación es el proceso por el cual, en el juego de la pregunta y la respuesta, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. Antes entonces de toda *Kunstlehre* (tecnología) que erigiera en disciplina autónoma a la exégesis y la filología, hay un proceso espontáneo de interpretación que corresponde al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada.⁹¹

De tal manera, todo diálogo pone en vibración una red de significaciones y realidad compartida, al alcance de locutor y oyente, que posibilita la comprensión. Pero a medida que se avanza en la explicitación –interpretación– se adentran ambos en una red de significaciones y realidad común a muchos y que proviene del pasado. Así, la actual relación lingüística intersubjetiva se incluye en una relación lingüística intersubjetiva más amplia. Esa red intersubjetiva más amplia, en una cultura como la nuestra, descansa finalmente en esas peculiares configuraciones lingüísticas que son los textos literarios. Idealmente, un diálogo, como explicitación –interpretación–, en nuestra cultura, ha de terminar en lo dicho en un texto.

Las experiencias actuales con sus comprensiones de sentido no descansan finalmente en el aséptico código de una lengua sino en las experiencias y comprensiones vivas, históricas que nos han precedido y que se hallan presentes en los textos literarios.⁹²

El sentido de lo que es, que se manifiesta en las experiencias originarias –lingüísticas– de la conciencia, es un sentido que no solo se llega a la conciencia –así, como lo otro de ella, como ya lo advierte propiamente la fenomenología con su concepto de intencionalidad–⁹³

⁹¹ TA, p. 47.

⁹² Cfr. TA, p. 47.

⁹³ Cfr. TA, pp. 26-29; CI, pp. 10-15. Husserl y sobre todo Heidegger constatan simplemente esa pertenencia, Ricoeur, con la hermenéutica –en sus dos concepciones– la funda críticamente. En TA, p. 53 dice Ricoeur: «... la fenomenología, que había surgido del descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, no siguió el consejo

sino que, además, le llega a ésta mediado por el pasado: la conciencia no se constituye como tal sino en una tradición; ella se halla expuesta a los efectos de la historia⁹⁴; el yo se halla descentrado históricamente por el sentido.

¿Qué sabríamos nosotros del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo aquello que llamamos el *yo* (soi), si eso no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado por la literatura? ⁹⁵

La comprensión final apuntada idealmente por el dinamismo del diálogo lleva necesariamente a la lectura de las obras literarias. Ahora bien, ¿cómo se produce tal lectura?; ¿cómo nos hacemos cargo del sentido presente en los textos? Para responder a esta cuestión será necesario, primeramente, saber qué es un texto.

2) *Texto, sentido y mundo*

Si ya lo personal del decir de un sentido se distancia y se opaca ante el sentido dicho —hay, según Ricoeur, una primera distanciación del decir en lo dicho— en el texto literario se pueden observar ulteriores distanciaciones, que lo van presentando como algo con figura propia.

Como obra, el texto tiene ya una consistencia propia: su pertenencia a un género (aunque además marcado por un estilo y un autor) y sus estructuras lingüísticas más complejas le otorgan ya una estabilidad mayor que la del sentido dicho en las frases de un diálogo. ⁹⁶

Gracias a la escritura, el texto alcanza definitivamente la autonomía que le es propia. En el texto aparece un sentido y desaparece la intimidad psicológica del autor: ⁹⁷ ya no hay un cara a cara que permita avanzar, por la pregunta y la respuesta, hasta lo que íntimamente haya querido decir el autor.

En el texto desaparece la circunstancia personal del autor; pero, además, el texto como obra escrita puede, por su consistencia y permanencia, suscitarse lectores inimaginables por su autor. Un “locutor”

de su propio hallazgo, a saber que la conciencia tiene su sentido fuera de ella».

⁹⁴ Ricoeur asume la expresión de Gadamer *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*.

⁹⁵ TA, p. 116

⁹⁶ Cfr. TA, pp. 107-110.

⁹⁷ Cfr. TA, p. 111.

—el autor— que ya no está y un oyente —el lector— no pensado: nada más opuesto a la situación de diálogo.⁹⁸

Con todo, no se puede entender el texto escrito como un diálogo deficiente. Las limitaciones anotadas del texto escrito son solo la contracara de una importante posibilidad que le es propia. Hay algo que el texto no puede hacer presente, pero con ello hay algo que solo él puede hacer presente.

Pues bien, ¿qué es entonces lo propio del texto?, ¿qué es aquello con lo que se define positivamente como algo distinto frente al hablar del diálogo? ¿Qué hace presente el texto en su no hacer presentes dos interlocutores?

En el texto, al igual que en la frase y por diferencia con la mera palabra, hay una función de referencia extralingüística; en él se dice algo *sobre* algo, sobre lo *que es*. Lo que es, lo real, es lo propiamente apuntado según la intención más definitiva del discurso.⁹⁹

Pero, según se dijo, el texto prescinde de las circunstancias personales de autor y lector; y ello hace que no haya posibilidad de una referencia real inmediata, es decir que tenga que ver con las coordenadas espaciotemporales de ningún interlocutor dado.

ya no existe, en efecto, una situación común al escritor y al lector; y por ello mismo ya no existen las condiciones concretas del acto de mostrar. Es sin duda esta abolición del carácter mostrativo u ostensivo de la referencia lo que hace posible el fenómeno que llamamos “literatura”, donde toda referencia a la realidad dada puede ser abolida. Pero es esencialmente con la aparición de ciertos géneros literarios, generalmente ligados a la escritura, pero no necesariamente tributarios de la escritura, que esta abolición de la referencia al mundo dado es conducida hasta sus condiciones más extremas. Parece que el papel de la mayor parte de nuestra literatura es destruir el mundo. Ello es verdad de la literatura de ficción —cuento, relato, novela, teatro— pero también de toda la literatura que se puede llamar poética, donde el lenguaje parece glorificado para sí mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario.¹⁰⁰

⁹⁸ Cfr. TA, pp. 31; 111-112.

⁹⁹ Cfr. nota 90.

¹⁰⁰ TA, pp. 113-114. Cfr. TA, pp. 17-18; 34; 52.

La suspensión de la función referencial que se puede llamar de primer grado es lo que posibilita la constitución de una referencia de segundo grado, nacida de las “variaciones imaginativas” del autor. Las del texto poético, lejos de ser una autoglorificación del lenguaje¹⁰¹ apunta a una nueva realidad¹⁰², que es un mundo habitable, una posibilidad propia del hombre. Es la manifestación de esa nueva realidad, que Ricoeur llama el mundo *del texto*, o *la cosa del texto*, o *el mundo de la obra*, lo que constituye lo más propio del texto literario.

Intención o estructura designan el sentido, el mundo del texto designa la referencia del discurso, no *lo que* es dicho sino aquello sobre *lo cual* es dicho. La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él.¹⁰³

La “destrucción” literaria del mundo está ordenada a posibilitar la emergencia de un mundo nuevo —el mundo del texto— en el que, frente al modo cotidiano que se ha impuesto desde la visión científica, las cosas no aparecen ya como meros objetos opuestos a un sujeto que las manipula. El discurso poético hace presente el mundo como habitable. En tal mundo las cosas se manifiestan como lo entrañable que cobija —o

¹⁰¹ Cfr. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*. Les éditions de minuit, París, 1963, Ch. XI, “Linguistique et poétique”, pp. 209-248. G

¹⁰² Dice Ricoeur en TA, p. 24: “Se diría que un movimiento centrípeta del lenguaje hacia sí mismo se sustituye al movimiento centrífugo de la función referencial. El lenguaje se celebra a sí mismo en el juego del sonido y del sentido. El primer momento constitutivo de la referencia poética es entonces esta suspensión de la referencia directa del discurso a lo real ya constituido, ya descrito con los medios del lenguaje ordinario o del lenguaje científico. Pero la suspensión de la función referencial implicada por la acentuación del mensaje *for its own sake* no es más que la contracara o la condición negativa de una función referencial) más disimulada del discurso, que de alguna manera es liberada por la suspensión del valor descriptivo de los enunciados. Es así que el discurso poético lleva al lenguaje aspectos, cualidades, valores de la realidad que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que no pueden ser dichos sino a favor del juego complejo de la enunciación metafórica y de la transgresión regulada de las significaciones usuales de nuestras palabras. Este poder de redescrípción metafórica de la realidad es exactamente paralelo a la función mimética que hemos asignado anteriormente a la ficción narrativa. Esta se ejerce preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales, mientras que la redescrípción metafórica reina sobre todo en el de los valores sensoriales, páticos, estéticos y axiológicos que hacen del mundo un mundo habitable”. Cfr. también TA, p. 115.

¹⁰³ TA, pp. 38-39.

lo extraño que rechaza— y en este sentido como aquello cabe lo cual el hombre es hombre, esto es, existe.

El texto poético, entonces, se opone en rigor al discurso meramente constativo o descriptivo. La poesía, propiamente, redescubre la realidad, su ficción es redescubrimiento, es una metáfora desarrollada.¹⁰⁴

¿Y no cabe pensar que todo texto —al menos todo texto narrativo— es a su manera “poético”, en cuanto con su composición (intriga) manifiesta un sentido inicialmente no visible?¹⁰⁵ La ficción como redescubrimiento es común a la metáfora y a la “intriga” compuesta en todo relato; por donde resulta que la poesía lírica, en cuanto hecha con la metáfora —la metáfora es un poema en miniatura—, se halla en el mismo nivel que el relato.

En los dos casos, lo nuevo —lo aún no dicho, lo inédito— surge en el lenguaje: aquí la metáfora viva, es decir una *nueva* pertinencia en la predicación, allí una intriga fingida (*feinte*), es decir una *nueva* congruencia en la puesta en intriga (mise-en-intrigue). Pero, en una y otra parte, la creatividad humana se deja discernir y cernir en contornos que la hacen accesible al análisis. La metáfora viva y la puesta en intriga son como dos ventanas abiertas sobre el enigma de la creatividad humana.¹⁰⁶

Entonces se puede decir, finalmente, que en el texto literario se produce, con la manifestación de un nuevo mundo, una distanciamiento de lo real consigo mismo.

Se podría decir que el texto de ficción o poético no se limita a poner el sentido del texto a *distancia* de la intención del autor, sino que además pone la referencia del texto a *distancia* del mundo articulado por el lenguaje cotidiano. De esta manera, la realidad es metamorfoseada por medio de lo que llamaría las “variaciones imaginativas” que la literatura opera sobre lo real.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Cfr. P Ricoeur, *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, París, 1975, (Versión en español: *La metáfora viva*, Trotta, 2001), y los ensayos “Palabra y símbolo” y “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, contenidos en P Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. UCA-Prometeo, 2008, pp. 21 y 39 respectivamente. Sobre ficción y metáfora, Cfr. también TA, pp. 18-25.

¹⁰⁵ Cfr. el ensayo titulado “De l’interprétation”, en TA, pp. 11-35; en especial pp. 11-24.

¹⁰⁶ TA, pp. 20-21.

¹⁰⁷ TA, p. 53.

El mundo del texto del que hablamos no es entonces el del lenguaje cotidiano; en este sentido él constituye una nueva especie de distanciaci3n que podr3a llamarse de lo real consigo mismo.¹⁰⁸

Las consideraciones hechas hasta aqu3, y que se3alan lo propio de un texto como texto, se ordenan en definitiva a determinar c3mo acontece la lectura de un texto. Y ello, a su vez, porque se vio que la lectura de los textos del pasado viene finalmente exigida por la compresi3n humana de cualquier sentido, compresi3n que, como tal, ya es hermen3utica. La compresi3n es hermen3utica dialogal y finalmente textual.

El paso siguiente consistir3 entonces en mostrar c3mo acontece la lectura de un texto.

3. *Texto, mundo y existencia*

Cualquier experiencia humana, en cuanto es vertebrada por un sentido all3 comprendido en el lenguaje, remite finalmente, en una ideal explicitaci3n del mismo a trav3s de una red de m3ltiples experiencias de realidad y sentido, a los textos literarios del pasado. La experiencia actual, en cuanto ling3ística, se sostiene radicalmente en las experiencias tambi3n ling3ísticas del pasado, presentes en los textos. Nuestra participaci3n en el ser y su sentido es as3 una instauraci3n que tiene sus ra3ces en el pasado.

Pero si nuestra compresi3n del ser se sostiene y descansa en la lectura de los textos del pasado, ella se sostiene en “la cosa del texto” o “el mundo del texto”, que es lo que finalmente un texto presenta y que es lo que, como su intenci3n profunda, lo constituye, y que es alcanzado a trav3s de las distanciaci3nes se3aladas.

Se trata ahora de ver c3mo la compresi3n del sentido de una experiencia actual —en la que algo se manifiesta y all3 algo personal se cumple: es un comprender algo y un comprenderse— se articula con el “mundo del texto”, esto es, con un mundo como habitable, como

¹⁰⁸TA, p. 115. Se han anotado hasta aqu3 las siguientes distanciaci3nes: conciencia del sentido —en lo vivido— frente a lo puramente vivido; distanciaci3n de lo dicho frente al decir; en el texto, distanciaci3n del sentido frente a las circunstancias personales —por el car3cter de *obra* y por el car3cter de *escrito* del texto—; distanciaci3n de lo real frente a s3 mismo.

posibilidad propia del hombre. Se trata de ver cómo la comprensión actual se articula con la comprensión del texto.

La comprensión es de suyo hermenéutica, según se vio. Ello significa que, según su dinamismo propio, se explicita a sí misma. Y ello nuevamente significa que el sentido comprendido y su referencia real remiten a la comprensión de otro sentido y a otra realidad, desde los cuales el anterior sentido y realidad son vistos en una nueva luz. Y esta explicitación culmina, como se dijo, en el sentido y realidad —“mundo del texto”, mundo habitable— que los textos despliegan. La comprensión se torna así radicalmente hermenéutica textual.

La comprensión, como autoexplicitante, es siempre, de suyo, hermenéutica. Ese movimiento hermenéutico, como comprensión de sucesivos sentidos iluminantes, se llega finalmente hasta la comprensión del sentido iluminante de un texto. Así, la comprensión del sentido —y realidad— de un texto es hermenéutica —es interpretante— en cuanto desde el sentido y realidad que el texto aporta se iluminan de manera nueva —y radical— los sentidos y las realidades anteriores puestos de manifiesto en el movimiento autoexplicitante de la comprensión.

La cuestión es entonces precisamente, de qué manera por la comprensión del sentido y la realidad de un texto, se ilumina —interpreta— el sentido y la realidad de una experiencia actual. Y se podrá decir, luego, en un sentido inverso, que esa comprensión del texto es una “interpretación” que se hace del texto: la interpretación de textos es en rigor una interpretación de sí mismo a la luz del texto. Ricoeur sintetiza su concepción en la expresión: “se comprendre *devant le texte*”.¹⁰⁹

Lo importante será notar que para Ricoeur la hermenéutica textual, como iluminación de la propia experiencia a partir de la comprensión del sentido y realidad del texto, es además, en realidad, una *obra del texto*. Es, en tal sentido, propiamente, una hermenéutica, una interpretación *del texto*: el texto es el que “interpreta”; la interpretación es acto del texto. No solo prevalecen el sentido y la realidad del texto, sino

¹⁰⁹ Compárese todo lo que se dirá sobre este “se comprendre devant le texte” con lo dicho acerca de la interpretación del mito según su carácter de “detector y descifrador de realidad”.

que prevalecen de tal manera, hasta tal punto, que la interpretación es propiamente *acto* del texto.

La comprensión de un texto es el acto por el cual el sujeto es capaz de dejarse guiar de tal manera por la cosa del texto que logra integrar y hacer soportar su propio sentido y realidad —la experiencia actual— en el sentido y mundo real —de realidad no cotidiana, nueva— que el texto despliega. Así, la comprensión del texto es una apropiación del mundo del texto que es un desapropiarse de sí mismo —del propio sentido y realidad de la propia experiencia como algo último— para dejarse apropiarse y guiar por el mundo nuevo del texto, para desde allí ser sí mismo, comprendiéndose, tan insólitamente como el mundo propuesto: “comprenderse ante el texto”. La comprensión del texto es un dejar obrar al texto, para ser sí mismo como discípulo de él. Según esto, la comprensión del texto es, como apropiación del texto —o aplicación a la circunstancia propia—, una distanciaci3n del sujeto respecto de sí mismo, para ser sí mismo como “nuevo”.

Esta distanciaci3n de sí mismo tiene dos momentos: el momento de dejar obrar al texto —y no obrar imponiéndose con la exclusividad del propio sentido— y el momento de devenir otro respecto del que comenz3 la lectura gracias a la obra del texto sobre la propia situaci3n experiencial. Y se podr3 advertir que esta distanciaci3n ha sido posibilitada por todas las anteriores distanciaci3nes —que afectaban al texto de modo de permitirle el despliegue de su mundo— y es en rigor la culminaci3n de ellas. La “descontextualizaci3n” propia del texto como obra escrita posibilita ahora su “re-contextualizaci3n”.¹¹⁰

En la lectura as3 entendida, se trata de una “operaci3n objetiva de la interpretaci3n, que ser3a el acto *del* texto”¹¹¹. Nuestra comprensi3n del texto es el medio a trav3s del cual el texto ejerce su interpretaci3n, esto es su iluminaci3n de nuestra experiencia actual. Realmente, “lo que es interesante aqu3 es que la interpretaci3n, antes de ser el acto del ex3geta, es el acto del texto [...]”.¹¹²

¹¹⁰ Cfr. TA, pp. 30-31; 53-55; 115-117; 151-159.

¹¹¹ TA, p. 156.

¹¹² TA, p. 156.

No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto, que sería la proposición de existencia que respondería de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es entonces todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto tendría la clave. A este respecto, sería más justo decir que el sí mismo es constituido por la “cosa” del texto.¹¹³

Merced al carácter referencial real del lenguaje, el hombre, como “comprender”, pertenece al ser y sus sentidos; pero en cuanto ese comprender es hermenéutico, le pertenece, finalmente, perteneciendo a una historia mediada textualmente. Pero la pertenencia a la historia textual solo es posible, paradójicamente, gracias a una múltiple distanciaci3n: gracias a la distanciaci3n del autor, que es el correlato de la distanciaci3n del texto como obra escrita; gracias a la distanciaci3n —no presencia actual de tal o cual lector— del lector; gracias a la distanciaci3n del mundo del texto frente al mundo dado; gracias a la distanciaci3n del lector inicial dado frente al lector final “nuevo”.

La distanciaci3n por la que el texto como obra escrita oculta al autor hace que su comprensi3n —“interpretaci3n”— no pueda consistir en un trasladarse a la intimidad psicol3gica de ese autor, contra la concepci3n de Dilthe.¹¹⁴ La comprensi3n ha de atender al sentido y el mundo que, precisamente debido a tal ocultamiento del autor, el texto despliega.

En ese mundo así desplegado aparece una realidad “nueva”, distante frente a la realidad dada y frente al lector dado; y ello precisamente, como se vio, hace posible la apropiaci3n de ese mundo, que es un dejarse apropiar por él, para, perteneciendo así a él, ser, como él, algo “nuevo” frente a lo dado. Pero dejarse apropiar por él para pertenecer a él es un pertenecer al pasado, a la historia.

Este concepto de distanciaci3n es el correctivo dialéctico del de apertenencia, en el sentido de que nuestra manera de pertenecer a la tradici3n hist3rica es pertenecerle bajo la condici3n de una relaci3n de

¹¹³ TA, p. 117-113

¹¹⁴ La posici3n de Ricoeur frente a Dilthey —y frente a Schleiermacher— se encuentra desarrollada en los ensayos titulados “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey” (TA, pp. 75-100; en especial, véase pp. 81-87) y “Qu’est-ce qu’ un texte?” (TA, pp. 137-159) en especial, pp. 142-145 y 151-1591.

distancia que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es hacer próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural, espiritual) [...] El texto es, por excelencia, el soporte de una comunicación en y por la distancia.¹¹⁵

Si el lector pertenece, en el modo indicado, a la tradición, también es cierto que él mismo, así formado por el texto, es en cierto modo una prolongación de la vida misma del texto. El lector es asumido por el texto como un momento de la explicitación de su propia riqueza: la tradición —las sucesivas comprensiones— se vuelve interna al texto.¹¹⁶

La culminación de la serie de distancias, en las que en definitiva texto y lector se van paulatinamente perfilando frente a frente, se alcanza precisamente cuando el lector se advierte como distinto frente al sentido y la realidad del texto del pasado y a la vez como debido a él: es el momento de la advertencia explícita de la distancia —las distancias— y de la apertencia; es el momento crítico de la conciencia; es el momento del autoreconocimiento y del reconocimiento de la propia dependencia de lo otro que el texto presenta.

Esta distanciaci3n lúcida frente al sentido y realidad que presenta el texto posibilita una tarea crítica específica respecto del texto, que ha de preceder a la apropiaci3n señalada. En esta distanciaci3n el texto aparece como obra y así como algo objetivo. De hecho la distanciaci3n aquí señalada es la culminaci3n de la serie de las distancias que se inicia cuando el texto, como obra, se distancia frente a las circunstancias personales del autor. Si el texto como obra se mantiene como un algo objetivo merced a estructuras propias de sentido, puede quedar al alcance de un estudio que lo *explique* —por ejemplo al modo estructuralista—¹¹⁷ precisamente, según esa composici3n de elementos, a través de los cuales, es cierto, finalmente se refiere a lo real.

También aquí, el sentido y realidad que el texto despliega frente al sujeto dispuesto a dejarse apropiar por él han de ser sometidos a

¹¹⁵ Ídem.

¹¹⁶ TA, p. 51. En esta cuesti3n, Ricoeur marca, consecuentemente, sus diferencias con Gadamer; cfr. TA, pp. 96-100. Todo el trabajo titulado “La fonction herméneutique de la distanciation” constituye, precisamente, una diferenciación frente a Gadamer (TA, pp. 101-117). 115Cfr. TA, pp. 155-156; 158-159.

¹¹⁷ Cfr. TA, p. 110. Cfr. “Herméneutiques et structuralisme”, en Cl, pp. 31-97.

los análisis de las distintas interpretaciones o hermenéuticas del doble sentido (arqueológica, teleológica y escatológica, por ejemplo).

Esta distanciaci3n pone a la obra todas las estrategias de la sospecha, de la cual la cr3tica de las ideolog3as es una de las principales modalidades. La distanciaci3n bajo todas sus formas y en todas sus figuras constituye por excelencia el momento cr3tico de la comprensi3n.¹¹⁸

As3 entonces, la interpretaci3n que el lector hace del texto —en rigor, la interpretaci3n que hace el texto— es un *comprenderse* en el sentido del texto, un ponerse en su camino, que ha de resultar de la superaci3n de una mera *explicaci3n* objetiva del texto: es un “comprenderse ante el texto”. La explicaci3n cient3fica objetiva se hace interpretaci3n cuando el sujeto se apropia el texto, dej3ndose apropiar por 3l; y ello acontece, entonces, no seg3n una comprensi3n que sigue las puras sinuosidades subjetivas. M3s bien es un ponerse en camino seg3n la “exhortaci3n” del texto, seg3n el “oriente” del texto, develado por la *explicaci3n* objetiva. La interpretaci3n as3 entendida se opone a una hermen3utica “existencial”¹¹⁹ y a la vez transforma profundamente, tanto la idea de explicaci3n, como de comprensi3n en el sentido de Dilthey¹²⁰:

Interpretar, hemos dicho, es apropiarnos *hic et nunc* la intenci3n del texto. Al decir eso, hemos quedado en el c3rculo del “comprender” diltheyano. Ahora bien, lo que acabamos de decir sobre la sem3ntica profunda del texto, a la que nos remite el an3lisis estructural, nos invita a comprender que la intenci3n o lo apuntado del texto no es, a t3tulo primordial, la intenci3n presumida del autor, lo vivido del escritor, dentro de lo cual ser3a posible transportarse, sino lo que quiere el texto, lo que 3l quiere decir para aqu3l que obedece a su exhortaci3n. Lo que quiere el texto es ponemos dentro de su sentido, es decir —seg3n otra acepci3n de la palabra “sentido”— en la misma direcci3n. Si entonces la intenci3n es la intenci3n del texto, y si esta intenci3n es la direcci3n que ella abre para el pensamiento, es preciso comprender la sem3ntica profunda en un sentido fundamentalmente dinámico; dir3 entonces: explicar es desgajar la estructura, es decir las relaciones internas de dependencia que constituyen la est3tica del

¹¹⁸ TA, p. 54; cfr. pp. 51-52. La distanciaci3n, lejos de impedirla, hace posible la pertenencia —y la pertenencia cr3tica— a la historia.

¹¹⁹ Cfr. “Pr3face a Bultmann”, en CI, p. 373.

¹²⁰ Cfr. “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 137.

texto, interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto [...] Lo que es interesante aquí es que la interpretación, antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto: la relación entre tradición e interpretación es una relación interna al texto; interpretar, para el exégeta, es ponerse dentro del sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el texto mismo.¹²¹

La lúcida comprensión de sí mismo a la luz de los textos del pasado podrá continuarse en un discurso racional, en el que la propia existencia, así radicalmente explicitada, interpretada, se comprenda entonces en conceptos existenciales; la hermenéutica se habrá tornado entonces filosófica. En tal lucidez aparecerá entonces, en el discurso racional, que el hombre pertenece a la historia y allí al ser, que allí se le dispensa en su sentido.¹²²

Conclusión: tercer paso

La hermenéutica es, entonces, el mismo hombre como ser que es comprendiendo y comprendiéndose; y que comprendiendo explicita sin cesar el sentido y la realidad presente en su comprensión, hasta comprenderse a la luz de los textos del pasado, por los que se comprende radicalmente. Esa comprensión alcanza su plenitud cuando, en lúcida distanciamiento crítico —posibilitada por las sucesivas distanciamientos del lenguaje que culminan en las distanciamientos propias del texto— incorpora la explicación científica de los textos y las distintas hermenéuticas opuestas del sentido y se expresa en un discurso racional —filosofía— en el que el hombre se reconoce como perteneciendo históricamente al ser en una tradición.

¹²¹ TA, pp. 155-156.

¹²² Todo lo que la hermenéutica tiene de descentramiento del sujeto —dependencia del sujeto respecto de la contingencia de los textos históricos, y allí dependencia del sentido del ser— que se dona en la existencia, la aparta y es una crítica del idealismo de la fenomenología de Husserl, y todo lo que ella tiene de atención al sentido del ser y de explicitación —interpretación— del mismo, la acerca a la fenomenología. Sobre todo esto véase el ensayo “Phénoménologie et herméutic: en venant de Husserl”, en TA, p. 39.

IV. *Verdad y método*: Gadamer, Heidegger, Ricoeur

El propósito ahora es exponer y desarrollar ulteriormente, recurriendo a reflexiones de M. Heidegger y P. Ricoeur, algunos puntos centrales del pensamiento de Gadamer, en particular con relación al lenguaje, tal como se encuentran expuestos en primer lugar en *Verdad y método I* y luego en otros textos.

1

Gadamer sintetiza magistralmente su pensamiento acerca de la cuestión del lenguaje¹:

El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Solo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación.²

¹ Los textos citados de *Verdad y método* corresponden a: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977; entre corchetes se citarán las páginas de la edición alemana: Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* (2. Auflage), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Se citará VM. Otras referencias a escritos de Gadamer presentes en el texto provienen de Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Unveränderte Taschenbuchausgabe, 1999. Se citarán los títulos de los escritos, seguidos de GW y el tomo correspondiente.
² (VM p. 568) [450]

Conviene analizar esta “fórmula” detenidamente, pues ella casi dice “todo Gadamer”.

- a. “El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal.”

Aquí, a partir en especial del juego especular de cosa¹, pensamiento y palabra, se afirma el carácter ontológico del proceder hermenéutico y su carácter universal. De ello corresponderá ocuparse en un paso ulterior.

- b. “Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma.”

La cosa no se identifica sin más con la palabra.

- c. “Pero la palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje.”

La palabra es palabra gracias a la cosa que ella dice.

- d. “Solo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho.”

La palabra, siendo tal con su sentido, ha de autosuprimirse en la cosa (experimentada) que ella dice; y se debe agregar, por lo que se verá luego: con la excepción de la palabra poética.

- e. “Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación.”

Pero, a la vez, dialécticamente, en su copertenencia, la cosa que viene a la palabra pide ya desde sí, y así adelanta, la palabra, donde alcanza su determinación. La cosa es ya adelante de palabra, es pre-lingüística; y esto significa que no puede ser concebida como a-lingüística.

¹ Cosa, *Sache* no es, naturalmente —y esto vale para todo lo que sigue— la cosa individual sino un *Sachverhalt* (estado, contexto de cosas) y, por tanto, palabra (*Wort, Sprache*) no alude a la palabra individual, sino a palabras en discurso. Sobre lo especular se hablará enseguida. En adelante se debe entender: cosa = *Sache* = *Sachverhalt*; pensamiento = lo pensado-experimentado (que originariamente incluye al “sujeto” mismo, como se verá) = sentido, significación = *Bedeutung*; palabra = sonido = *Wort, Laut, Klang*. En términos de la lingüística: pensamiento, sentido, significación = significado; palabra, sonido = significante.

El núcleo del pensamiento de Gadamer podría aún formularse como sigue: no hay cosa que no sea del pensamiento (cosa pensada, cosa experimentada, finalmente “cosa humana”), y no hay, por cierto, pensamiento que no sea de la cosa. Además, no hay pensamiento que, desde sí, no pida palabra (sonido), aunque su densidad (de cosa experimentada, humana) desborde la palabra.⁴ Así, es arbitrario tal o cual signo, pero no es arbitrario que haya signo (sonido, palabra). “Los tres”, cosa, pensamiento, palabra, constituyen un único acontecimiento.

Una fórmula posible para lo anterior: “experiencia-hablada-de-la cosa”, donde el *de* indica un genitivo subjetivo y objetivo a la vez.

Pero, precisamente, una diversa progresiva distancia entre “los tres” —que es el cada vez mayor protagonismo de la palabra como mero signo (*Zeichen*) externo— es lo que da los diferentes lenguajes, desde el originario de la poesía, hasta el objetivo de las ciencias y el formal matemático. Que la cosa no sea sin la palabra no implica que su ser con la palabra —su mutuo pertenecerse— acontezca siempre del mismo modo. El “ser con” se da, en efecto, con distancia (*Zeichen, Zeigen*) o, en la poesía, sin ella.

La poesía es el lugar del cumplimiento máximo de la copertenencia de los tres —en sus diferencias—, en cuanto ella, esto es, en su palabra (sonido) insustituible (ella sí no arbitraria) se da la cosa misma humana⁵: donde no habría entonces, en principio, el desborde recién señalado, aunque, como se dirá, un poema no es *el* poema.

Si en ese ámbito de la poesía se da tal mutua íntima pertenencia (*Zusammengehörigkeit*), si allí, así, han de sonar palabra, pensamiento y cosa, si la cosa y el pensamiento son sonoros,⁶ allí ha de haber un

⁴ En Heidegger se encuentra la frase “En la palabra, en el lenguaje recién llegan a ser y son las cosas” (“Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge”, M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1958, s. 11). Y también: “Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im Wort. Daher gilt der Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins” (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979, s. 166): “El ser de cualquier cosa que sea habita en la palabra. De allí la frase: el lenguaje es la casa del ser”. Véase también “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Gesamtausgabe (GA)*, Band 5, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977. La cosa no es sin su *en donde*.

⁵ Sobre esta cuestión véase H. G. Gadamer, “Philosophie und Poesie”, *GW*, VIII, pp. 233-257.

⁶ *Este* sentido (*Bedeutung*) sí pero con *este* sonido. Por otra parte, cabe pensar si con otro sonido se mantiene siempre exactamente el mismo sentido (sinonimia).

comprender-interpretar que es también un especial oír que ha de ser también, como necesario comprender-interpretar, un decir al menos “interior”, precisamente, si es un leer en silencio será un decir interior a partir de aquel “oído interior”.

2

En general, prescindiendo de la distinción de diversos lenguajes, se puede ya decir que de la copertenencia de “los tres”, que es el juego especular de cosa, pensamiento y palabra,⁷ se sigue el alcance ontológico del ejercicio hermenéutico.

Pero se puede aún precisar, en la compañía de Heidegger. Desde el descubrimiento del círculo hermenéutico de la comprensión —que es el hombre— y su constitutiva historicidad —y ello es el acontecer de la *Wirkungsgeschichte*, ahora vuelta consciente—, la hermenéutica se muestra como *Verstehen-Auslegung*, esto es como comprensión anticipante y explicitación desde la fusión del horizonte actual con el del pasado, como el despliegue del acontecer uno, que es la copertenencia de “los tres” —cosa, pensamiento, lenguaje— como acontecimiento de todo cuanto es —en diversos niveles—, cada vez históricamente *anders*, precisamente desde y por la inevitable fusión de horizontes.

Ese despliegue siempre *anders* del sentido se presenta, al menos en semejanza estructural, en primer lugar en el diálogo presencial en el que son “incluidas” las personas, y luego en los textos, donde gracias a la idealidad del sentido que, por dado en la palabra escrita, permite un despliegue —interpretación— interminable, a partir y en la fusión de horizontes, en última instancia lingüísticos (otros elementos fácticos de los horizontes solo actúan en cuanto son perfilados por y compren-

⁷“... lo uno es lo uno de lo otro y lo otro es lo otro de lo uno” (VM, 558). “[...] wie das Eine das Eine des Andern und das Andere des Einen ist” (442). Esa “relación” especular es perfecta en la poesía. Piénsese en la “desesperación” del poeta en la búsqueda de esa perfección, esto es, la búsqueda de la palabra que es la cosa. (¿Quién busca a quién? ¿“Die Sprache spricht”? [por cierto que *Sprache* a una con *Sache* y pensamiento y en la más íntima copertenencia]). Pero alcanzado ello, no cesa la *Sprachnot* del poeta, pues en lo ya dicho entreve lo aún por decir en la historia posterior: en su *Sprachnot* el poeta es un adelantado. Cuando la palabra se vuelve signo —en cualquier medida—, el espejo que es esa palabra se ha empañado.

didados en la palabra), esto es, a partir de la constelación de palabras que ayer y hoy a la vez (fusión) nos hablan. La desnudez de la palabra en la escritura —ausencia del autor y circunstancias particulares— da lugar a la multiplicidad de posibles sucesivas interpretaciones, según los horizontes en fusión.

Las palabras en las que somos y que hoy se adelantan a hablarnos, nuestros *pre-juicios* (Cfr. Heidegger: *Befindlichkeit, Geworfenheit, Faktizität, das Gewesende*), nuestro horizonte-guía que anticipa todo comprender-interpretar (Cfr. Heidegger: *Verstehen, Entwurf-Auslegung*) esto o aquello, esto es, nuestra precomprensión, son en verdad constelaciones de palabras que a su vez se han constituido a partir de interpretaciones de otros textos anteriores (o acontecimientos fácticos “hechos palabra”, como se dijo). Nuestros prejuicios, deviniendo así como resultado de interpretaciones anteriores, constituyen la tradición, esto es, en su raíz, la movilidad hori-zóntica en la que aparece todo sentido en la palabra, y en la que “nos movemos, vivimos y existimos” como comprensores, como *In-der-Welt-sein*. No nos es posible encarar las cosas “directamente” fuera de lo ya dicho *de* ellas: ya hemos oído siempre “antes” palabras (prejuicios): “*Sein, das verstanden werden kann ist Sprache*” (Gadamer), “*Kein Ding sei, wo das Wort gebricht*” (St. George).

Así, la hermenéutica como tarea del despliegue del sentido histórico desde la idealidad de la palabra escrita, se muestra en su alcance ontológico y universal.

A la luz de lo que se acaba de exponer, se pueden advertir los dos polos entre los que se forma el arco que despliega el pensamiento de Gadamer; concretamente: el texto de *Ser y tiempo* sobre el círculo hermenéutico —o, lo que es lo mismo, la historicidad el ser del hombre que es comprender-interpretar—; y su concepción del lenguaje —la copertenencia de “los tres” — que en verdad también se halla presente en Heidegger, en particular en *Unterwegs zur Sprache*.

La ontología de Heidegger comienza, en los escritos anteriores a *Ser y tiempo*, como una hermenéutica que consiste en llevar al “concepto” la movilidad de la vida, sin traicionar precisamente esa movilidad con el concepto general de la ontología tradicional.

El paso siguiente aparece en la *Daseinsanalytik* (en *Ser y tiempo*), con la historicidad implicada en el círculo hermenéutico (*Zeitlichkeit des Daseins*), historicidad cuya radicalidad final ya se hace entrever desde el comienzo con la incertidumbre acerca del sentido del ser como horizonte; lo cual adelanta la sospecha de una constitutiva variación de tal sentido, conforme con la dimensión temporal que lo determina (*Temporalität des Seins*) en su *Seinsgeschichte*.

El círculo hermenéutico solo pudo aparecer a partir de la atención a “las cosas mismas”, esto es, a la vida con su facticidad concreta, y esto quiere decir, el descubrimiento de la originaria no oposición sujeto-objeto en la comprensión constitutiva de la vida cotidiana, en su lenguaje. La tarea ontológica será aquí pasar del decir de lo existencial (*existenziell*) al decir de lo existenciarío (*existenzial*). Y ello implica ya una secundarización del lenguaje objetivante de las ciencias y de la ontología de la substancia. El lenguaje de la “ocupación cotidiana” y su lectura en el lenguaje ontológico existenciarío toman ahora así, en principio, el primer lugar. Y aquí una cuestión: si los conceptos de lo existenciarío no han de ser, como en la objetividad generalizadora de la metafísica, signos externos alejados de la experiencia (se ha de tener en cuenta la separación progresiva palabra [signo]-pensamiento-cosa señalada con Gadamer, que culmina en las ciencias y en el simbolismo matemático, todo lo cual es, con su objetividad, un apartamiento de la *Erfahrung* integral originaria, anterior a toda distinción “metafísica” sensible-inteligible, sujeto-objeto, conocimiento-afectividad), sin ser aún palabra poética ni interpretación de la misma —cuestión ésta que se verá—, ¿qué clase de palabra han de ser estos conceptos de lo existenciarío y cuál sería el modo de su “funcionamiento”? A esto parece responder Heidegger con la presentación de sus “conceptos”, ya antes de *Ser y tiempo*, como “*formale Anzeige*”⁸. Pero no es posible entrar aquí en esta particular cuestión.

⁸ Los conceptos objetivos de la metafísica y de las ciencias al igual que los conceptos existenciaríos (*formale Anzeige*), que intentan decir a la vez, mostrando, “sujeto” y “objeto” en su mutuo haberse uno a otro —en cada caso en dependencia de distintos sentidos del ser— son *Zeichen*, palabras-signos, y así “separados” de algún modo de la cosa. Ambos señalan hacia (*zeigen*), hacia una experiencia, esto es, hacia una cosa experimentada, en la que deben morir; pero se trata de diferentes experiencias:

Pero la vida ocupada en el quehacer cotidiano es amenazada en la angustia y finalmente puede ser transfigurada por el reconocimiento de la presencia adviniente de la muerte, lo que da lugar a una “existencia auténtica”, es decir propia, y su propio lenguaje.

Finalmente, y superando la lectura hermenéutica en lenguaje ontológico-existencial —en búsqueda, a través de la *Daseinsanalytik*, del sentido del ser “*überhaupt*”— del lenguaje espontáneo (existencial) de la existencia auténtica, tal como aparece en *Ser y tiempo*, según Heidegger (el llamado Heidegger II), el lenguaje primero, o mejor, la vida-lenguaje radical que aparece es la poesía, en particular para Heidegger la de Hölderlin.

El lenguaje que surge espontáneamente en la experiencia de la cercanía de la muerte —y no solo frente a ella— aparece, en nuestra época de la objetividad científica erigida en absoluto, como “subjetivo”, y esto significa carente de verdad. En la perspectiva de Heidegger, tal nuevo lenguaje no objetivante puede ser entendido como un adelanto de lo poético. Pero en verdad sería huella del pasado, originario “habitar poético” del hombre.

Aquella poesía permite el habitar humano del hombre (*Wohnen*) cabe las auténticas cosas (*Dinge*), que son en un *Gegenüber*, en el *Geviert*, frente al *Vorhandenes-Gegenstand* de las ciencias: la existencia definitivamente auténtica señalada en *Ser y tiempo*. Con ello nos hallaríamos en el suelo originario de lo propiamente humano, que es a una las auténticas cosas y el mundo como Cuarteto (*Geviert*)⁹. Allí se daría la comunidad propiamente humana, frente a la existencia inauténtica, en la uniformidad anónima de los hombres generada por la ciencia. En la línea de lo pensado por Gadamer, se puede decir, acompañando a Heidegger, que a medida que avanza la palabra como signo se empobrece la cosa en su ser entre los hombres; y se empobrece el mismo ser entre sí de los hombres: inautenticidad.

parcial objetiva una; total humana la otra, esto es, con mutua inclusión de “sujeto” y “objeto”.

⁹ Cfr. M. Heidegger “Bauen Wohnen Denken”, “Das Ding”, “... dichterisch wohnt der Mensch ...”, en *Vorträge und Aufsätze*, II, Pfullingen, Neske, 1967. Se puede arriesgar: a quien ha atravesado el umbral de la muerte, se le abre (“resucita en”) un nuevo mundo-lenguaje: habita poéticamente.

Ahora bien, ¿en qué se han de convertir ahora la tarea y el lenguaje hermenéuticos que antes interpretaban la vida y el lenguaje cotidianos y la vida y el lenguaje existencial de la existencia radicalmente auténtica recién señalada? Se trata ahora, ni más ni menos, que de interpretar el texto de la palabra poética.

Esta tarea es, se puede decir, de alcance ontológico, porque se extiende a todo lo que es. Pero no sería una tarea ontológica, al menos en principio, si por tal se entiende la elaboración de una conceptualidad simplemente filosófica (sobre esto se volverá más adelante siguiendo a Ricoeur). Cabe en realidad preguntarse: ¿se puede llegar a tal interpretación ontológica?; y si se puede, ¿de dónde provendría ese poder?; ¿de qué horizonte?

Si en la poesía —se puede arriesgar con Gadamer— lo que ella dice simplemente allí es, si en su decir se dan las cosas mismas, si allí sonido —insustituible como tal sonido— y sentido y cosa son, con sus diferencias, un acontecer íntimamente uno —contra la separación de “los tres” en el progresivo devenir *Zeichen* de la palabra—¹⁰ ¿qué significa interpretarla? ¿Cualquier lenguaje otro no la traicionaría?; ¿y en particular y más el “abstracto” lenguaje (cualquiera) filosófico?

Para interpretar la poesía en la época actual de la manifestación y lenguaje correspondiente de los objetos de las ciencias ¿cómo se ha de dar la fusión de horizontes? ¿El horizonte de la poesía no debería “convertir” —esa sería la “fusión”: en verdad una desabsolutización del horizonte de la objetividad— el horizonte epocal de hoy hasta hacerlo hablar también poéticamente, esto es, llevarlo a sus orígenes, aunque aquí y ahora, hoy? ¿Podemos nosotros hacer algo en esto o es cuestión de “destino” (Heidegger)?

Ahora bien, así y dejando de lado la cuestión del destino, la auténtica interpretación —que presupone que la poesía esté “fijada” en texto— sería poética: un nuevo poema, que supondría nuevas insustituibles palabras (sonidos), donde el sentido *se oíría* “*anders*”: ningún poema es *el* poema, a pesar de su perfecta coincidencia de sonido y sentido.¹¹ La insepara-

¹⁰ Cfr. nota 3.

¹¹ Lo que queda dicho es aún muy general. Como ante cualquier texto, habría que distinguir entre una lectura-interpretación “ingenua” y una lectura-interpretación

bilidad de sentido y sonido en un poema no clausura el movimiento del sentido hacia un nuevo poema interpretante.¹²

Y si la interpretación avanza (¿o retrocede?) más allá, hasta el lenguaje filosófico—algo al parecer inevitable, según Ricoeur, como se verá—¿cuál sería ese lenguaje interpretativo? Sería un lenguaje de conceptos existencialistas—el a una de sujeto y objeto, conforme con la no objetivación

“adulta”. La segunda lectura viene posibilitada, como quiere Gadamer, por la determinación de los horizontes del texto y del lector, siempre necesaria, imperfecta fusión de horizontes. Tal segunda lectura puede ser entendida como propia de una cierta “segunda ingenuidad” (diversa de la que se mencionará más adelante a propósito de la visión ricoeuriana de lo metafórico-mítico). En la primera ingenuidad, en la lectura de un poema se produciría una fusión inevitable de horizontes, pero con el riesgo del error; y se ha de entender esto último como producto de la presencia—oculta para el lector— en ambos horizontes, de elementos particulares, “simples ocurrencias y opiniones populares”, no constitutivos de los sentidos propios del texto. La segunda ingenuidad es ingenuidad porque en ella se trata ahora, en un poema interpretante, según se ha dicho, de una entrega, de un dejarse decir que es un dejar advenir la cosa misma en una nueva modalidad de sentido. Pero es una segunda ingenuidad porque la lectura-comprensión-interpretación poética ha pasado por el “filtro” de la determinación de los horizontes del texto y del lector y su fusión así consciente y, hasta donde es posible, controlada, capaz de hacer surgir “*anders*” el sentido. Cabe agregar que en ambas lecturas opera, según una menor o mayor medida, menos o más deliberadamente, también, dentro de los límites del texto poético mismo, una comprensión-interpretación que va de las partes al todo (horizonte) y del todo a las partes del poema, en un proceso de progresiva corrección, en el que en cada palabra y en cada frase el lector va anticipando el todo—y desde allí, como horizonte, va comprendiendo-interpretando cada palabra, cada frase—, todo-horizonte que se presentará, al final de la lectura, en su faz definitiva y que, en la segunda lectura, quedará integrado en la fusión “controlada” de horizontes. Así se posibilitará la comprensión-interpretación final de cada palabra y cada frase, la interpretación articulada del poema. Todo este proceso es movido por lo que Gadamer llama la “presuposición de la perfección de sentido” (VM 363-364) [277-278]. Ambas lecturas engendrarían un nuevo poema; “fallido” (quizás) como interpretación en el caso de la primera; con verdadero sentido (desarrollo de sentido: propiamente interpretación), en el caso de la segunda. En ambos casos en palabras “interiores” o “exteriores”, escritas o no. Corresponde recordar finalmente, que Gadamer nota que entre los sucesivos horizontes y lo que en ellos se halla cobijado hay también una relación especular (Cfr. VM 561-562) [444-445].

¹² A la poesía escrita—“en el solo papel”— le falta el sonido, *su* sonido emitido y oído exterior, o interior en la lectura silenciosa. Solo en el sonido, y ello significa en el hablar-oír que es la vida, tiene “sentido” la palabra poética: el texto, el papel escrito es un resto significativo de la vida auténtica, que por cierto posibilita, no hace, la interpretación. En la lectura “interior” o en voz alta, inevitablemente interpretativa, la entonación, la acentuación, etc.—y hasta quizás el gesto— son parte de la interpretación, o mejor, la anticipación prelingüística (no no lingüística) del señalado nuevo poema interpretativo. Y todo ello es, precisamente, la interpretación como diálogo.

de la poesía—; pero ello supondría que ese lenguaje provendría de un horizonte de ser de sentido diverso del de la substancia, y con cierta homogeneidad, en su intención, a pesar de su distancia, con el horizonte poético (según Hölderlin, citado por Heidegger, el poeta y el pensador “habitan cercanos en las más separadas cumbres”)¹³, homogeneidad de horizontes (¿o conversión?) que es la del “desde-sí-a-mí”: el *Geviert* para la poesía y el ser aconteciendo como *gegen-über* para la filosofía.¹⁴

Quizás corresponda pensar que el lenguaje interpretante del poema sería más bien una cierta oscilación entre los dos lenguajes. ¿No es ese el lenguaje “indeciso” de la interpretación heideggeriana de Hölderlin?

En cualquier caso, habrá que volver siempre a leer y oír el poema interpretado, dado que la interpretación es diálogo con él; es en el vaivén donde se gesta la nueva lectura (*anders*) del sentido. Ese vaivén será para la conceptualidad filosófica su invitación a superarse en la interpretación poética que es el nuevo poema —y así a superar su distanciamiento de “los tres”—; y para la palabra interpretante poética la conciencia de su superioridad pero a la vez la de su necesaria cercanía con la filosofía.

Donde prevalezca la conceptualidad existencial filosófica habrá que hablar propiamente de una filosofía hermenéutica o de una hermenéutica filosófica que reconocería la prioridad del discurso poético sobre su propia palabra. Se podrá hablar aquí de la hermenéutica como tarea práctica (junto a otras tareas hermenéuticas aplicadas a “objetos particulares”).¹⁵

¹³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 10ª edic., 1969, p. 51.

¹⁴ “El que el ser sea un presentarse (*Sichdarstellen*), y el que todo comprender sea un acontecer, esta primera y última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica.” (VM 578) [459]

¹⁵ Dice Ricoeur, refiriéndose a un cuadro de Rembrandt, cuyo título es *Aristóteles contemplando un busto de Homero*: “Para mí simboliza la tarea filosófica tal como yo la comprendo. Aristóteles, es *el* filósofo, como se lo llamaba en la edad media; pero el filósofo no comienza a partir de nada. Y aún, no comienza a partir de la filosofía, comienza a partir de la poesía. Es importante hacer notar, por otra parte, que la poesía sea representada por *el* poeta, así como la filosofía es representada por *el* filósofo, pero es el poeta el que aparece como estatua, mientras que el filósofo se halla vivo, es decir, que continúa siempre interpretando. El poeta, en cierta manera, se halla recogido en su obra escrita, que esta representada por un busto. Quisiera subrayar dos

Esa filosofía hermenéutica se diferenciaría de lo que Gadamer llama una “consideración filosófica de la hermenéutica”, que sería el anoticiarse de la naturaleza del comprender humano aconteciendo como *Erfahrung*, permanente apertura horizontal, y así como histórico —sentidos comprendidos siempre *anders* (interpretados)—, lo cual es tanto como tener conciencia de la eficacia de la historia y del pertenecer a ella del propio conocimiento (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Se podrá hablar aquí de la hermenéutica como tarea teórica: una teoría del acontecer hermenéutico de la existencia y la explicitación de la comprensión propia de tal acontecer, esto es, advertido el mismo como lo propio originario de todo saber.

Pero queda una cuestión. ¿Qué pensar de la interpretación filosófica de textos filosóficos, en primer lugar la de los del lenguaje objetivo de la metafísica de la substancia?¹⁶

En tal tarea, según parece, habría que comenzar por hacer manifiesto el horizonte de prejuicios que como tal se oculta a esa objetividad, lo cual implicaría descubrir, retrocediendo, las palabras-cosas no objetivas de las que proviene su propio lenguaje y que se hallan ocultas tanto en su horizonte como en las frases que se hallan bajo el cobijo del mismo: también aquí la mencionada “conversión” que es desabsolutización de la objetividad.

Por otra parte, y esto vale también para la interpretación de textos filosóficos “no objetivos”, habría que proceder, también en el horizonte y

o tres detalles que no aparecen a primera vista. Contrariamente al título, Aristóteles no contempla el busto de Homero; de hecho lo toca. Es decir que está en contacto con la poesía. La prosa conceptual del filósofo se halla en contacto con la lengua rítmica del poema [...]. Hemos comenzado por el problema de la hermenéutica, definiéndola como una interpretación continua de los textos. Los textos poéticos tienen ciertamente un lugar preponderante, un lugar regio entre los textos, porque son los textos que producen sentido. Entiendo la palabra ‘poético’, más allá de la poesía en el sentido de lo que tiene rima y ritmo, en el sentido de producción de sentido. Es decir que es necesario en el comienzo una energía creadora de innovación para que haya luego un discurso de segundo grado. No pongo la filosofía en el lugar de lo poético: la filosofía es reflexiva. Es siempre un trabajo de segundo grado, por otra parte no únicamente sobre la poesía, sino también sobre el lenguaje ordinario, sobre el lenguaje de las ciencias, sobre el lenguaje del psicoanálisis y sobre el discurso poético” (Paul Ricoeur, *L’unique et le singulier*, Liège, Alice Editions, 1999).

¹⁶A esta cuestión se refiere Gadamer en “Vom Anfang des Denkens”, GW, III, ss. 382-384 y 390.

en lo que se halla enmarcado y cualificado por él, a descubrir el lenguaje literario, poético, del que proviene el texto, pues, según el descubrimiento de Heidegger, es en la poesía donde acontece originariamente lo propiamente humano. Algo que, por otra parte, viene atestiguado por el originario “habitar humano” en el medio de la palabra poética de los mitos. Palabra donde ya todo habría acontecido como dicho... y que sería la fuente insuperable de toda literatura, aunque ésta no deba necesariamente reconocerlo así, esto es, no deba necesariamente reconocer que se nutre, como interpretación, en la tradición de aquella palabra inicial.¹⁷

3

Se puede seguir en compañía de Heidegger para entender y prolongar el sentido de un tema central que afecta a toda la obra de Gadamer.

¿La concepción hermenéutica de lo que es (pensamiento-lenguaje-cosa como historia) no es ella misma el resultado de una interpretación y así algo histórico destinado a quedar atrás? ¿La hermenéutica, si es así resultado de una interpretación, y como tal histórica, no se anula a sí misma, o mejor, no ha de integrarse a una visión posterior, dando lugar así a una visión nueva?

Y si, por el contrario, no es esto así, ¿la afirmación hermenéutica de la historicidad de todo sentido no pasa a ser una verdad absoluta, ahistórica, con lo cual la hermenéutica se contradice a sí misma?

¿Hay un camino medio entre estas dos posibilidades extremas?

Se puede ir perfilando una respuesta. Con la hermenéutica se trata en rigor de una *Erfahrung*, esto es, en cada paso del saber, de un saber del no saber; el saber así de una permanente apertura hacia un saber de ulteriores contenidos; lo cual es tanto como una reflexión en la que el saber, gracias a lo aún no dado pero esperado en su saber positivo

¹⁷ Este proceder sería lo más propio de lo que Heidegger llama el “*Sprung*”, el “*Schritt zurück*” que respecto de la metafísica sería su *Destruktion-Abbau* como *Überwindung-Verwindung*. Pero se recurrirá al lenguaje no poético de las experiencias humanas, sea en los “orígenes” premetafísicos, sea, a pesar de todo, en el lenguaje ordinario, cotidiano, en medio de la época de las ciencias. P. Ricoeur ha llamado la atención sobre la riqueza de sentido originario que se halla en el lenguaje ordinario, cotidiano, aun en la época de las ciencias.

actual, sabe así, por su espera, de su precariedad, provisoriedad, de su ser un momento de un caminar. Y todo ello es, como queda dicho, tanto como una reflexión en la que el saber se va acompañando a sí mismo en su movimiento —que es, a la vez, el movimiento del sentido conocido—; es el saber de su movimiento *en* su movimiento.

Con todo, el decir de la concepción hermenéutica, su nombrarse, como tal decir, parecería detener el movimiento de que se trata. Pero también, como todo decir, con la excepción de la poesía, debe morir en el pensamiento-cosa de que se trata: siempre hay más en la cosa experimentada que en la palabra que la dice; el pensamiento queda manifiesto y a la vez oculto tras la palabra que lo dice.

Pero aquí, con el nombre hermenéutica y con las frases que desde y con él se puedan componer, no se trata, en primer lugar de poesía; y sí se trata de un decir que ha de morir no en una cosa sino en un movimiento, en un ir aconteciendo en el cual y por el cual hay cosas. Se trata de un movimiento “absoluto”, esto es, de un movimiento como movimiento, que puede quedar oculto cuando la experiencia queda olvidada en el pensamiento-lenguaje, en el que la palabra se vuelve signo separado de la *Sache* experimentada, como sucede con la objetividad en las ciencias y en la filosofía.

Con las frases sobre la hermenéutica como tal y la historicidad de su saber se trata de una lógica que no es la lógica de las frases *sobre cosas*, sino de una lógica perteneciente a otro plano, al plano del *acontecer* de las cosas experimentadas. Y si, como se dijo, el nombre hermenéutica y las frases compuestas con él han de morir en lo experimentado que los desborda —pues no es poesía—, habría que concluir que, entonces, todo termina sin sonido, sin palabra, en el original silencio de la experiencia... que exige palabras, sonidos insuficientes, inadecuados, necesarios.¹⁸

La conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno. Es uno de los prejuicios de la filosofía de la reflexión el considerar como una relación entre frases cosas que realmente no están en el mismo nivel lógico. Por eso el argumento de la reflexión está aquí fuera de

¹⁸ A esta instancia “silenciosa” parece referirse Gadamer en “Kant und die hermeneutische Wendung”, GW, III, pp. 220-221.

lugar. No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales.¹⁹

No se trata simplemente de cosas, no se trata de un *qué* de cada caso, sino, en general, de un *qué* —movimiento, proceso, historia— que “es” dando, en histórico despliegue, la riqueza de los *qué* que cada vez son-en-la-comprensión lingüística.

Se habló del silencio pre-lingüístico (no no lingüístico) de la experiencia hermenéutica. Y se puede dar un paso más.

El movimiento del que se habló es el movimiento de tres: cosa, pensamiento (*Erfahrung*) y palabra en su copertenencia. Lo decisivo allí es esa copertenencia; desde ella “son” los tres. Al hablar de pensamiento y ser, dice Gadamer “Das Verhältnis ist das Primäre”²⁰. En seguimiento de su pensamiento, a ese *Verhältnis* debe pertenecer también la *Sprache*.

Así, el centro es el mutuo pertenecerse. Y antes se dijo que *en* su movimiento, por su movimiento —en y por el *que*— se manifiestan las cosas y se manifiestan al pensamiento lingüístico (la copertenencia de “los tres”). A eso alude el nombre hermenéutica... para finalmente callar, según se dijo: alude al moverse de aquella copertenencia.

Ahora bien, Heidegger ha nombrado la móvil copertenencia de pensamiento y ser (y con este último sus entes) y de lenguaje (corresponde incluir el lenguaje, si se tiene en cuenta el texto de Heidegger *Unterwegs zur Sprache*) como *das Ereignis* ¿No coinciden aquí Gadamer y Heidegger?

Pero más radicalmente, *Ereignis* “es” —en verdad “*ereignet*”— el acontecer que daría, apropiándose los —no los deja “fuera” de él— “los tres” y apropiándolos entre sí. Así, el movimiento del que se ha hablado sería en verdad un dar, cuyo don sería la copertenencia de “los tres”. Y lo *Ereignis*, según Heidegger, es un dar “tras” el cual solo habría un innominable el *Es* del *Es gibt* que, como tal, sumiría en el silencio²¹. Aquí el

¹⁹ (VM 538) [424-425].

²⁰ VM p 550 [435]

²¹ La *Wirkungsgeschichte* y su *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* son “los tres”, cosa-pensamiento-palabra, pero allí “*das Wirkende*” radical sería el dar (*Geben*). Gadamer se pregunta: “*Wer gibt da was?*” (el subrayado no es de Gadamer), en “Vom Anfang de Denkens”, GW, III, s. 392. Ese dar da, según Heidegger, tiempo y ser (*Temporalität des Seins*) —en la *Seinsgeschichte*— y es así de donde proviene que el ser se manifieste

silencio parece “irrupir” —si todo lo dicho es correcto— en un “lugar” más “anterior” que en Gadamer.²²

Quedaría aún por pensar, en la línea de Heidegger, lo que él llama la *übermenschliches Wort*, respecto de la cual la palabra humana como *Verlautbarung* es *Antwort* (en *Unterwegs zur Sprache*). ¿Es esa *übermenschliches Wort* el dar antes mencionado (el *gibt* del *Es gibt*), que daría que hablar poéticamente? ¿O es un don del dar, una palabra silenciosa anterior al don de la palabra humana? Pero aquí se detiene esta reflexión.

4^{23*}

Es el momento ahora de aplicarse al estudio de la cuestión de la formación de los conceptos “científicos” en el lenguaje y atendiendo en particular a lo que Gadamer llama la “*grundsätzliche Metaphorik*” del lenguaje. Aquí se podrá encontrar en Paul Ricoeur, en su obra *La Metáfora viva* y algunos artículos, la prolongación-interpretación de lo pensado por Gadamer.

Corresponde comenzar con una aclaración. Gadamer se preocupa en especial por remarcar la progresiva constitución de los conceptos a partir de la metáfora como lenguaje, esto es, partiendo del trasfondo de todo lo ya dicho aquí acerca de la palabra como tal. Por su parte, Ricoeur, sin descuidar ese aspecto, se aplica en especial a analizar en la metáfora la arquitectura de su doble sentido y la referencia de la misma —su verdad— para analizar luego la cuestión del nacimiento,

como presencia constante (*stete Anwesenheit*), y de allí se de la metafísica de la substancia con su objetivismo. Y entonces también de allí, conforme con la *Zusammengehörigkeit* de cosa-pensamiento-lenguaje, el lenguaje objetivo de las ciencias (ente como *Vorhandenes, Gegenstand*). Pero de allí también proviene el ser del ente según el triple éxtasis temporal y como *Gegenüber*, de donde proviene la manifestación de la *Zeitlichkeit des Daseins*, que da lugar al círculo hermenéutico y a la patencia de la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, y al consecuente proceder hermenéutico; pero también a un lenguaje no objetivante (*Gegenüber* = ente como *Ding*) que tiene su expresión máxima en la poesía.

²² Sobre *Ereignis* y *Es gibt* véase Néstor A. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002, Cap. IV.

²³ Los textos de Ricoeur que con preferencia aparecerán citados son: Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 (se citará MV) los textos han sido traducidos al español de esta edición; Paul Ricoeur, *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y letras, UCA-Prometeo, 2008. (se citará HA).

desde allí, del concepto, para culminar con el develamiento del lugar de origen del dinamismo de la formación de los conceptos y el lugar de la interpretación filosófica.

La principal afirmación de Gadamer se refiere al movimiento natural del lenguaje, que advierte “comunidad” entre las cosas, sin que ello sea, en absoluto, aún un concepto y, así, una subsunción de lo advertido bajo un género. La comunidad que dice la metáfora no es una deficiente formulación conceptual lógica —con lo cual la lógica sería la medida de la rectitud de lo dicho— sino más bien el principio de donde ha de nacer el concepto y, con él, la ciencia y el orden de su lógica. La metafóricidad originaria del lenguaje es uno de los fundamentos a partir de los cuales el dinamismo del espíritu podrá llegar a formar el concepto y todo el orbe conceptual “científico”.

El que el lenguaje someta la conceptualización natural a la estructura esencial de la lógica, como enseña Aristóteles y también Tomás, solo posee, pues, una verdad relativa.²⁴

El transferir a una palabra, junto al suyo, un nuevo sentido —lo que generalmente se entiende por metaforizar— no es un acto de mera imprecisión cognoscitiva o una necesidad ante la falta de palabra (catacresis) o un modo lingüístico ornamental estético (“retórica”). Más bien se trata de la natural visión de una cierta natural comunidad o semejanza entre cosas, una visión oscilante²⁵ que es el modo originario de desarrollo del lenguaje, anterior a toda precisa comunidad genérica. Esta comunidad metafórica no deja afuera los diferentes cuya comunidad advierte, sino que ve su comunidad en, junto con su diferencia, esto es, ve identidad y diferencia. El proceso culminará en la percepción precisa de la diferencia y la formación de conceptos. Se puede decir,

²⁴ VM 513 [405]

²⁵ Aquí una cuestión que tendrá su lugar de tratamiento luego: “Es cierto que la expresión poética lleva en sí una cierta ambigüedad, como los oráculos. Pero precisamente en esto estriba su verdad hermenéutica. El que considere que esto es una falta de vinculatividad, debida a una actitud estética que pasaría de largo ante la seriedad de lo existencial, no se da cuenta hasta qué punto la finitud del hombre es fundamental para la experiencia hermenéutica del mundo. La ambigüedad del oráculo no es su punto débil sino justamente su fuerza” VM 582 [463].

en principio, que el concepto con su univocidad ya viene apuntado, de algún modo, en la metáfora.

La transposición de un ámbito a otro no solo posee una función lógica sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la ampliación retórica de este principio general de la formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico.²⁶

El proceso de formación de conceptos puede llegar hasta la aparición del discurso filosófico. Si se asume el carácter fundamental que tiene el oscilante discurso metafórico —lo propio de la poesía—, y la continuidad con él —en sus diferencias— del discurso conceptual, como se acaba de señalar, aparece aquí nuevamente la cuestión ya planteada anteriormente acerca de la posible función interpretante de la conceptualidad filosófica respecto de la poesía. Esta cuestión merecerá una reflexión especial más adelante.

La conceptualización que realiza el lenguaje no solo es empleada por el pensamiento filosófico, sino que éste la continúa en determinadas direcciones.²⁷

Corresponde meditar dos fragmentos decisivos de *Verdad y método*, en los que Gadamer sintetiza lo hasta aquí expuesto y a la vez hace ver cómo la aparición del lenguaje del concepto científico resulta, frente a la metáfora —cabe agregar frente a la poesía—, en una separación de cosa, pensamiento (*Erfahrung*) y palabra.

Sin embargo, la consecuencia de erigir en baremo el ideal lógico de la demostración es que la crítica aristotélica arrebata al rendimiento lógico del lenguaje su legitimación científica. Este ya solo obtendrá reconocimiento bajo el punto de vista de la retórica, en la que se entenderá como el medio artístico que es la metáfora. El ideal lógico de la subordinación y supraordinación de los conceptos intenta hacerse ahora dueño del metaforismo vivo del lenguaje sobre el que en verdad reposa toda concepción natural. Pues solo una gramática orientada hacia la lógica podrá distinguir el significado *propio* de la palabra de su sentido *figurado*. Lo que constituye en origen el fundamento de la vida del lenguaje y su productividad lógica, el hallazgo genial e inventivo

²⁶ VM 516 [407].

²⁷ VM 517 [408].

de las comunidades por las que se ordenan las cosas, todo esto se ve relegado ahora al margen como metáfora e instrumentalizado como figura retórica. La pugna entre filosofía y retórica por hacerse con la formación de los jóvenes en Grecia, que se decidió con el triunfo de la filosofía ática, tiene también este otro aspecto de que el pensamiento sobre el lenguaje se convierte en cosa de la gramática y la retórica, disciplinas que siempre han reconocido como ideal la formación científica de los conceptos. Con ello la esfera de los significados lingüísticos empieza a separarse de las cosas que nos aparecen en la formación lingüística. La lógica estoica habla por primera vez de esos significados incorpóreos por medio de los cuales se realiza el hablar sobre las cosas.²⁸

Fundamentalmente puede decirse que cada vez que la palabra asume la mera función de signo, el nexa originario de lenguaje y pensamiento hacia el que se orienta nuestro interés se transforma en una relación instrumental. Esta relación transformada entre palabra y signo subyace a la formación de los conceptos de la ciencia en su conjunto, y para nosotros se ha vuelto tan natural que tenemos que realizar una intensa rememoración artificial para hacernos a la idea de que junto al ideal científico de las designaciones unívocas la vida del lenguaje mismo sigue su curso sin alterarse.²⁹

La transformación de la palabra en mero signo o instrumento conlleva su distanciamiento también respecto de la cosa como cosa experimentada o como experiencia de la cosa. Se constituye así un cosmos de signos sonoros intercambiables que, en su mutuo referirse en el discurso, *señalan* hacia la cosa en solo un aspecto de ella, recortado de su todo y del todo de la vida y su lenguaje. Precisamente esto es lo que sucede en el lenguaje de las ciencias. Allí queda oculta la “humanidad” integral del acontecer de todo cuanto es, y solo permanecen cosas y hombre separados y reducidos a objetos de estudio.³⁰

Por contrapartida, habría que pensar en un ámbito, que no es el de las ciencias, donde se daría la íntima mutua irreemplazable pertenencia de tal sonido, tal sentido y tal cosa. Tal es, para Gadamer, en modo especial, el ámbito de la poesía lírica. Si en ese ámbito se da tal mutua íntima copertenencia, si allí, así, han de sonar (palabra) pensamiento

²⁸ VM 518-519 [409]

²⁹ VM 519-520 [410]

³⁰ Más adelante habrá oportunidad de precisar brevemente la raíz de esta objetividad científica dada, según Gadamer, por la distanciamiento de la palabra como signo.

y cosa, si la cosa y el pensamiento son sonoros, allí ha de haber, como ya se señalara, un comprender-interpretar que es también un especial oír que ha de ser también, como necesario comprender interpretar, un decir al menos “interior”: precisamente, si es un leer en silencio, será un decir interior, a partir de aquel “oído interior”. Aquí, en el ámbito de la poesía correspondería decir, en sentido estricto, con Heidegger, que “el habla habla” (“*die Sprache spricht*”); pero con Gadamer, a condición de que se advierta allí la triple relación especular.

Habrà que decir que a la mayor (hasta el *Zeichen* y los simbolismos matemáticos y lógicos) o menor, o ninguna distancia (poesía) entre pensamiento y palabra corresponde, respectivamente, la menor o mayor o total manifestación de la cosa misma de la experiencia. En rigor, en esa distancia, en sus estaciones, se habrán de ubicar, por ejemplo, el lenguaje cotidiano coloquial personal, íntimo, y todos los géneros literarios productos de la escritura. A menor distancia, más importante la palabra misma: la palabra es “más palabra”, esto es “dice más”, “acerca más” la cosa, se acerca más a ser la cosa misma. Tanto más valor literario tiene un texto —y ha de permanecer— cuanto más “corta” es la distancia entre “los tres”; cuanto su palabra “más dice”. El poeta no está ubicado frente a la cosa *señalando* hacia ella, a diferencia de todo otro hablante, que se halla a menor o mayor distancia de ella. En el poeta, en su palabra, se halla, es la cosa misma. Se debe agregar, por cierto, que en ciertos textos, la palabra no resulta como tal importante; ellos, una vez tomada noticia de la cosa pueden ser desechados (p. ej. la información recibida en una carta)³¹.

³¹ Sobre la íntima e insustituible comunidad de sonido y cosa, cita Gadamer a Hölderlin: “Cuando el poeta se siente captado en toda su vida interna y externa por el tono puro de su sensibilidad originaria y mira entonces a su alrededor, a su mundo, éste se le vuelve también nuevo y desconocido; la suma de todas sus experiencias, de su saber, de su contemplar, de su reflexión, arte y naturaleza como se le representan con él y fuera de él, todo aparece como si fuera la primera vez, sin conceptos, sin determinación, resuelto en pura materia y vida, presente. Y es importantísimo que en este momento no tome nada como dado, no parta de nada positivo, y las ve ahora, no *hablen* antes de que para él exista un lenguaje [...]” (VM 562-563 [445-446]). En ciertos relatos de sucesos humanos puestos por escrito, sin tener ellos la objetividad de las ciencias, puede darse también una neutra objetividad, aún en su lectura en voz alta; como lo hace notar Gadamer, tal es el caso de los protocolos judiciales. En el diálogo presencial, los gestos, la modulación, las acentuaciones del discurso pueden agregar a la palabra-signo algo de lo que le falta para que se haga presente la cosa misma.

Una cuestión se hace a esta altura irreprimible. Afirmar el carácter insustituible de la palabra poética no es por cierto afirmar que la misma tenga un solo sentido, o un sentido unívoco. Lo más propio de la palabra poética es la metáfora, esto es, el doble sentido, decir más de una cosa. Pero si cosa-pensamiento-palabra son algo íntimamente uno en la poesía; si en la palabra poética la cosa *es* auténticamente, cabe la pregunta acerca de cuál sea la cosa que *es* en la poesía. Un acercamiento a una respuesta a esta pregunta podrá lograrse hacia el final de los pasos siguientes, con lo aportado por el análisis, precisamente, de la metáfora.

5

Es el momento ahora de dar entrada plena al pensamiento de Paul Ricoeur, para continuar con él lo pensado por Gadamer.

No es posible exponer aquí toda la infinita gama de finísimas precisiones que aporta Ricoeur sobre el tema, principalmente en su obra *La metáfora viva*, en fructífero diálogo con los más destacados filósofos y lingüistas que se han preocupado por el tema de la metáfora. Solo se tratará de presentar las notas principales de la metáfora y del tránsito de la misma hacia el concepto; y desde allí será posible acceder a la visión ricoeuriana de la interpretación filosófica de la poesía y a la vez, naturalmente, a su visión de la diferencia entre el discurso poético y el discurso filosófico.

Habrá que analizar cuatro momentos: la arquitectura del sentido de la “metáfora viva”; lo que acontece con la “metáfora muerta” en el tránsito hacia el concepto; las fuerzas que confluyen para la génesis del concepto; y el lugar de nacimiento de la interpretación filosófica

1. En primer lugar y en general corresponde señalar que para Ricoeur, en consonancia con Aristóteles, la metáfora no es una especie del género tropo de la retórica tradicional, sino un género en el que sus especies son: la enunciación por proporción (la metáfora para la retórica posterior), la sinécdoque y la metonimia.

En cuanto a la arquitectura y material propios de la metáfora (en lo que sigue se exponen casi textualmente palabras de Ricoeur). La

metáfora no es simplemente dar a una cosa el nombre de otra; no es un medio para llenar lagunas en la denominación (catacrexis: hay más ideas que palabras); no es un adorno del lenguaje para hacerlo más persuasivo (aunque pueda lograr también tal fin). La metáfora es una innovación, una invención de sentido, en el cuadro de la atribución; así, la frase entera constituye la metáfora y consiste, precisamente, en una predicación extravagante. Por ello, debe ubicarse la metáfora en una semántica de la frase.

La impertinencia literal entre sujeto y predicado es percibida como tal en las metáforas vivas. Así entonces, la metáfora viva procede de la tensión entre todos los términos de un enunciado; es la emergencia de una nueva pertinencia sobre las ruinas de la predicación impertinente. La metáfora existe en una nueva interpretación que emerge de una interpretación literal que se destruye.

“La interpretación metafórica consiste en transformar una contradicción que se destruye a sí misma en una contradicción significativa” (HA, 11); también “consiste en reducir el choque entre dos ideas incompatibles” (HA, 12). La metáfora “hace aparecer un parentesco allí donde la visión ordinaria no percibe ninguna conveniencia mutua” (HA, 12). Según Aristóteles, “hacer buenas metáforas es percibir la semejanza” (*Poética*). Con Gilbert Ryle puede hablar Ricoeur de “*category mistake*”, como un “error calculado”, en el que despunta un nuevo sentido, o se halla un sentido “*in statu nascendi*”w.

Así entonces, en síntesis, con la metáfora se trata, en principio, de una cierta impertinencia literal que da lugar a una nueva pertinencia significativa o una innovación semántica.

Según Ricoeur —y esto es decisivo— “la metáfora es una creación instantánea [...] que existe solo en la atribución de predicados inusitados”; ella “se asemeja a la resolución de un enigma que consiste en la resolución de una disonancia semántica” (HA, 12).

Por todo ello, la metáfora no es una sustitución de palabras. Para Ricoeur las metáforas verdaderas son metáforas vivas, esto es, metáforas de invención de sentido. A la teoría de la sustitución ha de oponerse una teoría de la tensión metafórica. En la metáfora se da, como ya se dijo, una

nueva categorización en estado naciente; este estado naciente del sentido es lo que hace que las auténticas metáforas sean intraducibles conceptualmente y solo parafraseables en una exégesis interminable.³²

Aquí una precisión que irá cobrando todo su sentido con el progreso de la exposición. Aunque el sentido naciente pueda volverse concepto unívoco, el poeta se atiene al momento del nacimiento del sentido. Allí hay algo que se manifiesta que no aparece en el concepto: el movimiento, el tránsito, la continuidad, la familiaridad “en acto” de todo cuanto es, esto es, de todas las cosas y el hombre.

Para Ricoeur, por otra parte —y se trata de algo decisivo que tiene consonancia con lo que se acaba de decir—, la metáfora, con su extraña arquitectura y sobre todo su carga de afectividad, no por ello es una mera resonancia y expresión de la subjetividad: la metáfora dice algo nuevo sobre la realidad; en la metáfora acontece verdad.

En continuidad con lo dicho hasta aquí, Ricoeur afirma que la nueva pertinencia semántica, que en estado inaugural aparece en la metáfora viva, suscita, por cierto, la extensión del sentido de las palabras aisladas; pero ello es un inicio de desplazamiento de sentido que acontece en la frase, en el habla y que luego, en un proceso que se verá, puede registrarse finalmente en la lengua como polisemia. Por esto último es que la retórica tradicional puede entender el metaforizar como el traer a la frase una palabra con un sentido “figurado” —así la metáfora estaría en la palabra—; esto significaría un sentido ya dado en el léxico en otro lugar del mismo; sentido que de suyo, en principio, podría haberse traído con su significante propio; así, metaforizar sería sustituir una palabra propia por otra impropia —teoría de la sustitución—, que así tendría un significado “extendido” (en rigor doble) y contribuiría, con sus elementos imaginativos y emocionales, a la ornamentación y persuasión.

De acuerdo con lo expuesto se puede adelantar que en la lengua no hay metáforas vivas; solo hay metáforas muertas. Pero antes de tratar de estas últimas, es preciso detenerse en otros elementos de la constitución

³²Téngase en cuenta esto último para lo que luego se dirá sobre la diferencia entre discurso poético y discurso filosófico y sobre la interpretación filosófica de la poesía.

del sentido metafórico. Se trata de las cuestiones recién mencionadas de la imaginación, de lo emocional y de la semejanza.

Un fragmento de *La metáfora viva* puede sintetizar de algún modo todo lo dicho:

¿No se puede decir que la estrategia del lenguaje que opera en la metáfora consiste en obliterar las fronteras lógicas y establecidas, en vistas de hacer aparecer nuevas semejanzas que la clasificación anterior impedía percibir? Dicho de otra manera, el poder de la metáfora sería romper una categorización anterior, a fin de establecer nuevas fronteras lógicas sobre las ruinas de las precedentes.³³

Conviene comenzar por recordar que en la metáfora viva, “verdadera metáfora” que acontece en la frase del habla, la palabra *empieza* a tener un *nuevo* sentido que se viene desplegando desde el anterior. Y ello acontece en virtud de la percepción de una semejanza. Esta semejanza es, en el predicado, entre el sentido primero y el sentido segundo emergente; pero hay semejanza también entre el sujeto de la frase y el sentido nuevo emergente, ya que este segundo sentido “se acerca” al sujeto en virtud de su semejanza con el primer sentido —literal— del predicado, que es “propio” del sujeto, esto es, que le pertenece como un momento suyo de cierta igualdad, o mejor, de su identidad.

En todo caso, dice Ricoeur de estas semejanzas (en primer lugar de la de los sentidos primero y segundo del predicado): “opone y une identidad y diferencia”³⁴, “ver lo mismo en lo diferente es ver lo semejante”³⁵, “la metáfora muestra el trabajo de la semejanza”³⁶, “lo mismo opera a pesar de lo diferente”³⁷, “la metáfora consiste en hablar de una cosa en los términos de otra que se le parece”³⁸. Y según Aristóteles, “hacer buenas metáforas es percibir las relaciones de semejanza”³⁹.

Ahora bien, esta semejanza es percibida con la imaginación, vale decir, en imágenes. Así, el poder de la metáfora es poner ante los ojos,

³³ MV, p. 251.

³⁴ MV, p. 249.

³⁵ MV, p. 249.

³⁶ MV, p. 250.

³⁷ MV, p. 250.

³⁸ MV, p. 250.

³⁹ *Poética*, 1459, a 7-8; p. 13.

según afirma Ricoeur siguiendo a Aristóteles⁴⁰. La metáfora viva, entonces, tal como la entiende Aristóteles, hace imagen, da coloración concreta a lo que presenta, presenta lo abstracto bajo los rasgos de lo concreto. Además, con ella se tiene claridad, calidez, amplitud (*Retórica*). Con la semejanza, se trata de una “semejanza de familia de carácter preconceptual”⁴¹.

Pero la imaginación de la que aquí se trata no es la imaginación reproductiva sino la productiva, que corresponde al esquema kantiano que, como “esquema de la síntesis de lo idéntico y lo diferente”⁴², es precisamente el lugar de significaciones nacientes. Es la imaginación como momento ya semántico.

Algunas felices expresiones de Ricoeur:

[La imaginación es el] lugar de emergencia del sentido figurativo en el juego de la identidad y la diferencia.⁴³

[En la metáfora] se opera de manera singular [...] el vínculo entre un momento lógico y un momento sensible o, si se prefiere, un momento *verbal* y un momento *no verbal*; a este vínculo debe la metáfora la concretez que parece corresponderle de manera esencial.⁴⁴

[La metáfora es] el punto de inserción de lo psicológico en lo semántico, el punto donde, en el lenguaje mismo, sentido y sensible se articulan.⁴⁵

[La metáfora se halla así] en la frontera de la semántica y la psicología.⁴⁶

[La metáfora] descansa [...] en la semejanza, pero en el nivel de los sentimientos [...].⁴⁷

Entonces, acerca de la semejanza que se muestra imaginativamente, cabe decir que no se trata de ideas que se recubren de imágenes, sino imágenes grávidas de ideas; imágenes en estado de gravidez de ideas; imágenes en proceso de estar dando a luz ideas.

Antes de avanzar, corresponde hacer aún algunas precisiones en punto a la imaginación.

⁴⁰ *Retórica*, 1411, b 26; p. 201.

⁴¹ MV, p. 247.

⁴² MV, p. 254.

⁴³ MV, p. 253.

⁴⁴ MV, p. 264.

⁴⁵ MV, p. 264.

⁴⁶ MV, p. 264.

⁴⁷ MV, p. 241.

La imagen de la que habla Ricoeur, esto es, el momento semántico preconceptual, es entonces constituyente del orden de la significación; es aquello donde se va alzando el concepto con su intención de univocidad; es lo preconceptual casi conceptual, el esquema kantiano. Y tal imagen no puede ser la mera reproducción, precisamente, de la imagen que corresponde a lo literal, pues de ser así no estaría dando algo nuevo significativo; solo sería eventualmente una libre “variación” a partir de eso inicial literal.⁴⁸ Se trata entonces aquí de la imaginación productiva.

Frente a ello, la imagen reproductiva presenta lo sensible como tal; y se trata, en todo caso, de la imagen como lo que “acompaña” al sentido conceptual sin constituirlo como tal; y, para el caso presente, acompañaría al sentido conceptual ya dado.

2. Con la noticia de lo propio de la metáfora viva como innovación de sentido en la frase, en la percepción imaginativo-concreta de la semejanza, se está en condiciones de avanzar hacia la cuestión del nacimiento del concepto, esto es, de la intención unívoca del pensamiento. Para ello será necesario pasar por la muerte de la metáfora, aunque no se trate solo de ello.

Si en la metáfora verdadera, la metáfora viva, hay identidad y diferencia, vale decir, propiamente acontece la aurora de un nuevo sentido en medio de la imaginación, sin recortarse tal sentido aún como tal en su diferencia, sino dándose en el vaivén con su semejante literal, el paso siguiente del movimiento del nuevo sentido es, precisamente, destacarse como tal. Ello se da, según Ricoeur, simultáneamente con el debilitamiento de lo imaginativo, de modo que el sentido nuevo queda separado de su inicial materialidad singular. Y si ese significado nuevo queda, no obstante, en el mismo significante, solo se está ante un caso

⁴⁸ La imagen que no es mera reproducción, esto es, la que corresponde a lo nuevo que nace, ha de estar siempre, en la medida que la metáfora sea viva, vale decir, un sentido *in statu nascendi*. Si lo metafórico llega a establecerse como sentido conceptual, se dan dos posibilidades: a) si lo alcanzado es un concepto físico, la imagen permanecerá *acompañando*, y como su imagen; b) si lo alcanzado es un concepto metafísico, la imagen permanecerá *solo acompañando* como soporte lejano. En ambos casos se trataría de “acompañamiento”: en a) se trataría *finalmente* de una imaginación reproductiva; en b) se trataría siempre de una imaginación “productiva”.

de polisemia, como se adelantara, o ante un caso de catacresis, o ante una intención de mera ornamentación o persuasión.⁴⁹

La polisemia, precisamente, implica la posibilidad de destacar los significados contenidos en el significante, con la advertencia, no obstante, por parte del locutor, de advertir allí una cierta identidad.

Cuando se ha dado el proceso señalado se está ante una metáfora muerta. Esta no verdadera metáfora no inaugura algo, no dice algo nuevo, no agrega nada al léxico vigente: en un significante se hallan dos significados que ya, ahora, pertenecen al léxico. “El efecto de sentido que llamamos metáfora ha alcanzado el cambio de sentido que llamamos polisemia [...]”⁵⁰: “la pata de la mesa”, “el pie de la montaña”... Aquí no se ve el sentido segundo proviniendo del primero.

Es cierto, por otra parte que, por repetición, una “palabra metafórica”, con su sentido segundo aún auroral, puede quedar incorporada a la lengua y se de un uso habitual de ella; pero, en todo caso, cabe hablar allí de “metáforas triviales”, desde las que se puede pasar, por cierto, a las metáforas muertas. Frente a ello, una metáfora viva —aun conocida— no se halla incorporada a la lengua y produce siempre la “sorpresa” del nuevo sentido “in statu nascendi”.

3. Pero la cuestión decisiva queda pendiente. ¿Cómo se pasa del vaivén de la imaginación metafórica a la unidad del concepto abstracto unívoco? Se anotó ya, en verdad como un hecho comprobable, que con la

⁴⁹ “La polisemia, llamada también ambigüedad lexical, para distinguirla de la ambigüedad o anfibología, es el fenómeno central de la semántica descriptiva; la teoría de los cambios de sentido, en semántica histórica, se apoyará esencialmente en la descripción de la polisemia. Este fenómeno significa que en las lenguas naturales la identidad de una palabra por referencia a otras admite al mismo tiempo una heterogeneidad interna, una pluralidad, esto es, que la misma palabra puede recibir acepciones diferentes según los contextos. Esta heterogeneidad no destruye la identidad de la palabra (a diferencia de la homonimia) porque: 1) estas significaciones pueden ser enumeradas, es decir, identificadas por sinonimia; 2) pueden ser clasificadas, es decir, referidas a clases de empleos contextuales; 3) pueden ser ordenadas, es decir, presentar una cierta jerarquía que establece una proximidad relativa y por lo tanto una distancia relativa de los sentidos más periféricos con relación a los sentidos más centrales; finalmente y sobre todo, la conciencia lingüística de los locutores continúa percibiendo una cierta identidad de sentido en la pluralidad de las acepciones. Por todas estas razones, la polisemia no es solamente un caso de *vagueness*, sino el esbozo de un orden, y ya por esto mismo, una contramedida por referencia a la imprecisión.” (MV, 148)

⁵⁰ HA, p. 33.

aparición del sentido nuevo en el concepto, desde el vaivén metafórico, se produce un empobrecimiento de lo imaginativo. ¿Pero es ese puro empobrecimiento, o mejor, es la imaginación, en su menguar, por sí misma la base suficiente para la aparición del concepto?

Varias expresiones breves de Ricoeur ponen en camino hacia una respuesta a la cuestión, al mismo tiempo que, en general, perfilan con precisión el paso de la metáfora al concepto.

En la metáfora la ganancia en significación que resulta no es aún una ganancia conceptual.⁵¹

La enunciación metafórica no constituye sino un esbozo semántico deficiente por referencia a la determinación conceptual.⁵²

La metáfora es una indicación de sentido que no es una determinación de sentido.⁵³

Hay entonces, en el origen del proceso [que va de la metáfora al concepto], lo que yo llamaría la vehemencia ontológica de una percepción semántica, movida por un campo desconocido del cual ella lleva el presentimiento.⁵⁴

El concepto, tanto en el lenguaje ordinario como en el lenguaje científico, no puede nunca ser efectivamente derivado de la percepción o de la imagen [...].⁵⁵

Si la *imaginatio* es el reino de lo “semejante”, la *intellectio* es el reino de lo mismo.⁵⁶

La *imaginatio* es un nivel y un régimen de discurso. La *intellectio* es otro nivel y otro régimen. Aquí el discurso metafórico encuentra su límite.⁵⁷

En la metáfora la asimilación no alcanza el nivel de la identidad de sentido. Lo “semejante” queda en deuda por relación a lo “mismo”.⁵⁸

Todo lo dicho significa que en el nacimiento del concepto, con su carácter abstracto y su pretensión de univocidad, a partir de la “grund-sätzliche Metaphorik der Sprache” (Gadamer), se halla obrando una

⁵¹ MV, p. 375..

⁵² MV, p. 379.

⁵³ MV, p. 379.

⁵⁴ MV, p. 379.

⁵⁵ MV, p. 380.

⁵⁶ MV, p. 381.

⁵⁷ MV, p. 382.

⁵⁸ MV, p. 376.

“fuerza” distinta de la imaginación. En otros términos, el discurso poético sufre la atracción del discurso especulativo.⁵⁹

En la génesis del concepto se halla, en la base, la metaforicidad del lenguaje; pero el polo metafórico se halla en tensión con el polo abstracto del pensamiento especulativo. En el “horizonte” de la metáfora se ciernen los principios especulativos del puro pensamiento ejerciendo su influencia en el cuerpo total del discurso humano. Ese polo de lo especulativo atrae hacia sí, desnudándolo de su ropaje imaginativo, al discurso poético. Así, con la aparición del concepto “se detiene” el proceso metafórico; y no se trata entonces allí de metáforas que han perdido su relieve, como monedas muy usadas —para Ricoeur serían, en todo caso, metáforas muertas—; se trata ahora de la irrupción de un campo semántico de textura diferente.

Que el discurso especulativo encuentre en el dinamismo que se acaba de describir algo así como el esbozo de una determinación conceptual no impide que el discurso especulativo comience desde sí y encuentre en sí mismo el principio de su articulación. El toma de sí mismo la fuente de un espacio conceptual que ofrece al despliegue de sentido que se esboza metafóricamente.⁶⁰

¿Pero qué es necesario entender por discurso especulativo? ¿Es necesario tenerlo por equivalente de lo que aquí se ha llamado constantemente determinación conceptual, por oposición de los esbozos semánticos de la enunciación metafórica? Diré que el discurso especulativo es el que pone las nociones primeras, los principios que articulan a título primordial el espacio del concepto. Si el concepto, tanto en el lenguaje ordinario como en el lenguaje científico no puede nunca ser efectivamente derivado de la percepción o de la imagen, es porque la discontinuidad de los niveles de discurso se halla instaurada, al menos virtualmente, por la estructura misma del espacio conceptual en el cual se inscriben las significaciones cuando ellas se separan del proceso de naturaleza metafórica, del que se ha podido decir que engendra

⁵⁹ “Gewiss ist das Wort, das der Philosoph spricht, nicht in der gleichen Weise das leibhafte Sein des Gedankens, wie das Wort des Gedichts das Gedichtete ist.” (“Der Denker Martin Heidegger”, en GW, III, s.227 [el último párrafo de esta página y su finalización en la siguiente merecen ser meditados]).

⁶⁰ MV, p. 380

todos los campos semánticos. Es en este sentido que lo especulativo es la condición de posibilidad de lo conceptual.⁶¹

Es el poder de lo especulativo lo que aún si no se le reconoce su poder de articularse en un discurso distinto, aporta el horizonte o como se ha dicho, el espacio lógico a partir del cual la elucidación de la visión significante de todo concepto se distingue radicalmente de toda explicación genética a partir de la percepción o de la imagen.⁶²

El polo especulativo, con su cúspide en el ser, no solo desmaterializa—des-imagina— y así da lugar al concepto, sino que además hace participar de su absoluta inmaterialidad, elevando significantes y significados ya conceptuales a significados aún más nuevos, a partir de su “novedad” respecto de lo dado desde el fundamento metafórico, para aumentar así metafísicamente la polisemia.

Es la “fuerza” de este polo especulativo la que va creando progresivamente los *Zeichen*—la progresiva distanciación de cosa, pensamiento, palabra— sea como conceptos existenciaris (*formale Anzeige*) o como conceptos objetivos, y ello según el sentido del ser (Heidegger)⁶³. Ricoeur alude a ambas posibilidades cuando, como se verá, habla respectivamente de la interpretación que respeta la inagotabilidad de lo metafórico y simbólico y de aquella otra que él llama racionalizante.

4. Pues bien, este tránsito “natural” de lo poético a lo conceptual y radicalmente especulativo es lo que en pasos anteriores se ha presentado como la cuestión de la lectura interpretativa filosófica de la palabra poética. Lo que aquí diga Ricoeur quedará enmarcado y vendrá a completar lo dicho entonces, aunque quedarán cuestiones pendientes.

¿Qué piensa Ricoeur de esta cuestión en el marco de lo expuesto hasta aquí de sus reflexiones?

⁶¹ MV, p. 380.

⁶² MV, p. 380.

⁶³ La distancia de la que aquí se trata es en concreto la progresiva generalidad y objetividad de lo pensado, que se hace presente en la palabra. La objetividad—separación sujeto-objeto propia de las ciencias— es debida, precisamente, al señalado abandono, con la aparición del concepto, de lo individual sensible que, de suyo, con su inmediatez, incluye, en un único acontecer lo afectivo del objeto y del sujeto. Con lo dicho se responde a la cuestión señalada en p. 16, nota 20. Los conceptos existenciaris de Heidegger intentan, precisamente, superar esa separación sujeto-objeto. El análisis de esos conceptos (*formale Anzeige*), que aquí no se puede desarrollar, debería mostrar si los mismos alcanzan su objetivo.

En primer lugar, entiende Ricoeur que entre las dos dimensiones del discurso humano hay un juego mutuo de atracción y repulsión, con espacios de intersección, que no puede resolverse en un saber absoluto.

¿Pero esta discontinuidad de las modalidades semánticas implica que el orden conceptual suprime o destruye el orden metafórico? Por mi parte me inclino a ver el universo del discurso como un universo dinamizado por un juego de atracciones y repulsiones que no cesa de poner en posición de interacción y de intersección movimientos cuyos núcleos organizadores se hallan descentrados los unos con relación a los otros, sin que nunca este juego encuentre reposo en un saber absoluto que absorbería las tensiones.⁶⁴

Y la atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el discurso metafórico es, precisamente, el proceso mismo de interpretación, proceso que podría llegar indebidamente a anular o reabsorber el discurso metafórico.

La atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el discurso metafórico se expresa en el proceso mismo de la interpretación. La interpretación es la obra del concepto. Ella no puede no ser un trabajo de elucidación, en el sentido husserliano de la palabra, consecuentemente una lucha por la univocidad. Mientras que la enunciación metafórica deja el sentido segundo en suspenso, al mismo tiempo que su referente queda sin presentación directa, la interpretación es, por necesidad, una racionalización que en el límite, suprime la experiencia que, a través del proceso metafórico viene al lenguaje. Sin duda es en las representaciones reductoras donde la racionalización alcanza aquella supresión del soporte simbólico. Estas interpretaciones se enuncian por lo general así: tal o tal símbolo parecía querer decir algo inédito sobre un campo referencial simplemente sentido o anticipado. Finalmente, considerado propiamente, el símbolo no significa más que... tal posición de deseo, tal pertenencia de clase, tal grado de fuerza o de debilidad del querer fundamental. Por referencia a este discurso verdadero, el discurso simbólico deviene sinónimo de discurso ilusorio. Es necesario notar que estas interpretaciones reductoras se hallan en la línea de la concepción semántica característica del orden especulativo. Toda interpretación apunta a reinscribir el esbozo se-

⁶⁴ MV, p. 382

mántico trazado por la enunciación metafórica en un horizonte de comprensión disponible y dominable conceptualmente.⁶⁵

Pero existe otra posibilidad, en la que, precisamente, se inscribe el pensamiento de Ricoeur. Es la de un discurso mixto de intersección entre las dos líneas de discurso, en respeto recíproco, allí, de sus propios límites.

Pero la destrucción de lo metafórico por lo conceptual en las interpretaciones racionalizantes no es la única salida de la interacción entre modalidades diferentes de discurso. Se puede concebir un estilo hermenéutico en el cual la interpretación responde a la vez a la noción del concepto y a la de la intención constitutiva de la experiencia que busca decirse en el modo metafórico. La interpretación es entonces una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos movimientos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es entonces un discurso mixto que como tal no puede no sufrir la atracción de dos exigencias opuestas. Por un lado quiere la claridad del concepto, por otro busca preservar el dinamismo de la significación que el concepto detiene y fija.⁶⁶

En todo lo dicho se puede advertir el modo en que Ricoeur continúa por su parte lo pensado por Gadamer acerca de la metaforicidad fundamental del lenguaje y su “prolongación” en el concepto.

Con su concepción de la metáfora viva, de la metáfora muerta y de la génesis de los conceptos, se halla Ricoeur en condiciones de dialogar, precisamente sobre la cuestión de la metáfora y el concepto, con Aristóteles, Santo Tomás, Derrida y Heidegger. Aquí no es posible seguir a Ricoeur en tal diálogo.

6

Para finalizar se formularán ahora algunas consideraciones sobre cuestiones particulares en un intento de precisar algunos puntos y de extremar otros, en seguimiento de Gadamer, Heidegger y Ricoeur.

⁶⁵ MV, pp. 382-383.

⁶⁶ MV, p. 383. Cfr. lo dicho sobre la interpretación heideggeriana de la poesía de Hölderlin.

a. En primer lugar, algo que se acaba de desarrollar: la cuestión de la metáfora y la poesía, en verdad dos cuestiones que casi abruptamente —por cierto apuntando a su estrecha cercanía— han sido tratadas como algo uno.

Hablar de la “*grundsätzliche Metaphorik der Sprache*” no equivale a afirmar que toda metáfora del lenguaje sea poesía. Solo se afirma que “en el comienzo” —“hace tiempo” y hoy— se halla obrando una inteligencia imaginativa-afectiva de semejanzas en la que, además, se hallan co-implicados “sujeto” y “objeto”.

Solo habría poesía allí donde la palabra (sonido) metafórica, en la que se condensa el efecto de sentido de la frase metafórica, fuera insustituible (Gadamer). La metaforicidad fundamental del lenguaje se halla siempre obrando —¡y en el lenguaje ordinario! —, y pasa más o menos rápidamente al concepto o bien se detiene en sí misma, en los poetas, resistiendo tal paso, esto es, dándole sí lugar al concepto —interpretación—, pero exigiéndole reconocer su insuficiencia (la del concepto), como indica Ricoeur. Por su parte, el posible poema interpretativo no sustituye sino que despliega *anders* el sentido y allí él pasa a ser también insustituible.

Con esto no se niega que en el origen, en el habitar en la palabra mítica, no se trate, precisamente, de poesía, esto es, de irremplazables palabras de invención de sentido; y en secuencias interpretativas poéticas.

Con Ricoeur se puede afirmar que un mito es un símbolo desarrollado (aquí, a pesar de la existencia de diferencias, se puede asimilar símbolo a metáfora); así como paralelamente, afirma Ricoeur, con Beardsley⁶⁷, que “una metáfora es un poema en miniatura”. Y se podría agregar, también con Ricoeur, que un relato mítico —y aun todo relato de ficción— es la continuación, y la extensión —en extensión e intención— de una metáfora/símbolo, esto es, en particular, la invención de un sentido de la existencia.⁶⁸

⁶⁷ MV, p. 279.

⁶⁸ Sobre la innovación de sentido en la poesía y en la ficción, véase lo que brevemente dice Ricoeur en *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique, II*, Paris, Éditions de Seuil, 1986, pp. 20-21. En verdad, convendrá leer todas las partes I y II de *Du texte. ... Y*

Decir que el mito es una metáfora (símbolo) desarrollada quiere significar que ambos “inventan” sentido. El relato mítico —que incluye metáforas— actúa como “detector de realidad”: allí no se trata de lo inmediatamente dicho (gestas de los dioses, p.ej.) sino, en el mismo creyente mítico —como se dirá con Ricoeur—, del permanente “más allá” de la existencia humana y su sentido. Y cada mito puede ser retomado en posteriores desarrollos interpretativos.

b. Aquí es el lugar de atender a la grave cuestión planteada anteriormente, que afecta a todo lo dicho sobre el *ser* de la cosa en la palabra poética, en la íntima correspondencia entre cosa (¿cuál?), pensamiento y palabra.⁶⁹

Que la cosa sea en la palabra poética no significa, por cierto, que allí sea lo que literalmente es dicho, lo dicho inmediatamente. Esa cosa es propiamente en la palabra poética porque ésta, en eso que inmediatamente dice en sus frases metafóricas⁷⁰ dice a la vez, precisamente, un sentido “indeterminado” (conceptualmente), esto es, allí la cosa se excede a sí misma en “otra cosa”, da un sentido (o sentidos sucesivos) indeterminados; esa otra cosa indeterminada la sobrepasa con su propio ser y la asume en su estar siendo en esa palabra: la cosa es auténticamente, propiamente ella misma en cuanto, sorprendida —metáfora viva— en su palabra “corriente”, *le* aparece allí otro sentido y cosa, y no es así entonces lo inmediato suyo, sino en cuanto eso inmediato es asumido por lo indeterminado.

La cosa literalmente mostrada (*Zeichen*) es propiamente cuando, en la palabra metafórica, es, extrañamente, más que lo que ella es —se podría decir: casi ya no es ella—, vale decir, se continúa indeterminada,

antes aún habrá que tener en cuenta lo expuesto por P. Ricoeur en *Finitude et culpabilité*, II, *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1960. También son importantes para estas cuestiones distintos textos contenidos en *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

⁶⁹ Lo que sigue tiene sus lugares de “inspiración” en: las reflexiones de P. Ricoeur sobre metáfora, símbolo, mito y sus interpretaciones; M. Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, “Das Ding”. “[...] dichterisch wohnt der Mensch [...]” (loc. cit.); y H. G. Gadamer, “Dichten und Deuten”, “Von der Wahrheit des Wortes”, “Philosophie und Poesie”, en *GW*, VIII, respectivamente en pp. 18-24, 50-51, 232-239.

⁷⁰ Recuérdese que el sentido metafórico aparece y es tal en la frase, pero se deposita en una palabra de esa frase.

ininterrumpida e incansablemente más allá; o mejor: es eso más allá que en la palabra metafórica poética irrumpe y sobrepasa lo literal: el interminable movimiento de metaforización, en poemas (y mitos) sucesivamente interpretantes (no se da *el* poema). La cosa que es en *este* sonido insustituible de la palabra poética es la cosa literalmente dicha, pero “transfigurada” “convertida” por lo nuevo que irrumpe; o más propiamente: lo nuevo que irrumpe produciendo la *Aufhebung* de lo corriente.⁷¹

El sentido nuevo se procura su lugar en la palabra y el sentido corrientes, “rompiendo” armónicamente lo allí dado. Y no hay otro lugar que la palabra en el que eso nuevo e indeterminado pueda ser —como toda cosa, en cada caso, de modo distinto—; solo que aquí eso nuevo no encuentra otro “lugar” que precisamente *ese* dado; ese lugar-palabra es aquí insustituible, es uno con la cosa nueva misma.

El sentido literal de la palabra queda “extendido” y su sonido transfigurado, todo ello gracias a la frase impertinente, en el ritmo y la rima de todo poema. Rima y ritmo acompañan y colaboran, como un nuevo sonido naciente, con el nuevo sentido naciente.

En la poesía, el carácter de signo (*Zeichen* = distanciamiento cosa-pensamiento-palabra) de la palabra corriente —con su sentido primero literal— es asumido y superado por la cosa misma nueva que ahora ella, en la palabra, es, en perfecta unidad especulativa. Lo “más allá” *viene a ser* en la palabra poética en unión no arbitraria con ella. Respecto de lo inmediato, la palabra es *Zeichen*, es palabra vulgar, prosaica, “de todos los días”; respecto de lo “más allá” —el sentido segundo— la palabra *es* —pertenece íntima e indisolublemente a— la cosa misma, esto es, se da allí la perfecta unidad de copertenencia señalada.

Según parece, Ricoeur afirma lo mismo que se acaba de exponer cuanto entiende (MV, 384-390) que en la predicación metafórica, junto con la interpretación literal —sentido primero—, sucumbe la referencia inmediata para dar lugar a una referencia de segundo grado: la verdad

⁷¹ Con Heidegger, aunque con diferencias, se podría decir: *das Ding* solo *dingt* en la medida en que es el lugar de encuentro de y es así transida por lo que “es más” que ella —y así la hace “más que ser”— y que en ella se presenta. Y ello solo acontece en la palabra poética.

metafórica; ahora es el sentido segundo, en su estar viniendo desde el sentido primero y su ser. Aquí la verdad, si se tiene en cuenta que cae algo así como un velo, para que algo se muestre en sí mismo, es ciertamente des-ocultamiento.

Cabe agregar que esta verdad, dada la copertenencia íntima de “los tres”, no es una adecuación, que requeriría demostración o comprobación, pues no hay distancia entre lo pensado experimentado y dicho y la cosa; aquí la verdad del hombre y de las cosas es pura manifestación, presencia. Gadamer habla con precisión de “*Selbsterfüllung*”⁷².

Todo lo dicho no equivale a “hacer cosas con palabras”. En lo poético la palabra no produce la *Sache*; ésta adviene “desde sí a” la palabra, pidiéndola.

Para Gadamer, en cercanía con Ricoeur, la verdad de la poesía está en su *Gesagtsein*, y entiende esto, con Husserl, como una *epojé* “espontánea”. Respecto de ello, con Ricoeur, habría que precisar que esa *epojé* es en rigor el fracaso de la referencia inmediata, pero precisamente así el abrirse paso de la referencia segunda metafórica.

El poeta, en su poetizar, va siempre “más allá”—es llevado más allá—y, en este sentido, ya interpreta, vale decir, advierte más en lo que inmediatamente se le muestra o señala en las palabras que todos decimos. Se podría hablar aquí, con P. Ricoeur, de una “primera ingenuidad” del poeta, a semejanza del hombre que vive en el mundo mítico. En el sentido de la referencia, habla Ricoeur de la “vehemencia ontológica” del poeta. Ricoeur precisa:

En el simbolismo más arcaico, el penitente advierte espontáneamente el sentido de la impureza en el de la mancha; se puede hablar de ingenuidad simbólica para caracterizar esta manera de vivir en y por la analogía, sin que ésta sea reconocida como estructura semántica distinta; pero esta ingenuidad se halla desde el origen en el camino de la interpretación, en virtud de la trasgresión del sentido por el sentido, en el corazón mismo de la estructura sim-

⁷² Cfr. H.G. Gadamer, “Von der Wahrheit des Wortes”, en GW, VII, pp. 37-57 y “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit”, en GW, VIII, pp. 78-79.

bólica; yo diría, en términos generales: todo *mythos* comporta un logos latente que exige ser exhibido.⁷³

Lo indeterminado conceptualmente que *es* en la palabra poética —perfecta copertenencia cosa-pensamiento-palabra— genera, en sucesivas lecturas, ulteriores sentidos indeterminados conceptualmente; se trata así de interpretaciones poéticas⁷⁴ que, en su sucederse, dan lugar a una tradición. Así, P. Ricoeur advierte, por ejemplo, cómo en el pueblo de Israel, sucesivos relatos míticos se van interpretando progresivamente.

Vendrá luego, exigida, como se vio, la interpretación filosófica. Ella da lugar, como afirma Ricoeur, a una “segunda ingenuidad”: se ha pasado por el concepto, pero se reconoce la inagotabilidad de sentido del discurso poético, y así la imposibilidad de un “saber absoluto”; la segunda ingenuidad sigue siendo ingenuidad, a pesar de y por la mediación de su momento crítico conceptual.

Pero finalmente, ¿qué es lo que, como siempre indeterminado conceptualmente *es* más allá en la palabra poética? Es, como afirma Gadamer, la *Vieldeutigkeit* del ser del hombre: la inagotabilidad de sentido del ser del hombre, que *es* en la incesante palabra metafórica del poema. Pero hablar de la *Vieldeutigkeit des Seins des Menschen* es hablar no del hombre simplemente, sino de él, que no es sin lo que no es él, es hablar del hombre como *Existenz* o *In-der-Welt-sein*, es hablar de todo cuanto es. Como afirma Ricoeur, los símbolos-metáforas (y los mitos como su desarrollo) son “detectores de realidad”, detectores del sentido de la existencia.

Más precisamente, ese siempre más allá, esa *Vieldeutigkeit* es la inextricable diferencia-continuidad de sentido del ser del hombre como *In-der-Welt-sein*, justamente lo que los conceptos separan y penosamente unen, en la pérdida de la secreta, armónica melodía.

¿La permanente, infatigable, en su historia nunca satisfecha invención poética —la *Sprachnot* poética— con su incesante proceso de meta-

⁷³ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Éditions du Seuil, 1965, p. 27. Véase H. G. Gadamer, “Mythos und Vernunft” en *GW*, VIII, ss. 168-169.

⁷⁴ Recuérdese lo dicho acerca de que la mejor interpretación de un poema sería un nuevo poema.

forización, que resiste a todo embate racionalizante, no es la implícita confesión de que el todo —el hombre y lo que no es él— se halla rodeado por algo a lo que no se puede dar nombre alguno? ¿Y así lo que no puede ser dicho, lo callado-experimentado en el silencio no es lo que secretamente da que hablar, infructuosamente pero imperiosamente, en ese proceso de metaforización?⁷⁵

¿Tiene algo que ver ese silencio con el silencio al que remite el extraño “Es” (destacada su mayúscula por Heidegger) del “*Es gibt*” (*Ereignis*) señalado por Heidegger en su “pensamiento del ser” y de lo *Ereignis* (*Es gibt*)? (en verdad también con el silencio de otros discursos especulativos).

Si se trata del mismo silencio, provocado por el mismo innumerable, habrá que pensar que además de los atrayentes polos de lo metafórico y de lo especulativo (incluyendo en este último término, aunque impropriamente, el pensamiento del ser y de lo *Ereignis*), se hallaría la atmósfera del silencio que los envolvería a ambos y que, luego de estimular el entrecruzamiento de ambos discursos, sería su lugar final de encuentro y superación de ambos.⁷⁶

Una aclaración final. Tanto la metáfora de la poesía cuanto el relato mítico y el actual relato de ficción “inventan” sentido, según se dijo. En la poesía se hacen presentes, como dice Ricoeur, los elementos páticos del todo. En los textos de relatos de ficción —que pueden incluir momentos metafóricos— se muestran las acciones posibles, “nuestros posibles más propios”. *Lo que es*, en este último caso, en verdad lo es, finalmente, por la acción efectiva del hombre: ésa es su verdad, allí se halla su verdad. En el primer caso, lo que es se da desde sí en la palabra

⁷⁵ “Callar, ¿significa esto sólo: no decir nada, permanecer mudo? ¿O recién puede verdaderamente callar quien tiene algo que decir? En este caso, callaría máximamente quien pudiera, en su decir y precisamente solo por medio de éste, permitir aparecer lo no dicho y por cierto como tal” (M. Heidegger. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, p. 189).

⁷⁶ Lo sugerido requeriría, para su justificación, una larga digresión que aquí no puede ser desarrollada. Habría que desplegar la cuestión acerca de en qué diversa “propiedad” *Ereignis* y *Es gibt* corresponden a *Sein-Seiendes-Denken* y a *Geviert-Ding*; lo cual no es sino la secuencia de la relación de diversa “propiedad” entre *Sein-Seiendes-Denken* y *Geviert-Ding* (cfr. M. Heidegger “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’”. En *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976)

insustituible, en tal sonido y no en otro. En el segundo caso, dado que lo que es (o haya de ser) depende de la acción humana, hay distancia entre cosa, pensamiento y palabra (*Zeichen*). Algo semejante a esto último sucede con los textos de leyes que ordenan acciones o textos por ejemplo religiosos, que mueven a la acción, al obrar.⁷⁷ También los textos de relatos históricos reales tienen tal característica, y en ellos la verdad, la referencia presentará dificultades propias.

c. Sobre discurso poético y discurso especulativo. Las metáforas vivas, la poesía, son intraducibles conceptualmente porque allí no hay aún sentido recortado, sino movimiento, y movimiento como tal, esto es, sin fin previsto. Es el momento de la comunidad en movimiento del todo: hombre como cognoscente afectivo, mundo, cosas del mundo en su concretez de imágenes, sonidos, colores... Comunidad que el razonamiento solo percibe penosamente, re-uniendo sentidos. En algún caso se podrá decir que la analogía del ser (analogia entis) o simplemente el ser como reunidor dice precisamente eso. Sí, pero lo dice como ya dado y abstractamente, y no siguiendo, acompañando —¿o siendo?— el movimiento del todo en su concretez; y lo advierte escandiéndolo en el razonamiento causal o en sucesivas, cada vez más radicales “descripciones”.

Que con la poesía y sus metáforas no haya aún sentido recortado no es una negatividad, un defecto; lo que allí se oye es la plenitud del movimiento del todo. Por el contrario, el sentido conceptual logra “claridad” al precio de detener o retardar el movimiento en su inmediatez, y así al precio del riesgo de ir olvidando —por el retardo— el todo-comunidad en su movimiento.⁷⁸

En síntesis. Poetizar —activa y pasivamente— es acompañar, oyendo, en un principio en un reducido sector de la realidad, concretamente, esto es, imaginativo-afectivamente, el movimiento de lo que es, la existencia auténtica en sus palabras; algo que el pensamiento especulativo

⁷⁷ Cfr. H.G. Gadamer, “Von der Wahrheit des Wortes”, en GW, VII, ss. 42 y sigtes.

⁷⁸ P. Ricoeur lee este movimiento en Aristóteles, en quien encuentra reflexiones que lo explicitarían. Así las consideraciones que se nombran con los sugerentes términos: “physis”, “en acto”, “movimiento”, “acción”, “gesto”, “gesto humano”, “obra de arte”, “eclosión”, “potencia”, “aparecer”, “eclosión del aparecer”. No es este el lugar para analizar esta meditación de P. Ricoeur (Cfr. MV, 388-393).

advierde para el todo —trascendentalidad— de modo abstracto y en pasos sucesivos que “conectan” las “partes” de ese todo.

d. Sobre cosa-pensamiento-palabra en el poema como palabra humana originaria.⁷⁹ Si las cosas mismas son en la palabra poética, acontecen como palabra poética, ¿no se puede invertir nuestro habitual —metafísico— concebir lo sensible de las cosas y lo inteligible de las mismas, empezando, por cierto, por concebir la experiencia humana como algo más originario y anterior a la distinción sensible-inteligible?

Así entonces, lo que en el trato con las cosas, en la interpretación metafísica —vvida y pensada—, aparece como “lo sensible”, ¿es algo au-

⁷⁹ “Pues el sonar y el vibrar del decir, en el lenguaje del poema, no son nada que aparezca frente a nosotros (*nichts Vordergründiges*), son más bien lo que se halla por detrás, en el fondo (*das Hintergründiges*), lo originariamente y propiamente nombrante (*das Stimmende*) del decir poético y es así inseparable del sentido de lo dicho, sentido de lo dicho que él [lo que se halla por detrás en el fondo] codetermina”. (“*Sprache und Heimat*”, GA 13, p. 159). “Cuando se da información correcta o incorrecta sobre lo que se halla frente a nosotros, que ocurre frente a nosotros, llamamos a ello una enunciación (*Aussage*). Ella fija algo predado. Lo así expuesto es el contenido de la enunciación. Pero el poema no habla en enunciaciones. Así, no tiene ningún contenido.” (*Ibid.* pp. 164-165). “En las palabras del poema no es vuelto a dar nada ya dado frente a nosotros si no que aquello que esencialmente pertenece al sol del soleado día de labor nos es recién dado por (*durch*) el decir poético. No se enuncia algo acerca del sol; más bien éste recién nos es dicho (*vor-und zugesat*), supuesto que nosotros oigamos el decir poético”. (*Ibid.*, p. 167). “El antiguo sentido de nuestro verbo decir, es el mostrar, el dejar aparecer (*Erschailassen*) de algo que de alguna manera es y se despliega (*west*). El decir es el originario hacer salir a la luz, producir (*Her-vor-bringen*) la forma de traer a la luz que soporta, conduce y determina el traer a la luz, esto es el formar, figurar (*Bilden*). Llamamos poético un decir porque es más mostrante que el habitual decir, más mostrante, esto es hace salir más a la luz, no según una gradación, sino según la esencia. El decir poético, el mostrar más mostrante trae a la luz, al aparecer algo que en lo ya dado frente a nosotros y que ya sucede no es de ninguna manera encontrable, es algo que no está dado frente a nosotros; en el decir poético se trata más bien de algo que solo y recién en decir poético es dado, traído a la luz, producido, formado. Lo dicho en el decir poetizante no tiene ningún contenido, sino que es figura que se forma.” (*Gebild*) (*Ibid.*, pp. 171-172). “El poema es una figura que se forma diciendo (*Ein sagendes Gebild*) y que aparece-consta (*scheint*) en sí misma.” (*Ibid.*, p. 172). “Desde hace mucho tiempo, desde el advenimiento de la lógica y la gramática griegas se determina el decir del lenguaje por relación a la enunciación determinante. Conforme con ello todo lo que en el lenguaje va más allá del contenido proposicional lógico solo vale como mero adorno del decir, como descripción agregada, como transposición (metáfora). ¿Y si la cosa fuera totalmente de otra manera, si el decir poético fuera el originario y la enunciación (*Aussage*) el decir del lenguaje no poético?” (*Ibid.*, pp. 179-180). “Solo la figura que se forma (*Gebild*) mantiene (esto es, guarda, protege) manifestación (*Gesicht*), pero la figura que se forma descansa en el poema.” (*Ibid.*, p. 180)

ténticamente “primero”? ¿No habría que pensar que lo auténticamente sensible —en rigor, experiencial— de las cosas y del hombre es la voz humana poética —las voces humanas de la tradición poética—... y quizás en rigor el poema en el canto, con sus modulaciones: voz y melodía? ¿Y qué pensar del canto en la música instrumental?

¿No habrá que pensar que la palabra humana, el sonido, éste inseparable e insustituible en su singularidad en el poema, es el acontecer existencial auténtico, más allá de la distinción metafísica sensible-inteligible, del ser-en-el-mundo como ser-cabe-las cosas y con los otros como fenómeno-acontecer unitario único?

¿Acaso no es la voz humana, sobre todo en su sonar poético, en cualquier cosa dicha, con su rima y su ritmo, vale decir en su música, y todo ello según el sentido que va alumbrando, grave, aguda, cristalina, opaca, suave, áspera, dulce, amarga, cálida, fría, perfumada... con todos los matices posibles? (¿Qué pensar de la música instrumental, sola o con la voz humana?) La cosa es “sensible” cuando es dicha poéticamente: todo es *propriamente* dulce, amargo, cálido... en la palabra poética ¿Es esto hablar metafóricamente? ¿O más bien no será que todos los sensibles descienden de y vuelven a su autenticidad en la voz humana poética, luego de pasar por “los sentidos” y los otros lenguajes? En el sonido de la insustituible palabra poética se reúnen y vuelven auténticos todos los sensibles: ellos se vuelven existenciales.⁸⁰

Con Heidegger se debe entender, por ejemplo, que la piedra es auténticamente, en verdad piedra, cuando aparece en el templo; los sonidos son en verdad sonidos cuando se hallan en la composición musical; los colores son colores cuando se hallan en el cuadro... Y a ello se debe agregar que para Heidegger la poesía tiene la primacía en el ámbito del arte.⁸¹

⁸⁰ Si en el decir poético es finalmente el sentido del ser del hombre, y en ello queda comprendido, como se dijo, el todo y así lo espiritual del hombre y, eventualmente, de Dios, se podría pensar que, “poner en el sonido poético” tales contenidos sería materializarlos. Pero, precisamente, eso “material” es existencial, como se acaba de decir, y ello significa más que material y más que espiritual, esto es, más y anterior que lo que la visión metafísica conceptualiza como espiritual, opuesto a lo material.

⁸¹ Cfr. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *GA*, Band 5, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977; cfr. H.G. Gadamer, “Die Wahrheit des Kunstwerks”, en *GW*, III, ss. 249-261; Cfr. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.

V. Lectura de Heidegger. El cuerpo humano en los *Zollikoner Seminare*¹

El objetivo de este escrito es exponer un tema central abordado por Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*.² Se trata, en principio, de la cuestión clásica de la distinción y de las relaciones de lo orgánico y lo psíquico en el hombre. Pero esta cuestión, como se verá, llevará a Heidegger a presentar su concepción del cuerpo del hombre, precisamente como cuerpo humano.

Tal será el tema a tratar. Al proceder así se dejan deliberadamente de lado otras importantes cuestiones analizadas por Heidegger en sus exposiciones de seminario. Así por ejemplo, el análisis de determinados fenómenos psíquicos específicos: la memoria, con sus momentos de retención, recuerdo y olvido; la percepción, la re-presentación; el querer, desear, aspirar, rechazar, tender a, fantasear...; el lenguaje; el tiempo. También tiene en cuenta Heidegger el amplio y difícil tema de las enfermedades. Algunos puntos importantes del psicoanálisis de Freud también son analizados, por ejemplo: las tres instancias psíquicas —ello, yo, superyó—, lo consciente y lo inconsciente, la represión.³ También

¹ Este escrito está dedicado al Prof. Dr. Juan Carlos Scannone con motivo de cumplir sus ochenta años.

² M. Heidegger, *Zollikoner Seminare* (Herausgegeben von Medard Boss), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2. Auflage, 1944. Se citará Z. En los distintos pasos de la exposición se irán transcribiendo a pie de página, en traducción directa del alemán, algunos fragmentos centrales del texto que aluden a lo en cada caso analizado. Otros fragmentos del mismo sentido se consignan al final del escrito al modo de una breve antología. Entre las páginas XXI y XXX del texto alemán se halla un *Inhaltsübersicht*, en el que se consignan los temas abordados en los seminarios, que fueron desarrollados, para médicos y psiquiatras, entre 1959 y 1969.

³ Sobre Freud, véase Z, pp. 156, 202, 206 y ss., 220, 229, 233, 260, 282.

se ocupa Heidegger de distinguir su *Daseinsanalytik* del *Daseinsanalyse* de Binswagner.⁴ Todas cuestiones que, como se acaba de decir, no serán tratadas.

1

Un tema central que preocupa a Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* es, como queda dicho, el de la naturaleza de lo psíquico frente a lo orgánico y el de la relación entre ambas dimensiones de lo humano, para expresar su preocupación en los términos habituales.

Se presentarán, siguiendo a Heidegger, solo algunos puntos nucleares de la cuestión mencionada y sus consecuencias, sin pretender con ello entonces agotarla, ni siquiera según lo presentado en el texto de los Seminarios. Se trata, en rigor, de un intento de orientarse en los a veces apenas visibles senderos del texto de Heidegger.

El primer movimiento hacia una posible respuesta, según Heidegger, ha de ser establecer el “método”, esto es, el camino que se ha de transitar para adentrarse en la “cosa” de la que aquí se trata.

Ahora bien, antes de establecer tal o cual método que debería llevar a la cosa, se trata, en rigor, de familiarizarse con la cosa misma tal como se da en su inmediatez, “estar en ella”, en nuestro caso los fenómenos de nuestra vida psíquica. Pero sucede que tal cosa en cierto modo somos nosotros mismos; ya estamos siempre familiarizados con ello, y a tal punto que, por eso mismo, nos pasa inadvertido. Es necesario entonces, en primer lugar, atender a lo que nos pasa. Se trata, para Heidegger, de “volver a las cosas mismas” antes —o volviendo atrás— de cualquier conceptualización surgida de un método que, no habiéndose sumergido primeramente en lo que se nos da originariamente —o habiéndose alejado de ello—, termina legislando conceptualmente “desde afuera” acerca de eso psíquico.

El primer paso consiste entonces en atender familiarmente a lo que nos pasa; y ello significa no apartarse de la vida misma en su originario darse, donde oscuramente y como de soslayo ya hay siempre noticia de

⁴ Sobre esta cuestión véase Z, pp. 151-157, 161, 237.

ella: se trata entonces ahora de anoticiarse *atentamente*. Si se quiere: se trata de hacer atenta la vida y viviente la atención.

Lo familiar no es lo “inexacto”; y lo objetivo-teórico-científico es una abstracción de la riqueza de lo que se da familiarmente, esto se podrá ir advirtiendo en su fundamentación a lo largo de este escrito.⁵

Pero hay algo más. En lo que se muestra a la noticia familiar —ahora “atenta” — del acontecer de la vida hay zonas que aparecen en primer plano y zonas que solo se insinúan. Son esas zonas las que, en un segundo paso, deben ser sacadas a luz y llevadas a la palabra. Esas zonas que deben ser dichas —esos fenómenos: lo que desde sí se muestra en primer lugar solo veladamente— aparecen en la palabra como las estructuras más profundas y originarias respecto de las primeras, inmediatas manifestaciones del acontecer de nuestra vida; y el decir de ellas constituye, precisamente, el discurso que intenta Heidegger acerca de nuestro ser hombre. Tal es el método, que es entonces el dinamismo mismo de la vida, llevado hasta sus últimas manifestaciones.

Pero cabe preguntarse si justamente el acceso a la palabra, al discurso, no termina siendo, contra la intención original, un apartamiento de la vida, una “*Entlebung des Lebens*” (desvivenciación de la vida) en palabras críticas que se pueden encontrar en Heidegger.

A ello se puede responder haciendo notar —y nuevamente ateniéndose “a las cosas mismas” — que la palabra no es un agregado a nuestra vida. La palabra —y aún aquella en la que se descubre y dice lo que en principio solo se insinúa— es el momento culminante de la vida, allí donde la vida, ya siempre incoativamente palabra, se forma finalmente: somos, vivimos en, con, a través de la palabra. Según Gadamer: “lo que viene al lenguaje no es algo dado con anterioridad al lenguaje como algo ajeno al lenguaje; más bien, ello recibe en la palabra la determinación de sí mismo”.⁶ Y en Heidegger se encuentra esta expresión preñada de sugerencias “Cuando vamos hacia la fuente, cuando caminamos a través

⁵ Esta atención simplemente a lo que nos pasa se puede observar en el texto de Heidegger, ejemplarmente expuesta, a propósito de la *Vergegenwärtigung* (representación), en *Z*, pp. 97-98.

⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (2. Auflage), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, p. 450.

del bosque, vamos ya a través de la palabra ‘fuente’, a través de la palabra ‘bosque’, aún cuando no pronunciemos estas palabras y no pensemos en algo lingüístico”.⁷ Y también: “en la palabra, en el lenguaje, recién llegan a ser y son las cosas”⁸. Y en el mismo texto de los *Seminarios* se encuentran afirmaciones en este sentido.

Según lo anterior, cabe afirmar lo siguiente. La vida humana es humana en sus relatos —palabra primera—, y el proceder fenomenológico, tal como lo propone Heidegger —y según lo sucintamente dicho hasta aquí— es la descripción-nominación en “conceptos en movimiento” de las estructuras últimas, los sucesos profundos estructurantes de aquel relato que es la vida. Así, el discurso fenomenológico se constituye como palabra segunda o palabra de segundo grado; pero no por ello menos “vital”, si dice y forma los sucesos profundos que se expanden en la palabra primera, y que permanecen allí velados y al mismo tiempo no deja de atender a ella.

Ciertamente, con lo dicho no se pretende de ninguna manera ni siquiera haber comenzado a profundizar en la grave cuestión vida-palabra.

La fidelidad al método fenomenológico —que tiene, según Heidegger, más posibilidades que las explotadas por Husserl—⁹ le ha permitido a Heidegger la superación y recuperación adecuada (*Überwindung-Verwindung*) de las distintas dualidades metafísicas: sujeto-objeto, esencia-existencia, sensible-inteligible, temporal-eterno, efecto-causa, corpóreo-psíquico, cuerpo-espíritu.

Precisamente, la dualidad con la que ahora se enfrenta Heidegger es la de lo físico u orgánico o somático y lo psíquico.

2

Para tomar las cuestiones desde su raíz, es preciso señalar que, para Heidegger, aquellas dualidades provienen de una primera separación,

⁷ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, p. 306.

⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1958, p. 11.

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 38. En los textos anteriores a *Sein und Zeit* se pueden advertir detalladamente las diferencias entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger.

históricamente dada —y aún “metahistóricamente” dada: algo en lo que no es posible entrar por ahora—, entre sujeto y objeto, a su vez tributaria de una metafísica de la sustancia. La objetivación (*Vergegenständlichung*) de todo cuanto es —verdadera *Entlebung des Lebens*— se hallaría en el origen de las dualidades que aquí interesarán.

En orden a lo que aquí importa, a saber, la dualidad cuerpo-psiquismo, la oposición sujeto-objeto muestra las siguientes consecuencias. Todo es objeto, también el hombre, esto es, él puede ser considerado como un objeto, aunque con características especiales: se trata de un ente capaz de enfrentar y recibir en su “interior” todo objeto. Tal “interior” es, en una determinada conceptualización, la “conciencia”, como el todo objetivo de los fenómenos psíquicos, diferenciada y opuesta así a todos los objetos en principio físicos, incluido entre éstos el cuerpo del hombre. Esta oposición sujeto-objeto llevó a la misma fenomenología de Husserl, según Heidegger, al idealismo. Y ya antes, también según Heidegger, en la historia de la filosofía llevó al planteo de la oposición realismo-idealismo.

El esquema anterior permite, por ejemplo, una diferenciación entre lo físico y lo psíquico como lo mensurable y lo no mensurable respectivamente.¹⁰

¹⁰ “[...] el conocimiento ya dado, familiar (*Bekanntschaft*) con el fenómeno debe estar presupuesto, si las explicaciones físico-psíquicas no han de pender del aire” (Z, p. 97). “El decir hace algo visible en su propiedad (*Sachverhalt*). Decir significa, según su antiguo sentido, mostrar, hacer ver (Z, p. 114)”.

“El adentrarse en (*Sich-einlassen*) es un camino totalmente otro respecto del método científico...” (Z, p. 144).

“Debemos hacer el camino hacia nosotros mismos” (Z, p. 144).

“Podría ser que precisamente yo piense adecuadamente cuando me interno en cosas que no permiten una determinación conceptual; entonces, cuando me entrego a cosas que se resisten a toda aprehensión conceptual, a todo aferrar, a todo lanzarse sobre ellas y quererlas abarcar; cosas hacia las que yo solo puedo señalar. Tales cosas solo se pueden ‘ver’ o no ‘ver’ en un sentido figurado. Solo podemos indicar, señalar hacia ellas. Este ‘sólo’ no indica ninguna carencia. Más bien, tal así configurado advertir tiene un grado superior y preeminencia *antes de* toda formación conceptual en la medida en que esta, en última instancia, permanentemente descansa en tal advertir. Es entonces una totalmente superficial alternativa el sostener que hay o bien un pensar conceptual o bien un nebuloso vivenciar afectivo. Hay algo otro que se halla antes de todo conceptualizar y vivenciar. Con esto otro, anterior a todo conceptualizar y vivenciar tiene que ver la fenomenología. Debemos comprender rectamente lo peculiar de la fenomenología y abstenernos de comprenderla erróneamente como una entre otras ‘líneas’ y escuelas de filosofía (Z, p. 172).

Resulta claro que desde esta perspectiva se presente agudamente el problema de las relaciones entre lo psíquico y lo físico. Y ello, por ejemplo, en razón de que parece que no se puede ignorar que lo físico se muestra, en distintos procesos, como “manifestación” del acontecer psíquico “interior”; y también y al revés, no se puede ignorar hoy que lo orgánico “exterior” puede “actuar” sobre lo “interior” psíquico, y esto último llevaría a pensar, en el extremo, en un proceso de causación, que, más extremadamente, puede llevar a pensar en una derivación natural reduccionista de lo psíquico desde lo físico.

¿Qué dice Heidegger en los *Zollikoner Seminare* sobre estas cuestiones, según lo que le descubre el método fenomenológico, tal como él lo entiende, y según se ha esbozado?

Se debe recordar, para tenerlo presente como marco, que Heidegger intenta alcanzar un “estado de cosas” anterior a la que se muestra en las que se han llamado dualidades metafísicas: la antes llamada superación y recuperación se debe precisar ahora como un retrotraerse a un estado de cosas anterior, esto es, más originario, y del cual las dualidades serían un derivado y un empobrecimiento.¹¹

Frente a la oposición de un objeto que es un sujeto inicialmente “tabula rasa” respecto de sus objetos, Heidegger advierte que no hay experiencia de tal sujeto puro, receptor ulterior de cosas en su conciencia. Desde siempre nos hallamos cabe las cosas, “ocupados” con ellas en orden a algún emprendimiento nuestro. Y así, también las cosas —y los otros a su manera—, lejos de ser objetos puros que ocasionalmente “entran” en nosotros, *nos* son siempre familiarmente; se nos dan originariamente como algo a la vez desde-sí-y-hacia nosotros. Lo originariamente dado es el acontecer uno de nosotros y las cosas en los diversos quehaceres cotidianos, donde se da a la vez la comprensión de lo otro y de nosotros mismos en nuestros comportamientos. Los entes que no son el hombre, entendidos como objetos —y desde Descartes como “res extensa” fundamentalmente— que serían propiamente conocidos por las ciencias,

“La fenomenología es una ciencia más científica que la ciencia de la naturaleza...” (Z, p. 265).

Véanse también Z, pp. 122-144, 150, 164-173, 184-185, 246, 262, 265, 280-281.

¹¹ Convendrá tener permanentemente en cuenta que Heidegger habla principalmente a médicos, como ya se indicara.

son, en rigor, para Heidegger, algo fundado, posterior. Tales entes son originariamente lo que familiarmente adviene desde sí al hombre como lo que puede dar cumplimiento —son posibilidades del hombre—, en distintas dimensiones, a su existencia, la cual, como tal, a su vez, se proyecta hacia ellos en el horizonte familiar de mundo.

Esta experiencia de tal estado de cosas viene dicha —llega a la palabra— en Heidegger con las expresiones coincidentes, aunque con diversa riqueza de explicitación, *Dasein*, “ser-en-el mundo” (*In-der-Welt-sein*), “existencia” (*Existenz*, escrito también, en distintos contextos, como *Ek-sistenz*).

En *Dasein* se habla del hombre como no clausura (*Unverschlossenheit*), aperturidad (*Erschlossenheit*). Precisamente todo ello viene indicado, según Heidegger, con el *Da*: el hombre es (*sein*), al modo de *Da*: *Dasein*.

“Ser-en-el-mundo” indica que el hombre está siempre siendo referido a, trascendiendo hacia, en primer lugar, mundo, donde mundo no es simplemente la totalidad sumada de los entes sino el todo referencial al que, como todo de conectividad significativa de las cosas —no entonces como una cosa o ente— se halla remitido siempre el hombre —que allí se comprende— como a su horizonte de cumplimiento. Cabe subrayar que para Heidegger mundo, precisamente por su prioridad en ser lo apuntado por el hombre, “antes” de este o aquel ente —el hombre trasciende hacia mundo—, es el fundamento de la intencionalidad.¹²

“Existencia” nombra sobre todo el éxtasis, el “fuera de sí” propio del hombre, esto es nuevamente, el a la vez desde-sí-hacia mundo como un “extático poder-ser” (*ekstatisches Seinkönnen*).¹³

Sucede aquí —para profundizar y precisar— que, en la reflexión sobre este acontecer, no se puede pensar hombre (*Dasein*) sin pensar a la vez mundo; y no se puede pensar mundo sin pensar a la vez hombre. Este decir a la vez el hombre y lo otro de él —y a la inversa— es lo propio de conceptos que se esfuerzan por “oscilar”, “conceptos en movimiento”, que expresan los “existenciaros” de Heidegger.

Si se los mencionara a ambos, hombre y mundo, cada uno por vez, unido al otro por una “y” —como de hecho es inevitable hacerlo al pro-

¹² Cfr., por ejemplo, M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, (5. Auflage), Frankfurt am Main, 1965, p. 16.

¹³ Cf. Z, p. 210.

ceder a su análisis— se estaría ya traicionando la experiencia del acontecer de nuestra vida; esto es, tal traición se daría si no se advirtiera la necesidad de ir doblgando, cada vez, la división conceptual que parece insuperable. Esta traición consistiría finalmente en substantializar hombre y mundo como dos objetos. Frente a ello, lo que “hay” es la mutua referencia, la mutua relación —palabra esta última en rigor inadecuada en el pensamiento de Heidegger—, no la unión de dos objetos “luego” de ellos mismos. Estas dificultades de expresión —dígase de paso— muestran hasta qué punto —en palabra de Heidegger— el “destino” de la objetivación pesa sobre nosotros.¹⁴

Con los términos mencionados, *Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Existenz*, se estaría, precisamente, en aquellos sucesos profundos estructurantes de los que se hablara a propósito del método fenomenológico tal como lo entiende Heidegger.

¹⁴ “Esta unidad es precisamente el ser-en-el-mundo, que no está formada como una adición de componentes, y que en verdad, en la mirada interpretativa, puede ser advertida según distintas perspectivas. Cuando en el texto de la ‘encuesta’ (p. 237 b) se advierte que el hombre ‘no ha de ser separado de su mundo’, en el fondo de esta expresión se halla la representación de una ‘composición’ de hombre y mundo, que falsea el contenido fenomenológico-existencial. El hombre no solo no ha de ser separado de su mundo, sino que, además, la representación de separación y no separación no tiene aquí ningún fundamento en el estado de cosas del ser-en-el-mundo.” (Z, pp. 181-182)

“El *Dasein* ha de verse siempre, como ser-en-el-mundo, como el ocuparse (*Besorgen*) de cosas y el cuidado (*Sorgen*) por los otros (*Mitseiende*), como el ser-con (*Mitsein*) con los hombres que le salen al encuentro, nunca como un sujeto que se sostiene para sí mismo. El *Dasein* debe ser visto además como un estar entrañado (*Innestehen*) en lo claro (*Lichtung*), como estancia (*Aufenthalt*) cabe lo que le sale al encuentro (*bei dem Begegnenden*), esto es, como aperturidad (*Erschlossenheit*) para lo que allí, alcanzándolo, le sale al encuentro. Estancia es siempre al mismo tiempo un habérselas con (*Verhalten zu*). . . El ‘se’ en el *comportarse* (*sichverhalten*) respecto de y el ‘mi’ en ‘mi *Dasein*’ no puede nunca ser comprendido como un estar referido a un sujeto o una substancia. Más bien, el ‘se’ debe ser visto puramente fenomenalmente, esto es, tal como yo me comporto. El *quien* se agota en cada caso en los modos de habérselas en los que ahora yo precisamente soy.” (Z, p. 204)

Heidegger reprocha a la analítica psiquiátrica del *Dasein* (*psychiatrische Daseinsanalytik*) de Binswanger no haber comprendido su concepción (ontológica) del *Dasein* como *Existenz* y como *In-der-Welt-sein*, y haberla reducido a la propiedad del hombre de superar la división sujeto-objeto por medio de un trascender óptico del hombre-sujeto hacia las cosas del mundo exterior. Véanse también, sobre esta temática y en general sobre la posición de Heidegger frente a Binswanger, Z, pp. 122, 147-152, 156-158, 161-164, 203, 209-210, 221-230, 236-242, 253, 259, 260, 273, 277, 286-287, 292.

Conforme con lo anterior, Heidegger se propone pensar lo humano del hombre —*Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Existenz*— no como un objeto aislado y “en sí mismo”, sino como constitutiva apertura (*Offensein*, *Offenständigkeit*) a mundo. Pensar lo humano como objeto, según se vio, lleva además a pensarlo como conjunción —al menos— del objeto cuerpo y el objeto conciencia o psiquismo (o alma). Pensar al hombre no ya como cuerpo y conciencia, sino “antes” como *Dasein*, apertura ya siempre comprometida con lo otro —impensable sin lo otro, constitutivamente hacia lo otro y así no como un en sí objetivo— tiene decisivas consecuencias.

Heidegger propone dejar de lado el esquema cuerpo-psiquismo y adentrarse en la experiencia del acontecer humano anterior del estar ya siempre abierto, habiéndoselas con las cosas —y los otros— en un proyecto de realización. Más decisivamente aún: propone sí pensar el cuerpo del hombre, pero precisamente desde lo que, según él, es más radical en el hombre y que se muestra en la experiencia más originaria del propio cuerpo: su carácter de comprensora apertura ocupada con lo otro, orientada al propio cumplimiento. Y así el cuerpo mismo es ya presencia en él de lo otro, del mundo; se halla ya siempre “trabajado” por mundo y sus cosas. Pensar el cuerpo como esta ocupada apertura del hombre por sus proyectos —precisamente allí, esto es, “corpóreamente” —, hace ver el cuerpo de otra manera.¹⁵

¹⁵ “El *hacerse presente del cuerpo humano como cuerpo humano* (*das Leiben des Leibes*) resulta del modo de mi ser. El *hacerse presente del cuerpo humano como cuerpo humano* es así un modo del *Da-sein*. ¿Pero cuál? Cuando el cuerpo humano como cuerpo humano es cada vez mi cuerpo humano, entonces este modo de ser es el mío, así, el *hacerse presente del cuerpo humano* es codeterminado por mi ser-hombre en el sentido de la estancia extática en medio del ente iluminado (*des gelichteten Seienden*).” (Z, p. 113) “Si es así, entonces el fenómeno cuerpo humano solo recién se deja advertir, cuando, en la superación crítica de la hasta ahora determinante relación sujeto-objeto, el ser-en-el-mundo como carácter fundamental del *Dasein* humano es propiamente experimentado, asumido y sostenido. Corresponde advertir que la ciencia como tal y que el conocimiento teórico-científico como tal son un modo fundado del ser-en-el-mundo, fundado en el tener mundo corpóreo-humanamente.” (Z, p. 122) “Todo lo que llamamos nuestra corporeidad humana, hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal pertenece esencialmente al Existir (*gehört wesensmäßig in das Existieren hinein*); no es entonces fundamentalmente materia no viviente (*Leblose Materie*), sino que es un ámbito de aquel poder-percibir (*Vernehmenkönnens*) no objetivable, ópticamente no visible de significatividades de lo que sale al encuentro, en lo que consiste el todo del *Da-sein*. Esto corpóreo-humano aparece como

Se trata entonces de un *cuerpo ex-sistente (Leib)*, intencional, abierto (*Offenständigkeit*), dirigido a la realización de sí (*exstatisches Seinkönnen*) según un comprender específicamente propio —que él es—, como tal no constituido —como se dirá— por los movimientos físico-químicos de un cuerpo orgánico (*Körper*), aunque, también, como se verá, se dé una comprensión extrema posibilitante no *leiblich*. Se trata así de un comprender que es cualificado siempre por aquello hacia lo que “intende”: el mundo, en principio como contexto relacional significativo de los entes, con mayor o menor amplitud. Así, este comprender (*Verstehen*) es un *Seinkönnen* (poder-ser): “En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión ‘*etwas verstehen*’, ‘comprender algo’ [en castellano, ‘entender de algo’], en el sentido de ‘ser capaz de una cosa’, de ‘poder hacer frente a ella’, de ‘saber hacer algo’”.¹⁶ El *Dasein* debe entenderse como un ente humano-corpóreamente siendo como poder hacer y hacerse lúcidamente según un mundo (*Verstehen*) y según esto o aquello (*Auslegung* como despliegue-continuación del *Verstehen: leibliches Verstehen-Auslegung*). Nuevamente: se trata de un poder-corpóreo-lúcido (*Leib*) como tal intencionalmente dirigido a tal o cual ente (en el mundo) —su posibilidad concreta (*Möglichkeit*)— o, lo que es lo mismo, “ocupado” con y por tal o cual ente; un poder corpóreamente (*leiblich*) lúcido orientado a habérselas con.

Que la corporeidad humana como humana sea ya intencional, existente, lúcida, hace de esta lucidez como comprensión humano-corpórea

si (*bildet sich so*) se usara en el comercio con lo ‘material’ no viviente y viviente de lo que sale al encuentro. Al contrario de un instrumento (*Werkzeug*) no se desprenden las esferas corpóreo-humanas del Existir del ser-hombre. No pueden ser guardadas en una caja de instrumentos. Antes bien, se hallan penetradas por el ser-hombre, en él mantenidas, correspondientes a él, mientras un hombre vive. Al morir, este ámbito corpóreo-humano cambia su tipo de ser en una cosa no viviente, en la masa de un cadáver que desaparece.” (*Z*, p. 293).

Tampoco el cadáver es solo algo objetivo orgánico. De ello testimonia el normal respeto hacia él. Es obvio que no se puede negar que hay diferencia con el cuerpo-humano viviente, con el hombre sin más. Sí se puede decir que el misterio, lo único, el ser “él mismo” —como se dirá más adelante— del hombre como cuerpo o lo corpóreo humano permanece de alguna manera. Véanse también pp. 118 y 202.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, edic. cit., p. 143 [“Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck ‘*etwas verstehen*’ in der Bedeutung von ‘*einer Sache vorstehen können*’, ‘*ihr gewachsen sein*’, ‘*etwas können*’”]. Véanse también pp. 144 y 145. (la traducción es de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Ser y Tiempo*, Madrid, Edit. Trotta, 2003).

algo especialísimo, difícil (o imposible) de categorizar, así como hace del cuerpo humano (*Leib*) algo único. Todo ello hace del hombre algo único, como se precisará más adelante. Si así el *Leib* aparece, para la visión científica y habitual, como un cuerpo (*Körper*) “etéreo”, se debe decir “antes” que el *Körper* es la pesantez del *Leib* (sobre esto se harán precisiones).

Tal cuerpo ya no es meramente un objeto, “recortado”, “en sí”, esto es, el objeto que estudia el científico de la naturaleza como algo neutro frente a él, con posibilidad de cuantificarlo de distintas maneras, sino un cuerpo, si se puede hablar así, “cualitativo”, “ocupado” proyectivamente.¹⁷ Se trata del cuerpo como acontecimiento de sentido, de intención proyectiva de realización del hombre.

En nuestra experiencia más originaria, “familiar”, nuestro cuerpo no aparece como un objeto geométrico con ciertas propiedades analizables una a una objetivamente; un cuerpo que, además, se hallaría en el “espacio” a una distancia mensurable matemáticamente respecto de otros objetos como él. Experimentamos nuestro cuerpo y lo que no es él que se halla en relación con él —incluidos los otros *Dasein*— como habiéndose mutuamente en referencia significativa familiar; esto es, nos las hemos corpóreamente con lo que nos sale al encuentro como lo que nos significa de algún modo y en alguna medida nuestra concreta realización tal o cual. Esto sucede, por ejemplo, en el más inocente movimiento de cerrar una puerta. Allí se halla nuestro cuerpo abierto, cabe la cosa, en trato familiar con la cosa que le sale al encuentro que es la puerta, en el más o menos amplio contexto relacional-significativo de las demás cosas (mundo).

En la experiencia más propia, nuestro cuerpo se nos muestra como —permítase la expresión— “cómplice” del mundo, desde siempre embarcado allí —embarcados ambos— en un proyecto de cumplimiento.

Cuerpo y mundo solo son comprensibles uno por el otro como un único acontecer. Se debe insistir: mundo como todo contextual de posibilidades dadas de realización concreta del hombre-cuerpo.

Advertir la apertura ocupada del hombre ya en su mismo cuerpo y no como un sobreañadido es, como se podrá ver aún, de decisiva

¹⁷ Cfr. Z, pp. 112-113.

importancia. No se trata —y ello según la experiencia— de un cuerpo que se abre a lo otro sino de un estar ya siempre el hombre abierto, referido corpóreamente, cualificado por lo otro. Se trata de pensar el cuerpo —el hombre— no ya como un en sí que se enfrenta a lo otro, sino como un ya estar siendo comprensiva-ocupadamente cabe lo otro, según un horizonte de mundo. No se trata de pensar la apertura del hombre desde el cuerpo —luego del cuerpo— sino de pensar el cuerpo desde la radical, esencial, constitutiva, irretrotraíble apertura ya siempre referida del hombre; así el cuerpo aparece como *Leib*.

Todo lo que llamamos nuestra corporeidad humana (*Leiblichkeit*), hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al existir [...] (*gehört wesensmässig in das Existieren hinein*)¹⁸

Es claro que una adecuada comprensión de lo dicho solo puede darse desde una adecuada comprensión de la “naturaleza” propia, radical de esa apertura comprensora que es el hombre. Pero ello será tratado en las partes tercera y cuarta de este escrito. Mientras tanto, corresponde seguir con las reflexiones de Heidegger sobre la distinta concepción del cuerpo que propone.

El cuerpo *humano* no es el mero cuerpo que puede ser estudiado objetivamente por la ciencia: *Körper* —traducción: “cuerpo orgánico”—, sino la aperturidad humana que acontece corpóreamente: *Leib* (traducción: “cuerpo humano”). Se trata de un cuerpo abierto, referido, en la constitutiva comprensión humana (comprensión que aún habrá que precisar) a lo otro y así cualificado por ello. Esto implica que no se añade al cuerpo-objeto—allí un interior-objeto psíquico; el cuerpo mismo es ya, antes que *Körper*, *Leib*; y ello no es deducible de nada; ello es lo originario, advertible si no se abandona la experiencia inmediata “familiar” para hacer “teoría”. Y aún se puede decir que el *Körper* es una “abstracción” del *Leib*, algo fundado, como algo posterior, en el *Leib*¹⁹. El

¹⁸ Z, p. 293.

¹⁹ “Corresponde advertir que la ciencia como tal y que el conocimiento teórico-científico como tal son un modo fundado del ser-en-el-mundo, fundado en el tener mundo corpóreo-humanamente.” (Z, p. 122)

“Lo corpóreo-humano del hombre nunca puede, fundamentalmente nunca, ser considerado como algo meramente allí objetivo, si se lo quiere considerar adecuadamente;

cuerpo humano (*Leib*) solo es “visible” a los ojos de la auténtica humana comprensión y no lo es para la explicación científico-natural; la humana comprensión “familiar” —aunque “conceptualizable”—, no afectada por la visión teórica objetivante —objetivación presente aún en la visión-interpretación cotidiana—, la comprensión de “las cosas mismas”.

Todo ello no significa, para Heidegger, que se haya ya desarrollado plenamente una fenomenología del *Leib*.²⁰

Se trata entonces de experimentar y decir lo que nos es más radicalmente propio, y esto es el estar proyectivamente abiertos, habiéndonoslas con las cosas; o más precisamente el ser comprensivamente, familiarmente cabe las cosas en horizonte de mundo. “Desde allí” somos cuerpo, que precisamente desde allí no es cuerpo orgánico (*Körper*), sino cuerpo humano (*Leib*)²¹.

En consonancia con esto,²² puede decir Heidegger, por ejemplo, que “no podemos ver porque tenemos ojos, más bien podemos tener ojos porque por nuestra naturaleza fundamental somos seres videntes”,²³ esto es, somos aperturidad-comprensión (proyecto, ser-en-el-mundo): algo que habrá aún que determinar en su raíz. Esto significa que lo corpóreo, sin lo cual no somos, se da en nosotros a partir de nuestro constitutivo estar siendo proyectándonos comprensivamente hacia lo otro; y es entonces por donde nuestro cuerpo más y antes que *Körper* es *Leib*.²⁴

cuando planteo lo corpóreo-humano del hombre como algo allí objetivo, ya lo he destruido desde el principio.” (Z, p. 215)

²⁰ “No hay aún una descripción lo suficientemente utilizable del fenómeno cuerpo humano, a saber una descripción que se vea desde el ser-en-el-mundo”. (Z, p. 202).

²¹ Es corriente traducir *Leib* por “cuerpo propio”, “cuerpo vivido”, y aun por “cuerpo subjetivo”; en francés se suele traducir por “carne” (*chair*). Quizás convendría, con precisión, entender en tales traducciones, “yo-cuerpo tal como me advierto en el estar viviendo”. En este escrito se traducirá: *Körper*= cuerpo orgánico o cuerpo biológico; *Leib*=cuerpo humano; *leiblich*=humano-corpóreamente; humano-corpóreo; *Leiblichkeit*=corporeidad humana o lo humano-corpóreo o lo corpóreo-humano; *Leiben*=acontecer o hacerse presente humano-corpóreamente. En el transcurso del escrito aparecerán también, directamente, los términos alemanes.

²² El *Leib* no es un *Körper* y tampoco es una cosa (*Ding*) que es de uso (*Gebrauch*) familiarmente como utensilio (*Zeug*). Sí es esto último una silla, que así tampoco es originariamente un objeto de consideración científica (cfr. Z, p. 293).

²³ Z, p. 293. Cfr. también al respecto, M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (5. Auflage), Pfullingen, Neske, 1978, p. 87.

²⁴ “Cuando se dice, también en el caso de la comprensión de ser, que el acontecer corpóreo-humano (*das Leiben*) está allí, y cuando con ello se entiende que también en

No estará de más algo de reiteración. Se invita a pensar desde el *Offensein*, la *Offenständigkeit* del hombre simplemente como tal: algo que, como se dijo, quedará más claro en las partes tercera y cuarta de este texto. Ello no es una pura apertura vacía; es un estar ya siendo referido comprensivamente al mundo y sus entes, y esto es ya siempre un estar así referido el propio cuerpo humano: cuerpo humano que

el comprender de algo así participan procesos fisiológicos en el cerebro, entonces, en lugar de cuerpo humano (*Leib*) se está poniendo cuerpo (*Körper*). No tenemos ninguna posibilidad de conocer cómo acontece corpóreo-humanamente el cerebro en el pensar (*wie das Gehirn beim Denken leibt*). Lo que vemos en un EEG no tiene nada que ver con el acontecer humano-corpóreo; solo tiene que ver con que el cuerpo humano (*Leib*) también puede ser pensado como cuerpo (*Körper*) y éste ser pensado químico-fisiológicamente. Solo puedo decir *que* en el acontecer humano-corpóreo (*am Leiben*) también participa el cerebro, pero no *cómo*. La ciencia natural no puede por principio (*grundsätzlich*) aprehender el cómo del acontecer corpóreo-humano (*des Leibens*). Que no se pueda decir cómo el cerebro participa en el pensar es un abismo sin fondo (*Abgrund*).” (Z, p. 245)

“Todo lo que el científico natural puede probar en los procesos químico-físicos puede establecerse y contra ello nada se puede decir. Pero no se ha de olvidar que todos esos resultados solo son probables, hipotéticos; pues en cada momento puede aparecer una prueba en contrario. Con todo lo establecido de ese modo, mientras tanto, el fenómeno de la memoria y del recuerdo no ha sido alcanzado. Todo ello son *condiciones* para la aparición del fenómeno, no son *causa* y no son la memoria misma.” (Z, p. 250)

M. Haar (*Heidegger y la esencia del hombre*, Grenoble, Jérôme, Millon, 1990) se muestra sorprendido por esta concepción heideggeriana. ¿Una sensibilidad que no es tal por sí misma y que no lo es, sobre todo, por sus órganos? “¿Qué resulta ser la *aisthesis*, la receptividad sensorial en Heidegger? Como se sabe, el cuerpo o la carne no son negados, sino descritos como siempre ya atravesados por una *Stimmung*, es decir retomados en una trascendencia, en una figura global del mundo. Al afirmar, desde *Sein und Zeit*, que el *Dasein* es siempre ‘antes’ lo que es ‘de hecho’ (*tatsächlich*), ¿Heidegger no separa al hombre del orden material, cósmico, de las cosas?” (p. 119). “El *Dasein* oye (*hört*) porque comprende (*versteht*), se dice en *Sein und Zeit*. Y toda comprensión se halla afectivamente dispuesta”. (p. 120). “La determinación fisiológica de los órganos que nos permiten oír, ver, es ciertamente una ‘condición necesaria’ dice el texto, pero no una ‘condición suficiente’ del oído, de la vista. La comprensión, es decir la correspondencia o descubrimiento de sentido precede y hace posible el oír y el ver. ‘No oímos porque tenemos orejas, sino que tenemos y podemos tener orejas porque oímos’. Es siempre una facultad anterior a lo fisiológico —facultad a priori que se remite en definitiva al pensamiento como correspondencia al ser— la que se dota de órganos, y no son los órganos los que hacen posible tal o tal facultad. Este razonamiento, largamente desarrollado en el Curso sobre la animalidad de 1929/1930, descansa, nos parece, sobre una extraña petición de principio. Pues, ¿qué es una facultad pura, sin órgano, que preexistiría a los órganos, por ejemplo una facultad de ver sin ojos? ¿La idea de una facultad aún no provista de órganos y anterior a ellos no procede de una ilusión retrospectiva? (pp. 121-122). Sobre esta cuestión se volverá.

así precisamente es cuerpo humano. Así, se invita a pensar desde el “a una” de ambos “polos”. Pensar desde uno de los dos hacia el otro sería hacer, de ambos, objetos con una relación. En tal perspectiva, el mundo (*Welt*) sería la mera suma de entes-objetos. Y el hombre sería el objeto cuerpo orgánico (*Körper*) en la conjunción con lo psíquico (o conciencia) objetivo. Pero en la perspectiva de Heidegger, esto es, desde el “a una”, precisamente, el mundo no aparece como suma de entes-objetos, sino como contexto referencial²⁵; y más aún, y por ello, si el ente *es* (*Seiendes ist*), el mundo “mundeá” (*Welt weltet*)²⁶, esto es, tiene un modo de darse irreductible al del ente. Y precisamente en esta amplia perspectiva, el hombre es *Leib*.

Aún una precisión. No se trata, en rigor, de un “espíritu (o una conciencia) encarnado” o de un “cuerpo espiritualizado” sino de una *Offenständigkeit* —a una *Dasein-Welt*— que acontece como *Leib*. Heidegger llega a hablar del “*Leiben des Leibes*”²⁷ (el propio y exclusivo modo de ser [estar siendo, hacerse presente] —*Leiben*— del cuerpo humano, *des Leibes*): otro modo de marcar su originalidad, su irreductibilidad. Y también habla Heidegger del hombre como el que *leibt* (es, acontece humano-corpóreamente²⁸). No hablar de espíritu no significa de ninguna manera un menoscabo de la dignidad del hombre. Como se podrá ver, el hombre encuentra su dignidad, para Heidegger, en un punto aún “más alto” —en rigor anterior— que “lo espiritual”.

²⁵ En *Sein und Zeit* (edic. cit.), se encuentran los términos *Bezugszusammenhang* (contexto referencial [p. 86]), *Verweisungszusammenhang* (contexto remisional [p. 87]), *Bewandtnisganzheit* (totalidad respeccional [p. 87]), *Bedeutsamkeit* (significatividad [p. 87]), *Verweisungsganze der Bedeutsamkeit* (todo remisional de la significatividad [p. 123]), *Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit* (contexto remisional de la significatividad [p. 123]). En *Vom Wesen des Grundes* (edic. cit., p. 24) se lee: “1. Mundo mienta antes un *cómo del ser* del ente que éste mismo. 2. Este *cómo* determina al ente *en totalidad*. Es en el fondo la posibilidad de cada *cómo* en general como límite y medida. 3. Este *cómo* en totalidad es en cierto modo *anterior(vorgängig)*. 4. Este anterior *cómo* en totalidad él mismo *relativo al (relativ auf) Dasein* humano. El mundo pertenece así al *Dasein* humano, aunque abarca todo ente, y también al *Dasein*, en totalidad”.

²⁶ Cfr., por ejemplo, *Vom Wesen des Grundes*, edic. cit., p. 44: “Mundo nunca *es*, sino que *mundeá*” (“*Welt ist nie, sondern weltet*”). La expresión se halla en varios textos de Heidegger.

²⁷ Cfr., por ejemplo, *Z*, p. 113, 118.

²⁸ Cfr. *Z*, p. 114.

Así se podrá ver que se está ante algo otro: propiamente ni cuerpo (físico), ni espíritu, ni la conjunción de ambos. Hay un punto otro—el comprensivo *Offensein*—, “más alto”, de difícil acceso según la conceptualidad filosófica tradicional. Nuevamente se está frente a la muy difícil conversión del pensamiento y del lenguaje que viene exigida por la manifestación de un fenómeno que se sitúa “antes” de las llamadas dualidades metafísicas. Este *Offensein* (estar siendo como abierto) del hombre, como ya se dijo, será tratado más adelante.

Este modo central de pensar permite a su vez pensar algunas otras cuestiones.

No se puede negar que actuando físicamente sobre el cuerpo orgánico (*Körper*) se pueden desencadenar, por ejemplo, percepciones y actos afectivos; y en general, la utilización de drogas da testimonio de esta secuencia. Por otra parte, es sabido que, en general, percepciones y emociones, por ejemplo, no acontecen sin un acontecer orgánico.

¿Cómo responder a ello desde la perspectiva de Heidegger? Aquí muestra toda su importancia lo anteriormente dicho: si lo corpóreo orgánico físico-químico tiene un cierto papel, lo tiene *porque* constitutivamente estamos abiertos a, en compromiso con, esto es, porque nuestra “naturaleza” es existencial, comprensora-proyectante.

En tal sentido, afirma Heidegger que los procesos físicos son “condición” (*Bedingung*)—algo que el mismo Heidegger precisa²⁹— y no causa (*Ursache*) de los fenómenos “psíquicos” que se puedan tener en cuenta. Tales fenómenos psíquicos son más que lo orgánico físico-químico que con ellos acontece y que, precisamente, *en* tal acontecer pasan a ser humano-corpóreos.³⁰ Todo esto deberá tener una precisión ulterior.

En la misma línea de pensamiento cabe afirmar, consecuentemente, que no existe, *humanamente* hablando, en rigor, un “interior psíquico”—la expresión tradicional de lo “interior” no sería adecuada— y un “exterior físico”. Porque el hombre es a modo de *Leib*, el enrojecerse de vergüenza no es la mera expresión puramente física del acontecer interior de la vergüenza: ese enrojecerse es el acontecer único corpóreo-humano

²⁹ Cfr. Z, p. 258: “Cuando hablo de condición objetivizo lo humano-corpóreo y el existir. Cuando hablo de condición, ya estoy afuera, fuera del propio existir”.

³⁰ Cfr. texto de nota 22 (Z, p. 250).



(*leiblich*) de la vergüenza, que se da como conducta, comportamiento, gesto con, hacia el otro, y en lo que está el hombre como tal. Las lágrimas no son el mero acontecer físico exterior —un líquido químicamente analizable— de la tristeza interior; ellas son el único acontecer humano-corpóreo o corpóreamente humano (*leiblich*) de la tristeza. Los gestos humanos de todo tipo no son mera expresión de una intención interior: ellos son de manera única, humano-corpórea o corpóreamente humana las intenciones del hombre como ser-con-los-otros.

Y todo ello —conviene insistir— solo es “visible” a los ojos de una comprensión humana —de sí mismo y esto es de sí mismo como sí mismo-con-los-otros (*Mit-dasein*) — que se ubica en el nivel de lo que simple e inmediatamente acontece, “antes” de las divisiones metafísicas ya mencionadas, y así antes también, por ejemplo, de la pretendida sucesión de los *conocimientos* sensible e intelectual, sucesión que es ella misma una de aquellas dualidades; y antes de todo *conocimiento* objetivo teórico de cualquier nivel, sea filosófico o científico. Se trata simplemente, como se adelantara, de hacerse cargo de lo que se muestra.

En definitiva, el hombre no es un “compuesto” de lo físico-orgánico y lo psíquico no físico-orgánico, sino un *Leib*; el hombre es cuerpo humano,³¹ con las precisiones que se verán.

³¹ “Todo el planteo de un interior psíquico y la salida de una conciencia en abstracto, es una *construcción no comprobable*.” (Z, p. 207)

“En la filosofía no debemos limitar el nombre ‘gesto’ a la significación ‘expresión’, sino que debemos con él señalar toda conducta (*sich-Betragen*) del hombre como un determinado ser-en-el-mundo en el hacerse presente del cuerpo humano como cuerpo humano (*durch das Leiben des Leibes*). Así, todo movimiento de mi cuerpo humano, como gesto, no se mueve, como conducta, en un espacio indiferente. Más bien, el comportamiento se mantiene en una determinada región (*Gegend*), que se abre con la cosa (*durch das Ding*), a la que me refiero, cuando por ejemplo tomo algo en la mano. La última vez hablamos del enrojecerse. Tomamos el enrojecerse habitualmente como expresión, esto es, lo tomamos de inmediato como signo (*Zeichen*) para un estado interior anímico. ¿Pero qué hay en el fenómeno mismo del enrojecerse? Es también un gesto, en cuanto el enrojecerse se refiere al ser con otros (*Mitmenschen*). Así, ven ustedes cómo la corporeidad humana (*die Leiblichkeit*) tiene este peculiar sentido extático. Insisto en esto para alejarlos a ustedes de la falsa interpretación que habla de expresión (*Ausdruck*). También los psicólogos franceses malinterpretan todo esto como expresión de algo interior, en lugar de ver el fenómeno cuerpo humano en la relación interhumana (*in der mit menschlichen Bezogenheit*).” (Z, p. 118)

Véanse también Z, pp. 105-106, 115-116, 271-272.

Todo esto está dicho concentradamente, por ejemplo, en un pasaje de *Ser y Tiempo* acerca de la angustia:

A menudo la angustia está 'fisiológicamente' condicionada. Este *factum* es, en su facticidad misma, un problema *ontológico*; no solo es un problema la averiguación óptica de su causa y la forma de su decurso. El desencadenamiento fisiológico de la angustia solo es posible porque el *Dasein* se angustia en el fondo de su ser.³²

El texto indica que la angustia tiene su origen, "antes" que en el cuerpo orgánico, en la apertura comprensora del *Dasein* (*ekstatisches Seinkönnen*), que es, precisamente "el fondo de su ser".

Sobre el trasfondo de todo lo dicho se pueden empezar a entender las manifestaciones de Heidegger acerca de las cuestiones que se agrupan bajo la expresión "psicosomático"³³. En atención a la concepción del profesor Heggín, según la cual los fenómenos físicos serían lo mensurable, propio del proceder científico, y los psíquicos lo alcanzable solo intuitivamente, afirma Heidegger:

La diferenciación de lo somático y lo psíquico no es un acto de una determinación científico natural, esto es, no es un medir (*Messen*) de ambos ámbitos.³⁴

Advierte Heidegger que lo somático y lo psíquico son entendidos como dos partes (*Seiten*) distintas de un fenómeno, y señala además el doble sentido de "psicosomático". El individuo sería un sistema complejo en equilibrio entre un entorno (*Umwelt*) exterior que afecta a su cuerpo y un interior psíquico. "Psicosomático" significaría: a) la concepción médica según la cual toda enfermedad debe entenderse como el resultado de una acción conjunta de cuerpo y alma; y b) la concepción según la cual en ciertas enfermedades es predominante el influjo de factores psíquicos.

A ello responde Heidegger:

³² *Sein un Zeit*, edic. cit., p. 190. Se habla allí de condicionamiento fisiológico de la angustia. Téngase en cuenta para ello lo que en el presente trabajo se dirá, más adelante, acerca de las "condiciones" orgánicas de lo psíquico.

³³ Sobre el término "soma", cfr. Z, pp. 116-117.

³⁴ Z, p. 127.

El ser del hombre no se halla en absoluto en tal concepción. Todo se halla transformado en un sistema de procesos, en un estado de equilibrio de tales procesos, que se halla determinado por el entorno (*Umwelt*) y por lo así llamado interior. La relación entre entorno y sistema propio no es pensada.³⁵

3

Ahora, siguiendo ideas de Heidegger que se encuentran algo dispersas y no suficientemente explicitadas en los *Seminarios de Zollikon*, y que pueden encontrarse más desarrolladas en otros textos, se pueden dar algunos pasos más, que harán ver desde su raíz lo dicho aquí. Se tratará de irse adentrando, ahora más radicalmente, en lo propio del hombre, esto es, la “naturaleza” de su aperturidad comprensora, desde la cual cobra sentido lo afirmado sobre el cuerpo humano.³⁶

Heidegger afirma que lo existencial humano —el hombre como *Da-sein*— es lo indeducible, lo primero. Lo existencial sería entonces, como ya se adelantó, aquello que “hace” del cuerpo del hombre un cuerpo humano. Esto deberá ser explicitado.

Según todo lo visto, para Heidegger la apertura-pertenencia del *Da-sein* al mundo es humano-corpórea; y esa apertura acontece, en primer lugar, en una comprensión del ser (*Verstehen des Seins* o *Seinsverständnis*). La comprensión de ser —la “comprensión extrema”, no *leiblich* (se verá) de la que se hablara anteriormente— acontece como un primero y determinante darse del ser al hombre; y esto mismo constituye para Heidegger una experiencia.

³⁵ Z, p. 247.

³⁶ Afirma Heidegger: “Aquí cesa toda posibilidad de comparación, porque el ser-en-el-mundo, que es como el hombre existe, es de naturaleza única (*von einzigartiger Natur ist*), que no puede ser derivado de ninguna otra cosa”. (Z, p. 295). Y M. Boss agrega, con el consentimiento de Heidegger: “Para la medicina psicosomática se ganaría mucho si los médicos aprendieran a hacerse cargo de la experiencia de que también todo lo humano-corpóreo (*alles Leibliche*), hasta la última fibra nerviosa, resulta de aquello único (*jenem Einzigartigen*), no deducible de nada, se forma a partir de ello y permanece contenido en ello, precisamente aquello que se debe llamar la determinación esencial humana del *Da-sein* humano”. (Z, p. 296).

Pero por otra parte, cabe anotar que para Heidegger el *Sein*, que es finalmente el mundo del *Dasein* en sentido estricto³⁷—dador de sentido último unificante, cualidad radical de cualquier mundo más o menos amplio—, se da, *en su Seinsgeschichte*, según diferentes sentidos: como objetividad —“es” significa ser objeto— o, más originariamente, como lo inobjetivo, como lo sí mismo diferente de todo ente que hace que el ente se manifieste en la comprensión como lo no objetivable que nos sobreviene, esto es, como lo que *nos* es.

Corresponde avanzar en las cuestiones señaladas, para ensayar una explicitación, atendiendo a los elementos que aporta el pensamiento de Heidegger. En lo que sigue se irán dando distintas formulaciones—cada una de ellas en mayor o menor medida apropiada, convincente—, orientadas a precisarse mutuamente para alcanzar una máxima aproximación posible al centro del pensamiento de Heidegger.

a) En su acontecer más originario el ser *se da* como lo siempre dado y como diferente de todo ente, esto es, el ser *se da* como no-ente (nada) en su “mismidad” inobjetivable, y a la vez, como ser de todo ente, incluido el hombre. Se da como “él mismo”, y así como lo que se descubre y se sustrae a la vez: lo incategorizable, incontorneable, inobjetivable; y, como del ente que es el hombre, *afecta* a éste en su comprensión (*Befindlichkeit-Verstehen*), y de tal modo que toma posesión de él y lo “conduce”. Así, el hombre, en su constitutivo pensar y desde allí, es, todo él, *del ser*, como empleado por él, como su pastor (*Ek-sistenz*). Y esto último es lo más originario de todo acontecer. El mundo del hombre, su horizonte supremo es entonces el ser; así es como, muy precisamente, el mundo al que se halla referido el hombre es definitivamente más que suma de entes.

Por otra parte, el ser, según un sentido suyo dado (la objetividad), permite el manifestarse de los entes como objetos, eventualmente compuestos como partes objetivas. Así aparecen, para las ciencias, los cuerpos mensurables; y allí, el cuerpo orgánico del hombre. Y en todo caso, si vale lo dicho anteriormente acerca de la manifestación más

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, (edic. bilingüe, alemán-francés), París, Aubier, Editions Montaigne, 1964, pp. 64, 130.

originaria del ser, habría que pensar que tal cuerpo objetivo, objeto científico, y las cosas objetos serían como derivaciones “abstractas” de lo originario, o quizás más precisamente, y para el caso de lo corpóreo orgánico, ello podría ser entendido —en tal “marco”— como *condición* de lo psíquico. Pero cabe decir que esto así orgánico sería lo menos humano de lo humano.

La diferencia en la manifestación del cuerpo del hombre como cuerpo orgánico-objeto (*Körper*) o cuerpo humano (*Leib*) depende del finalmente inobjetivable, incontorneable no-ente que es “el ser mismo”, que desde su mismidad y su historia (*Seinsgeschichte*) afecta (*Befindlichkeit*), con sus diversos sentidos al hombre, ente corpóreo, en su comprensión (*Verstehen*) de los entes y, allí, de sí mismo.

b) Entonces, según el acontecer más originario, el comprender al hombre llega hasta lo incontorneable del ser —en rigor, el ser se llega al hombre— más allá de todo ente, *en* su comprensión de los entes.³⁸

“Lo más originario” significa ahora: no se daría el hombre como el ente constitutivamente lúcido que es (*Da-sein*), de no darse el acontecimiento primero mutuamente apropiante ser-*Dasein* (*Ereignis*), que hace, en el hombre, precisamente, su lucidez primera, su existencia.³⁹

El ente corpóreo que es el hombre ha de ser algo especialísimo, misterioso, en cuanto tal ser hombre es radicalmente, constitutivamente “primero” “definido” en su “naturaleza” por su aperturidad como comprensión de ser... de los entes.

Más precisamente dicho. La más propia naturaleza del hombre es su comprensión del ser (diferente) de los entes en su originariedad; en tal manifestación originaria el ser no es objeto ni hace que los entes sean, manifestándose como objetos. Tal comprensión originaria de ser —no objetividad— hace ser-manifestarse el ente que es el hombre como cuerpo como no objeto: este cuerpo no es objeto (*Körper*) sino *Leib*.

³⁸ Sobre este “llegar de la comprensión al ser”, o mejor, “provenir” ella del ser, cfr. Z, pp. 117, 197, 234, 244, 245, 248, 258, 277. Esta cuestión atraviesa toda la *Carta sobre el humanismo*.

³⁹ “Si al *Da-sein* no le fuera enviado ser (*Wenn dem Da-sein nicht Sein geschickt würde*) no habría comprensión de ser”. (Z, p. 277).

“El fenómeno *ser* es la condición de posibilidad para la manifestación de lo óntico, del ente como ente”. (Z, p. 234).

Desde la manifestación originaria del ser en la comprensión —acontecer uno— que es lo definitorio del hombre, acontece la manifestación y la comprensión del ente que es el hombre como cuerpo, como cuerpo que es *Leib*.

Estar siendo como hombre es estar siendo como manifestación del ser en la comprensión, como *Seinsverständnis*: aquí, ser como no objetividad, diferente de los entes; y ello es a la vez la manifestación, el estar siendo los entes para la comprensión como lo que *nos* son; así, el hombre como cuerpo es un estar siendo como un cuerpo que *le* es, en el estar siéndole las cosas y los otros *Dasein*: *Leib*.

c) Ahora bien —y se trata de una cuestión en parte diferente—, siendo, manifestándose el cuerpo del hombre como *Leib* —siéndole así al hombre—, ¿se puede afirmar que la comprensión de ser acontece humano-corpóreamente (*leiblich*)? Sutilmente Heidegger sostiene que en tal comprensión se halla “comprometido” o “participa” el cuerpo humano (*beteiligt* es el término que utiliza Heidegger), y sin que tal acontecer humano-corpóreo sea condición del existir (= “relación” al mundo-ser)⁴⁰. Pero también afirma que la comprensión de ser se halla más allá de lo accesible a los sentidos.

Algunos textos de Heidegger sobre esta decisiva cuestión:

El acontecer humano-corpóreo (das Leiben) pertenece como tal al ser-en-el-mundo. Pero el ser-en-el-mundo no se agota en el acontecer humano-corpóreo. Por ejemplo, pertenece al (zum) ser-en-el-mundo también la comprensión de ser, el comprender que yo me hallo en el claro (Lichtung) del ser, y la comprensión cada vez de cómo el ser se halla determinado en la comprensión. Esta delimitación es el horizonte de la comprensión de ser. Aquí no se da ningún acontecer humano-corpóreo (kein Leiben) [...]. El acontecer humano-corpóreo se halla

⁴⁰ “Todo existir, nuestro comportarnos es necesariamente humano-corpóreo (*leiblich*), pero no sólo. Es en sí mismo humano-corpóreo. Solo se debe antes determinar el existir como relación al mundo (*Weltbezug*). El hablar de lo humano-corpóreo (*vom Leiblichen*) como condición (*Bedingung*) no es una interpretación fenomenológica, sino más bien un hablar desde afuera. Cuando hablo de condición, objetivizo ambos, lo humano-corpóreo y el existir. Cuando hablo de condición ya estoy afuera, caído fuera propiamente del existir.” (Z, p. 258). Véanse también Z, pp. 244 y 248.

en todas partes en donde la sensibilidad participa (*beteiligt ist*), pero allí está siempre ya la primaria comprensión de ser.⁴¹

Cuando se dice, también en el caso de la comprensión de ser, que el acontecer corpóreo-humano (*das Leiben*) está allí, y cuando con ello se entiende que también en el comprender de algo así participan procesos fisiológicos en el cerebro, entonces, en lugar de cuerpo humano (*Leib*) se está poniendo cuerpo (*Körper*). No tenemos ninguna posibilidad de conocer cómo acontece corpóreo-humanamente el cerebro en el pensar (*wie das Gehirn beim Denken leibt*). Lo que vemos en un EEG no tiene nada que ver con el acontecer humano-corpóreo; solo tiene que ver con que el cuerpo humano (*Leib*) también puede ser pensado como cuerpo (*Körper*) y éste ser pensado químico-fisiológicamente. Solo puedo decir *que* en el acontecer humano-corpóreo (*am Leiben*) también participa el cerebro, pero no *cómo*. La ciencia natural no puede por principio (*grundsätzlich*) aprehender el cómo del acontecer corpóreo-humano (*des Leibens*). Que no se pueda decir cómo el cerebro participa en el pensar es un abismo sin fondo (*Abgrund*).⁴²

El ser-en-el-mundo como tal es un acontecer humano-corpóreo (*ein Leiben*), pero no *solo* un acontecer humano-corpóreo. No se da, como Kant suponía, una afección sensible, a la que luego debería agregarse el entendimiento con un concepto. El cuerpo humano (*der Leib*) no fue allí visto en absoluto, solo fue visto un fragmento del mismo como sensibilidad. El cuerpo humano pertenece al (*zum*) ser-en-el-mundo, el cual es primariamente comprensión de ser. Ésta no se agrega al acontecer humano-corpóreo. En la experiencia de lo que se hace presente (*des Anwesenden*) siempre se halla participando allí un acontecer humano-corpóreo (*ist immer ein Leiben mitbeteiligt*). El hacerse presente mismo (*das Anwesen selbst*), por el contrario, no es un acontecer humano-corpóreo (*kein Leiben*). En el percibir aquello fijo que se halla enfrente y a lo que nos referimos (*beim Vernehmen von Anwesendem als still vor sich hin Angesprochenes*) también participa un acontecer humano-corpóreo.⁴³

Todo existir, nuestro comportarnos (*Verhalten*) es necesariamente humano-corpóreo, pero no sólo. Es en sí mismo humano-corpóreo. Solo que antes se debe determinar el existir como relación al mundo

⁴¹ Z, pp. 244-245.

⁴² Z, p. 245.

⁴³ Z, p. 248.

(*Weltbezug*). El hablar de lo humano-corpóreo como condición no es una interpretación fenomenológica, sino que allí, antes bien, se está hablando desde afuera. Cuando hablo de condición objetivizo lo humano-corpóreo y el existir. Cuando hablo de condición, ya estoy afuera, fuera del propio existir.⁴⁴

Así se puede advertir lo más propio y originario de la apertura o de lo existencial del hombre como lo que da lugar a su cuerpo humano, su cuerpo de hombre, su humanidad corpórea; y por lo mismo se puede comprender, como se vio, que aunque el cuerpo humano se halle siempre presente, haya *con él* algo más que él, a saber, la comprensión de ser, y que se pueda decir que el mismo cuerpo humano (*Leib*) se halla, con y en la *Seinsverständnis*, abierto, referido al mundo y sus entes. El cuerpo humano (*Leib*), que es un ente, viene siendo desde siempre antecedido y superado, en esa su “naturaleza” humano-corpórea, en la comprensión del ser —ella de suyo “más que” material o inmaterial, y más precisamente aún, más que solo *leiblich*—, aunque él quede siempre allí participando (*beteiligt*), de un modo que no puede precisarse. Sobre esto se volverá.

Es entonces finalmente lo especialísimo de la *Seinsverständnis* lo que, al posibilitar toda comprensión humano-corpórea (*leiblich*), da a ésta su también carácter especialísimo, que se señalara anteriormente.

El ser (nada), con su sentido de no-objetividad, afecta al hombre en su comprensión; a) esa misteriosa nada⁴⁵, afectando a su comprensión, la hace a ella misma diferente, pero precisamente como un diferente del que, según Heidegger, participa el *Leib*: participación por su parte misteriosa, desde el misterio del ser-que-afecta. Por su parte, b) la objetivación óptica científica —dada desde un cierto sentido del ser: objetividad— que permite percibir un *Körper*, puede o bien hablar —es un cierto núcleo de la cuestión— de “condiciones físicas de lo psíquico” —con lo cual, con todo, se mantiene un cierto dualismo—, o bien puede c) prescindir de tal conceptualización y lenguaje y así empobrecer (en su *verdad*) el conocimiento de la corporeidad humana, hasta poder falsearla

⁴⁴ Z, p. 258.

⁴⁵ ¿Cuál es su naturaleza? Solo dice Heidegger “el ser es él mismo” (*Es ist es selbst*): M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, edic. cit., p. 76.

como humana, y con ello puede, a la vez, eventualmente, desnaturalizar, en un reduccionismo radical, lo que se siga llamando “lo psíquico”.

La referencia a Kant parece indicar que la misma sensibilidad del cuerpo humano es más que “pura” sensibilidad (*Sinnlichkeit*), esto es, precisamente, que no puede ser entendida sin la comprensión de ser. Cuestión esta que ya ha sido rozada a propósito de la dificultad de Haar anotada anteriormente.

Es importante notar además que, aún en los actos de la sensibilidad, no se trata para Heidegger solo del cuerpo humano —¡como cuerpo humano!—, sino del “yo”. Ello estaría indicando que el yo se halla constituido por algo que excede al cuerpo humano; cuyos actos de sensibilidad, por lo demás, ya, por ser de tal cuerpo son más que orgánicos. Según lo anteriormente dicho parece que se debe pensar que ese exceso constituyente del yo proviene de la comprensión de ser.⁴⁶

d) Así entonces, radicalmente, la comprensión de ser en su sentido originario, esto es, el mutuo haberse de comprensión y ser —la apertura en su “lugar” radical— es lo que hace que el cuerpo humano se manifieste-sea cuerpo humano y que en él como cuerpo humano se den los actos de la sensibilidad; y a la vez, aquella comprensión que excede lo corpóreo humano como tal, sería la que constituiría el yo, real “responsable” de los actos de la sensibilidad.

A partir de lo ahora visto, algunas precisiones sobre puntos ya tenidos en cuenta. ¿Habrá que decir que hay un momento no material, esto es, no corpóreo-orgánico, “espiritual” en el hombre? Corresponde decir, más bien, que hay un momento no corpóreo-humano (*leiblich*), que es la comprensión de ser, en el que, con todo, como se dijo, se halla comprometido —la cuestión es, es necesario decirlo, ¿cómo?— el cuerpo humano. Y ese momento no es “espiritual” pues lo tal espiritual es entendido tradicionalmente, precisamente como no corpóreo orgánico. Aquí se trata de un algo no corpóreo-humano que depende del ser como lo sí mismo determinante, ser que se

⁴⁶ “El cuerpo humano (*der Leib*) participa (*ist beteiligt*) en el oír y ver. ¿Pero ve el cuerpo humano? No, yo veo. Pero a este ver pertenecen mis ojos, y así mi cuerpo humano. Pero no ve el ojo, sino *mi* ojo —yo veo a través (*durch* [con]) de *mis* ojos. El cuerpo humano nunca ve un reloj, pero, con todo, él está allí”. (Z, p. 114).

da más allá y “antes” de todo lo óntico material o inmaterial. Sobre esta cuestión se volverá más adelante.

¿Habrá que decir que el *Leib* es un *Körper* atravesado, penetrado, determinado por la manifestación del ser a la comprensión de hombre? No sería exacto si con ello se entendiera el cuerpo orgánico como un en sí objetivo solo “luego” determinado por lo que, según se dijo, es “más que” u “otro que” lo espiritual (la comprensión del ser): ambos aparecerían así como objetos en conjunción. En rigor, lo originario es el *Leib* mismo sí comprometido en lo que es más que él. Por su parte, el *Körper* es, como también se dijo, una abstracción —objeto de las ciencias— y, así, lo menos humano de lo humano.

e) Cabe avanzar una posible respuesta al “cómo” del compromiso del *Leib* en la comprensión del ser, ésta de suyo no humano-corpórea. ¿Se podría decir que el hombre (*Dasein*) ha de “tener que ver” todo él —en todas sus comprensiones de los entes y en su sensibilidad— con la “naturaleza” de aquello que “en primer lugar” lo afecta —el ser— o, dicho de otro modo, que aquello que lo afecta así no podría afectarlo si el hombre en su “naturaleza” no fuera ya “cercano” a él? Parece más bien que habría que decir —y con esto se vuelve sintéticamente a lo ya dicho— que el hombre, todo él, y el ser pueden “encontrarse” no en un encuentro posterior a ellos mismos, en la afectación —acontecer a una—⁴⁷, porque provienen ambos de algo otro (*Ereignis*) que los apropia, “asemejándolos” el uno al otro, y que es así el unificante-reunidor-cualificante de todo, del mismo hombre que es lo que importa para la presente reflexión.

Todas las exigencias impuestas al pensamiento y al lenguaje por el pensar heideggeriano —aquí en particular afectando a la reflexión sobre el cuerpo humano— provienen, en última instancia, del paso del pensamiento —en rigor del ser en la historia de sus sentidos (*Seinsgeschichte*)— hacia lo que se muestra como más originario que el ser-objeto, con todas sus secuelas. Así por ejemplo, la distinción material-no material (y también psíquico-espiritual) responde, para Heidegger, a una manifestación derivada, no originaria del ser. De

⁴⁷ Cfr. textos de nota 37.

allí que, en el régimen originario de pensamiento y lenguaje que propone Heidegger, haya que alzarse hasta algo que, desde las categorías tradicionales, aparece como algo brumoso. Pero lo que se manifiesta “brumoso” es en rigor lo misterioso del hombre-y-del-ser, para lo cual faltan aún las palabras propias. A falta de ellas resulta necesario forzar los términos tradicionales, lo cual es resultado de la torsión que sufre el pensamiento tradicional en una nueva manifestación epocal del ser.

Lo dicho parece ser suficiente en el marco del tema de este trabajo, sin que sea necesario entonces, por ahora, dar un paso más, esto es, hacia la donación de ser y pensamiento (*Ereignis*, pero precisamente como “*Es gibt Sein*”). Ello llevaría más lejos. O más cerca; y esto significa más cerca de lo más propio nuestro como hombres.

4

f) Corresponde insistir ahora en algunas aproximaciones a una visión más abarcadora de todo lo dicho, aún con el riesgo de reiteraciones, al menos parciales.

El *Dasein* humano-corpóreo esta constituido y abarcado *en su misma corporeidad humana (Leiblichkeit)* por un exceso de la misma —y a fortiori de la corporeidad orgánica—, exceso que no debe ser entendido como un acontecer no material, espiritual, sino como la dependencia comprensora respecto del mundo-ser sí mismo (genitivo subjetivo y objetivo).

Se trata de un acontecimiento que se halla “antes” —y por eso distinto— del discernimiento de cualquier acontecer como material o no material, y que hace que el hombre, que en la concepción tradicional aparece como material y no material (lo último como lo psíquico y espiritual), sea, en rigor, “otra cosa”: el hombre como apertura corpórea-humana, esto es, *Da-sein*.

Todo ente en cuanto “alcanzado” por el ser —y diferente del ser— ha de “tener que ver con”, ha de “estar a la altura de” su misterio, y así cualquier ente es “en verdad” —expresión a precisar luego— más que meramente un ente objetivo, material, sensible-inteligible, y queda entrañado finalmen-

te en lo inaferrable, sin confundirse con el ser.⁴⁸ Y el ser “transita” hacia el ente que es el hombre “haciendo” de éste un existente, esto es, un ente abierto extáticamente a él en su comprensión. En el hombre aquel “tener que ver con”, “estar a la altura de” tiene, se podría decir, “grados” histórico epocales: aquel ser que se da a la comprensión y posibilita así toda comprensión de los entes, alcanza a la vez al hombre, “haciendo” *Leib*, “haciendo” *Körper*, esto es, develando, según sus sentidos como ser, el objetivo *Körper* y el inobjetivable *Leib*, esto es, permitiendo que se hagan presentes respectivamente al *conocer* y *comprender* humanos. En ambos —*Körper* y *Leib*—, el ser, dándose *así*, se daría su “lugar” de diversa presencia-manifestación variada, precisamente delante de lo óntico (el ser es ser del ente); y así el ser develaría al hombre; y llegaría, con el *Körper*, a lo abstracto y menos humano del hombre.

El hombre se halla originariamente —con los otros *Dasein*— comprendiendo y comprendiéndose realizadoramente *leiblich* cabe las cosas; éstas por su parte, más que solo entes objetivamente materiales-sensibles-inteligibles; ellas *nos* son “antes” lo significativo (*das Bedeutende*) en el despliegue de nuestra comprensora-realizadora existencia.

El hombre es así, desde el misterio del ser, “en verdad”, *todo él*, más que lo que es⁴⁹, y es este *más* lo que debe ser comprendido. Por su originario ser alcanzado por el ser mismo como lo más originario, lo inaferrable, el hombre mismo, ente corpóreo es, así, como tal, inaferrable, y solo aferrable en lo menos humano suyo.

“Hay”, “se da” en el hombre, en su radical comprensión originaria del ser, que lo hace ser tal, algo más que *Körper* y *Leib*, *con Körper* y *Leib*; pero se trata de algo que se diferencia de estos dos y que a la vez les permite a ellos ser-manifestarse (alternativamente) según lo suyo.

El ser-diferente no es la mera nada o el mero no-ente, no es la mera negación: “es” “él mismo”. Así, el hombre “afectado” por el ser (el ser comprendido, *Seinsverständnis*) que lo constituye en lo suyo propio “en verdad” como hombre, no es él mismo tampoco estrictamente, por la

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, (12. Auflage), Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 56-57.

⁴⁹ Cfr. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, edic. cit., p. 108.

raíz que lo hace ser lo que es, ni material ni no material (o psíquico/espiritual) —antes se dijo esto mismo hablando del ente en general (aunque el hombre, por su comprensión, no es un ente entre los entes)—; tampoco es lo material y lo inmaterial en conjunción. El hombre es también, a su modo (no es el ser) todo él “él mismo”, incomparable, solo “visible”, en su misterio, a los ojos de una comprensión totalmente otra, esto es, capaz de ubicarse ella, como el hombre mismo, más allá de lo material y lo no material, más allá —o mejor “antes”— de una mera sensibilidad y de un conocimiento intelectual filosófico o científico, atenido éste a lo corpóreo mensurable. El carácter más que material y más que no material —y más que espiritual— del ser ha de alcanzar en cierto modo al ente que es el hombre —como *Seinsverständnis/ Ek-sistenz*— y en la comprensión que haya de tenerse del mismo.

Lo inasible del ser se transmite a todo. Esa inasibilidad es, en el hombre, desde la manifestación *diversa* del ser, la “continuidad” de cuerpo orgánico, cuerpo humano y comprensión de ser. Es desde y *en* la comprensión de ser —esta misma no *leiblich*—, que es “nuestra naturaleza”, que por ejemplo, acontece *leiblich* el ver. Por eso “no vemos porque tenemos ojos sino que podemos tener ojos porque por nuestra naturaleza fundamental somos seres videntes”. Esta expresión de Heidegger no diría, como parece entender Haar,⁵⁰ que la “pura” facultad de ver precedería a los órganos que la constituyen. La frase de Heidegger no habla —al menos en el texto aquí citado y según todo lo expuesto hasta aquí— de una preexistencia de una facultad de ver respecto de sus órganos; ella solo afirma que *en* la percepción sensible —dada inescindiblemente *leiblich*, con la comprensión de ser— la comprensión de ser se halla presente, y presente como lo que la hace originariamente posible; es así como la comprensión de ser, “conteniendo” la percepción *leiblich* sensible, es precedente “por naturaleza”, no en una existencia fáctica anterior. Y aún dice Heidegger, como ya se vio, “Todo lo que llamamos nuestra corporeidad humana (*Leiblichkeit*), hasta la última fibra muscular y hasta las más oculta molécula hormonal, pertenece

⁵⁰ Cfr. nota 22.

esencialmente al existir (*gehört wesensmässig in das Existieren hinein*).⁵¹ Y el existir es, en su raíz, la comprensión de mundo-ser.

Desde la inasibilidad del ser mismo se debe entender entonces que la significación radical de los términos *Da*, *Sein*, *Existenz* (*Ek-sistenz*), *Offensein*, *Offenständigkeit*, *In-der-Welt-sein* supera toda oposición óptica material-inmaterial; y a la vez, lo por ellos significado se da en, y al mismo tiempo hace posible el ser-manifestarse de lo humano-corpóreo con su espacialidad propia. Todo en el hombre es procuración para sí del ser —compresión del ser—, donde el ser tiene su *Da*.

La apertura al mundo, que es radicalmente *al ser y del ser* intangible, inobjetivable, que permite que todo se presente y que, presente en el cuerpo humano, da a tal cuerpo su apertura a los entes, es la que hace, además, que, en tal apertura, la espacialidad del cuerpo humano y de los entes que le salen al encuentro no sea originariamente, “en verdad”, la mera objetiva extensión geométrica mensurable.⁵²

g) Otra formulación. El *Leib* se halla incluído de algún modo en la comprensión de ser de los entes —sin constituirla sin más—, en el comprender y en lo óptico comprendido; precisamente, según esto último es que es un cuerpo vivido (*Leib*).

El *Körper* es la no verdad respecto de la verdad del *Leib*. Precisamente desde aquí se instala la cuestión “no verdadera” de la relación entre lo orgánico y lo psíquico y se instala el hablar de lo primero como condición de lo segundo.

La enfermedad, precisamente como *humana*, lo es del *Leib*, esto es, no es ni física ni psíquica; es *leiblich*, del hombre, y su presencia, por cierto, es un misterio.

Por eso puede decir Heidegger, a propósito por ejemplo del retener algo en la memoria, “[...] que allí, en cuanto el hombre acontece humano-corpóreamente, algo sucede en el cerebro, que es comprobable en lo humano-corpóreo-y-mensurable (*im Leibkörper*), no se puede negar”.⁵³ *Leibkörper* puede entenderse en este texto como la expresión

⁵¹ Z, p. 293.

⁵² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, edic. cit., parág. 22, 23, 24. Cfr. además Z, pp. 18-20, 39-40, 105, 109, 110-115, 188, 283.

⁵³ Z, p. 251, y habla Heidegger de “*die Leib-körperhaften Bedingungen*” (Z, p. 251).

“de compromiso” entre verdad y no verdad del cuerpo. Se trata de dos visiones de diferente originariedad, en las que aparece la “no verdad” (*Körper*) y la “verdad” (*Leib*) del cuerpo.⁵⁴

La intervención “no verdadera”, objetiva de sustancias físico-químicas, o acciones violentas (o no) físicas desde el “exterior” en el *Körper* (no verdad), todo ello es *en verdad* un suceso todo él verdadero y verdaderamente *leiblich*. Y en el caso específico de los psicofármacos puede entenderse ello como un operar sobre las “condiciones” físicas de lo psíquico. Pero esas condiciones son en realidad, según se dijo, la no verdad de lo humano *leiblich*, según una visión “no verdadera” de lo humano.

Toda lesión física –aún parcial, menor– es “antes”, “en verdad” *leiblich*, y esto significa una impedimento, una negatividad –una “lesión”, una deficiencia– en la línea del cumplimiento –aún acotado, parcial– de un proyecto (*Existenz*) que finalmente, radicalmente, viene guiado por el ser (*Seinsverständnis*) como no-objetividad.

h) Originariamente nada es en el hombre simplemente material-corpóreo; nada es en el hombre simplemente *leiblich* –hay la *Seinsverständnis*–; nada es en el hombre simplemente psíquico o espiritual. Todo el hombre es una “difusión” de la misteriosa naturaleza de la comprensión del ser o del ser comprendido; y ello supera –es antes de– toda mera materialidad, psiquismo inmaterial, inmaterialidad espiritual, como se piensa desde la metafísica.

Se puede ahora analizar con detenimiento un texto citado:

Cuando se dice, también en el caso de la comprensión de ser, que el acontecer corpóreo-humano (*das Leiben*) está allí, y cuando con ello se entiende que también en el comprender de algo así participan procesos fisiológicos en el cerebro, entonces, en lugar de cuerpo humano (*Leib*)

⁵⁴ Sobre verdad y no verdad cfr. *Sein und Zeit*, edic. cit., p. 222. La verdad del hombre –y así su *Leib*– y de las cosas no se da en rigor para Heidegger, sin el paso por la angustia ante la muerte y la explicitación filosófico-existencial, desde allí, del ser para la muerte –y la *Eigentlichkeit*–. Por ello, una visión abarcadora definitiva de lo aquí expuesto sobre el cuerpo humano debería incluir la consideración de la muerte del hombre como el horizonte de intencionalidad que muestra la posibilidad radical que es la imposibilidad de toda posibilidad (cfr. *Sein und Zeit*, edic. cit., p. 262) y no mero cese del cuerpo con vida biológica.

se está poniendo cuerpo (*Körper*). No tenemos ninguna posibilidad de conocer cómo acontece corpóreo-humanamente el cerebro en el pensar (*wie das Gehirn beim Denken leibt*). Lo que vemos en un EEG no tiene nada que ver con el acontecer humano-corpóreo; solo tiene que ver con que el cuerpo humano (*Leib*) también puede ser pensado como cuerpo (*Körper*) y éste ser pensado químico-fisiológicamente. Solo puedo decir *que* en el acontecer humano-corpóreo (*am Leiben*) también participa el cerebro, pero no *cómo*. La ciencia natural no puede por principio (*grundsätzlich*) aprehender el cómo del acontecer corpóreo-humano (*des Leibens*). Que no se pueda decir cómo el cerebro participa en el pensar es un abismo sin fondo (*Abgrund*).⁵⁵

En primer lugar, cuando Heidegger dice que “no tenemos ninguna posibilidad de conocer cómo el cerebro acontece corpóreo-humanamente en el pensar”, se debe entender, conforme con lo que antecede en el texto, que allí “cerebro” significa lo fisiológico; por lo tanto, se ha de entender: no tenemos posibilidad de conocer cómo lo fisiológico acontece corpóreo-humanamente en el pensar. También debe entenderse, en lo que sigue en el texto, que lo fisiológico (el cerebro) participa—sin que sepamos cómo— en el acontecer corpóreo-humano del pensar. Así es como es un abismo sin fondo (*Abgrund*) la participación de lo fisiológico (del cerebro) en el pensar. Pero dice allí Heidegger que el *Leib* también puede *ser pensado* como *Körper*, y éste químico-físicamente.

j) Para recoger aún un importante punto ya afirmado por Heidegger. La comprensión de ser no es corpóreo-humana (*leiblich*), oportunamente se ha hablado aquí de su misteriosa naturaleza que la hace algo singularmente diferente. ¿Habría que pensar en una “verdadera” diferencia frente a —y composición con— lo corpóreo-humano (*leiblich*) como diferencia totalmente diversa respecto de la diferencia-composición “cuerpo-alma” (psiquismo)/espíritu [no material] del régimen “no verdadero” de ser-manifestación y conocimiento?

⁵⁵ Z, p. 245; se puede leer también: “Por cierto lo humano-corpóreo del Da-sein (*das Leibliche*) permite que se lo vea, durante el tiempo de su vida, como un objeto material sin vida, como una especie de compleja máquina. Para un observador de este tipo entonces ha desaparecido para siempre de su mirada lo esencial de lo humano-corpóreo (*des Leiblichen*)”. (Z, p. 293).

Entonces, el abismo o lo abismal en cuestión es el abismo que hay entre dos manifestaciones del ser y de los entes (en la *Seinsgeschichte*), según se explicara anteriormente: objetividad y no objetividad o, esto último, el ser-nos, manifestarse-nos de lo que es.

Respecto de lo dicho en el punto i) debería quizás hacerse entonces una distinción entre *Denken* (pensar) y *Seinsverständnis* (comprensión de ser). *Pensar* designaría todo comprender en general, en cuanto allí se trata del comprender ser y entes a una, tal es el acontecer del comprender “cotidiano”. Comprensión de ser designaría el especialísimo haberse uno a otro (en [¿por?] el *Ereignis*) de ser y hombre precisivamente tomado.

Entonces el ser, o la comprensión de ser —que no es *leiblich*—, teniendo en sí entrañada la comprensión de los entes (*Austrag*) —y eso es en general el *pensar*— y desbordándolos en su tránsito hacia ellos, tiene en sí entrañada, abarca, la *Leiblichkeit* que se da en el *pensar*.

Un texto final:

BOSS: Mucho se ganaría para la medicina psicosomática, si los médicos aprendieran a desarrollar la experiencia de que todo lo humano-corpóreo hasta la última fibra nerviosa resulta de aquello único, no deducible de nada, a partir de lo cual se forma y permanece allí contenido, aquello que debe nombrarse como la determinación esencial del *Da-sein* humano. Y ello es el todo de las posibilidades de comprensión y de comportamiento no materiales, no meramente energéticas abiertas al mundo, que constituyen en su fundamento a un *Da-sein*.⁵⁶

Así, no se trata ya propiamente en el hombre de fibras musculares o moléculas⁵⁷ —como también quedó dicho—, sino de una comprensión proyectiva hacia ser y entes de realización propia (*Existenz*) en cuyo seno se halla lo corpóreo (*Körper*), corpóreo que así “desaparece” como *Körper*

⁵⁶ Z, p. 296.

“Lo decisivo en nuestro contexto sigue siendo dirigir nuestra mirada en el inmediato surgir de todo lo humano corpóreo nuestro así llamado material (*von allem unserem sogenannten materiellen Leiblichen*) a partir de las posibilidades de aprehensión y de comportamiento en sí mismas no materialmente perceptibles, en las que consiste esencialmente nuestro *Da-sein*. Esta mirada permite concebir fácilmente, cómo inmediata e ilimitadamente todo lo humanamente corpóreo (*alles Leibliche*) pertenece al Existir y es de su modo de ser y así permanece.” (Z, p. 296)

⁵⁷ Cfr. cita de nota 16.

para ser *Leib*. Un *Körper* así intencionado no es ya un *Körper* sino un *Leib*; un *Körper* que “desaparece” para ser apertura, intención de realización: se trata de una intencionalidad corpórea, y esto se llama cuerpo humano, *Leib*. Precisamente, un texto ya citado decía que lo humano-corpóreo (*die Leiblichkeit*) del hombre pertenecía a, encontrándose hacia dentro del existir (*gehört wesensmäßig in das Existieren hinein*), esto es, se halla abarcado por el existir y así toma del existir su carácter de *leiblich*. Y el existir es finalmente, radicalmente, la comprensión de ser, esto es, el a una de ser y hombre.

*

k) Finalmente, una síntesis abarcadora última, desde la perspectiva del horizonte de mayor amplitud del pensamiento de Heidegger:

K.1. Según Heidegger, es la diversa donación-compresión de ser la que hace que se manifieste-sea el cuerpo del hombre como *Körper* o como *Leib*.

K.2. Siempre el hombre se halla abierto al *Welt*, que es finalmente el ser.

K.3. Si ese ser “actúa” según su sentido de ser = objetividad

- no es advertido en su originariedad como diferente-sí mismo;
- los entes son-se manifiestan como objetos
 - ⇒ materiales-sensibles-inteligibles
 - ⇒ y objetos de un *conocimiento* sensible e intelectual,
 - ⇒ y el hombre entonces como substancia-sujeto ocasionalmente receptor de objetos;
 - ⇒ y allí aparece el cuerpo del hombre como objeto material, esto es, como *Körper*, “mensurable”, objeto de las ciencias;
 - ⇒ y aparece el psiquismo/espíritu (conciencia) como objeto no material en composición con lo anterior;
 - ⇒ y la misma comprensión de ser aparece como no material/espiritual.

K.4. Si el ser “actúa” según su sentido como desde-sí-al-hombre (= no objetividad)

- los entes son-aparecen como lo que *nos* es (= desde-sí-al-hombre),
- con una constitución “anterior” a “material-sensible-inteligible”
- y como lo que *nos* es en la *comprensión-realización* de sí;
- ser-ente-hombre son un único acontecimiento;
- el hombre ya no es substancia-sujeto ocasionalmente receptor de objetos;
- allí el hombre es-se manifiesta (*nos* manifestamos a nosotros mismos = *nos* somos integralmente) como *Leib*,
- que es como tal ya siempre abierto-comprendiendo ser-entes, “antes” de toda separación conocimiento sensible-conocimiento intelectual: es *leibliches Verstehen*;
- y la misma comprensión de ser es-aparece como *no leiblich* (aunque incluyendo en sí la *Leiblichkeit*),
- en una diferencia totalmente diversa de la diferencia cuerpo orgánico-psiquismo espiritual,
- misteriosa, totalmente diversa, como misterioso, totalmente diverso, otro que ente es el ser mismo y su misteriosa, abismal diferencia misma respecto del ente: lo definitorio del hombre se halla “a la altura” del ser mismo y su diferencia.

K.5. Lo primero (3) es “metafísico”, lo segundo (4) es anterior y más originario.

K.6. La visión primera (*Körper* y psiquismo como objetos) proviene, como se acaba de decir, de la manifestación del ser como objetividad; pero esa comprensión (en las ciencias y aún en la interpretación del hombre común, tal es el ocultamiento de lo originario) no supone haber elaborado antes una metafísica. Ésta es la tematización y elaboración explícita –históricamente

anterior, y que puede ser desconocida por las ciencias— del ser y del ente como objetividad.

- K.7. Y al revés, advertir el cuerpo del hombre como *Leib*—con todas las consecuencias señaladas— proviene entonces de la manifestación del ser como no objetividad (= “*Gegen-über*”—de ser y entes-) no supone haber superado y recuperado (*Überwindung-Verwindung*) explícitamente la metafísica en un pensar otro más originario.
- K.8. Se trata de “épocas”—acontecimientos epocales— distintas que *como tales* (ellas y sus consecuencias [6 y 7]) solo pueden ser discernidas por el pensador de la “historia del ser” (*Seinsgeschichte*).
- K.9. En ellas se mueven y viven espontáneamente el científico que *conoce* el *Körper* y el “otro” investigador que *comprende* el *Leib*.
- K.10. De todo lo dicho se sigue que el método (propriadamente el camino)⁵⁸ fenomenológico al modo heideggeriano —y no solo en Heidegger-, esto es, el atenerse a “las cosas mismas” tal como se nos dan en su familiaridad (=no objetividad), resulta, más allá de los autores de un cambio en la *Seinsgeschichte* y la correspondiente comprensión de ser (*Wandel des Seinsverständnisses*⁵⁹), de un *Wurf* del ser, al que co-responde un *Entwurf* del hombre⁶⁰.

FRAGMENTOS COMPLEMENTARIOS

“Hay también cosas que no comprendo cuando las hago objeto de una representación conceptual. Una angustia o un miedo no son

⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *Seminare*, Gesamtausgabe, Band 15, Frankfurt am Main, 1986, p. 399.

⁵⁹ Cfr. Z, p. 153.

⁶⁰ Finalmente cabe preguntarse, contemplando todo el arco del pensamiento de Heidegger: ¿La objetivación del ser (con su sentido de objetividad) y la correspondiente objetividad de los entes depende de la represión de la angustia frente a la muerte (Heidegger I: *Alltäglichkeit, Uneigentlichkeit*, no-verdad)—que engendra todos los miedos— o se debe a la diversa manifestación epocal del ser (Heidegger II: *Seinsgeschichte*)? Probablemente se trate aquí de dos caras de un mismo acontecimiento, si se tienen en cuenta las implicaciones “religiosas” de ambas fases del pensamiento de Heidegger, habría que pensar —ya en la más última radicalidad— en el lugar que el correspondería aquí a los distintos modos (“auténtico” e “inauténtico”) de la relación hombre-“Dios”.

objeto. A lo sumo los puedo hacer tema. Así entonces, corresponde al rigor de una ciencia el que ella sea adecuada a la cosa en sus esbozos y sus métodos. Pero no toda ciencia rigurosa es necesariamente una ciencia exacta. La exactitud es solo una determinada forma del rigor de una ciencia, porque solo se da exactitud allí donde el objeto desde el comienzo es puesto como algo calculable. Cuando hay cosas que por su naturaleza se oponen al cálculo, entonces todo intento de establecer su determinación con el método de una ciencia exacta es no conforme a la cosas.” (Z, p.173)

“Es para un físico una atrocidad que el lenguaje de una ciencia del hombre, como también el de la poesía, deba ser, según su naturaleza, ambiguo. El físico entiende que la univocidad de los conceptos es una exigencia que debe cumplir toda ciencia. Esta pretensión solo tiene justificación cuando se cree en el dogma de que el mundo es totalmente calculable y que el mundo calculable es la verdadera realidad. Esta concepción nos empuja hacia el desarrollo inquietante que hoy se manifiesta, de resultados del cual ya no se fragmenta más quién y cómo es el hombre; antes bien, en lugar de ello, el hombre, desde el comienzo, es representado a partir de la posibilidad de manipulación del mundo.” (Z, pp. 184-185)

“Objeto-ciencia-conceptualización-calculabilidad de valor universal: lo que funda todo esto es la relación al mundo como poner a disposición, exigir. En el calcular del seguirse regular de un estado a otro tiene su juego la causalidad. Porque en la consideración fenomenológica no se calcula de ninguna manera, la causalidad no tiene ningún sentido. El manipular la naturaleza y la actitud operativa hacia ello son solo otros títulos para el mismo estado de cosas que es el poner a disposición la naturaleza.” (Z, p. 262)

“Esto [ser-en-el-mundo] es infinitamente más difícil que el proyecto de la naturaleza de Galileo, porque ahora ya no se trata meramente de la naturaleza no viviente, sino del hombre; y él debe hacerse valer contra la representación antropológica tradicional, que solo se presenta con falta de claridad.” (Z, p. 265)

“El habérselas con (*das Verhalten*), los comportamientos (*dieVerhältnisse*) significan los modos que se copertenecen de la relación al ente en totalidad, lo que en general en cada caso no es propiamente advertido. Lo mismo es la estancia cabe (*der Aufenthalt bei*)... y al mismo tiempo el permitir hacerse presente del ente. Mi *Dasein* es así constituido, en cada caso, en la situación actual. Más no se puede decir sobre ello. No se puede preguntar por mi ‘portador’ (*‘Träger’*) del comportarse, sino que el comportarse se porta a sí mismo. Eso es allí lo extraordinario. El ‘quien’ yo ahora soy, solo se deja decir por esta estancia, y en la estancia se halla siempre al mismo tiempo aquello donde yo estoy (*mich aufhalte*) y con quién y cómo yo me comporto respecto de ello. ‘Volcarse’ a (*Aufgehen*)... no significa ‘disolverse’ (*‘Sich-auflösen’*), como el azúcar se disuelve en el agua, sino ‘ser tomado por algo’ (*‘benommen werden von etwas’*), como por ejemplo cuando se dice: él está totalmente volcado a su asunto. Entonces existe él propiamente como aquél que es, es decir en su tarea.” (Z, p.205)

“El volcarse en la contemplación de la palmera ante nuestra ventana es el permitir hacerse presente de la palmera. El hacerse presente de la palmera, su agitarse con el viento es el volcarse de mi ser-en-el-mundo, de mi habérmelas *con*, en la palmera (*meines Verhaltens in der Palme*).” (Z, p. 206)

“La relación extática (*der ekstatische Bezug*) y esto es el *Dasein* todo del hombre no es representable. En cuanto lo represento, tomo dos objetos y me hallo entonces fuera de la relación extática.” (Z, p. 228)

“‘Mundo’ no [es] el enfrente (*Gegenüber*) respecto del sujeto; [es] más subjetivo que el ‘sujeto’, más objetivo que el objeto. Sujeto y objeto tampoco tomados en conjunto (*umgriffen*), sino validarse (*Walten*) de mundo y *Dasein*, validarse como hacerse presente (*Wesen*) del ‘ser’. Trascendental y fundamentalontológico [investigación]; suena a Kant y al mismo tiempo [es] abismalmente distinto.” (Z, p. 242)

“Lo abierto (*die Offenständigkeit*), que es como el hombre existe, no debe malinterpretarse como el ser objetivamente (*das Vorhandensein*) de una suerte de saco espiritual vacío, dentro del cual ocasionalmente podría caer algo. Más bien el hombre como lo abierto es un estar siendo abierto para el percibir (*das Vernehmen*) del hacerse presente como tal (*von Anwesenheit*) y de lo que se hace presente (*von Anwesendem*), es apertura para la coseidad. Sin tal carácter de lo abierto no podría aparecer ninguna cosa desde sí, ni siquiera esta nueva aquí. La apertura, según la cual existe el hombre, es siempre apertura para el requerimiento (*Anspruch*) [hacia él] de la presencia de algo.” (Z, p. 272)

“El acontecer corpóreo-humano (*das Leiben*) pertenece siempre al (*mit zum*) ser-en-el-mundo. Determina el ser-en-el-mundo, el ser abierto, el tener mundo.” (Z, p. 126)

“Es decisivo esto, a saber, que también en toda experiencia de lo corpóreo-humano en la perspectiva de la analítica del *Dasein*, siempre se ha de partir de la constitución fundamental del existir humano, esto es, del ser-hombre como *Da-sein*, como el existir —en sentido transitivo— de un ámbito de estancia de apertura al mundo (*Welt-Offenständigkeit*); entonces de la estancia de apertura desde el cual, en su luz, las significatividades de lo que le sale al encuentro hablan (*zusprechen*) al hombre. Gracias a tal constitución esencial del hombre se halla el *Da-sein* siempre ya referido a algo que se le desoculta. En su esencial estar referido-advirtiendo a lo que se refiere a él a partir de su apertura al mundo, está el hombre ya bien exigido a corresponder, esto es, a responder, a eso que se refiere a él con su comportamiento, y por cierto de tal manera que él tome en su cuidado eso que le sale al encuentro, lo haga prosperar en lo posible en el despliegue de lo suyo propio.” (Z, p. 292)

“*Boss*: Mucho se habría ganado para la medicina psicosomática, si los médicos aprendieran a desarrollar la experiencia de que todo lo humano-corpóreo, hasta la última fibra nerviosa resulta de

aquello único, no deducible de nada, a partir de lo cual se forma y permanece allí contenido, aquello que debe nombrarse como la determinación esencial del Da-sein humano. Y ello es el todo de las posibilidades de comprensión y de comportamiento no materiales, no meramente energéticas abiertas al mundo, que constituyen en su fundamento a un Da-sein.” (Z, p. 296)

“El fenómeno cuerpo humano como tal se halla del modo más fuerte oculto para los médicos porque ellos se ocupan del cuerpo humano como cuerpo físico (*sie sich midem Leib-Körper beschäftigen*), lo malinterpretan como función corpórea (*körperliche Funktion*). El fenómeno cuerpo humano es totalmente único, irreductible a algo otro, por ejemplo irreductible a mecanismos. Se debe aceptar el fenómeno cuerpo humano como tal, intacto.” (Z, pp. 232-233)

“El *Leib* no es *Körper* y tampoco es una cosa (*Ding*) que es de uso (*Gebrauch*) familiarmente como utensilio (*Zeug*). Sí es esto último una silla, que así tampoco es originariamente un objeto de consideración científica.” (Cfr. Z, p. 293)

“¿Puede decir el físico algo sobre el fenómeno del ver? Él puede establecer que allí están en juego fuentes de luz, pero cuando se ven los perfiles de madera de la ventana no hay nada de eso allí.” (Z, p. 109)

“Lo fisiológico es una objetivación producto de retorsión de algo en el hombre; esta objetivación no puede ya más ser retomada en dirección hacia lo humano. Lo que fisiológicamente es interpretado como proceso químico-físico, en la inmediata relación interhumana (*im unmittelbaren mitmenschlichen Bezug*) aparece fenomenalmente de modo totalmente distinto.” (Z, p. 200)

“El fenómeno recuerdo no se puede aprehender por vía de la ciencia natural, solo las condiciones corpóreo-humanas corpóreas (*die leib-körperhaften Bedingungen*) del despliegue del acto pueden ser establecidas, con lo cual se trata de dos cosas totalmente distintas.” (Z, p. 251)

“Si usted advierte (*wahrnehmen*) algo como algo, por ejemplo esta cosa como vaso, si lo percibe como siendo así, debe serle a usted manifiesto que algo *es*. El hombre tiene entonces algo que decir, porque el decir como hacer-ver es un hacer ver del ente como [un] siendo así y así (*als einem so und so seienden ist*). El hombre se halla entonces en la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser, en el desocultamiento de lo que se hace presente (*des Anwesenden*).” (Z, p. 117)

“Oír y hablar y con ello el lenguaje (*Sprache*) en general es siempre *también* un fenómeno humano-corpóreo. El oír es un corpóreo humanamente estar en el tema (*eins Leibend-beim-Thema-sein*). El oír algo es en sí la relación (*der Bezug*) del cuerpo humano a lo oído. El acontecer humano-corpóreo (*das Leiben*) copertenecen (*gehört mit*) siempre al (*zum*) ser-en-el-mundo. Codetermina (*mit bestimmt*) siempre el ser-en-el-mundo, el estar abierto (*das Offensein*), el tener mundo.” (Z, p. 126)

VI. La cuestión del fundamento: dos pasos del pensar del ser

Se mostrarán dos pasos del pensamiento de Heidegger hacia el fundamento. En esos dos pasos se verá el “avance” de la reflexión desde el ser como “presupuesto” de la comprensión-existencia del *Dasein* —y así como fundamento— hasta el ser como acontecer destinal histórico para el *Dasein*. Desde el *Dasein*, cuya libertad finita le permite hacerse cargo del fundamentar del ser en su trascendencia (del *Dasein*), hasta el ser cuya “propiedad” de fundamento se hace presente en automanifestación destinal para el pensamiento.

Los dos pasos son dos textos de Heidegger: *Vom wesen des Grundes* y *Der Satz vom Grund*,¹ y su consideración ocupará las partes primera y segunda de este escrito. En la comparación de ambos ensayos —parte tercera— se advertirá la discontinuidad en la continuidad del pensar del ser. Allí se podrá notar también el sentido de la distinción —admitida, con precisiones, por el mismo Heidegger— entre un Heidegger I y un Heidegger II.²

¹ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1965' (se citará VWG); *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1978 (se citará SVG). 1928 es el año de origen del primer ensayo; en 1955/56 se ubica el origen del segundo. Este trabajo se circunscribe a los textos señalados; no entran en su consideración las reflexiones particulares sobre el ser y el fundamentar de la metafísica —cuyo “lugar” si señalan los dos ensayos tratados— que Heidegger desarrolla en “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (en *Identität und Differenz*).

² Cf. William J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1963, Prólogo, p. XXIII.

El trabajo expone, en principio, los pasos de la meditación de Heidegger; pero desde la aparición del *juego* en *Der Satz vom Grund* va arriesgando progresivamente un avance más allá de lo dicho explícitamente en los textos de Heidegger, hasta culminar en la propuesta de la parte cuarta.

1

En *De la esencia del fundamento* se hace presente el fundar como el acontecer mismo de la trascendencia del *Dasein*, como constitutivo del ser del *Dasein*. Pero ese fundar es, en rigor, el acontecer a una de un fundar triplemente diversificado.

El fundar del *Dasein* es en primer lugar el erigir (*Stiften*) de mundo como el cómo unitario de la totalidad del ente como proyecto de posibilidades del *Dasein*. Pero el erigir mundo no se da sin el fundar como tomar suelo (*Boden-nehmen*), que es el acontecer de la determinación destinal del *Dasein*, como el hallarse “tomado” afectivamente (*Eingenommenheit*) por los entes, y así singularizado con ellos y desde ellos, en medio de ellos, todo esto, en un encontrarse afectivo básico (*Befindlichkeit*), que en el análisis se muestra como el “estado de arrojado” (*Geworfenheit*) del *Dasein*.

El *Dasein* erige (*Stiftet*) mundo tomando suelo, “haciendo pie”, fundándose en su encontrarse en medio del ente, esto es, en su destino. El proyecto de mundo no es sino aquel que es posible desde tal “suelo”. Si el proyectar mundo, como un hallarse “elevado” por encima de todo ente, es la libertad básica (trascendental) del *Dasein* esa libertad aparece desde el suelo determinado, desde el que se erige mundo, como una libertad finita.

Únicamente en tal mundo, erigido en su libertad finita, es posible para el *Dasein* el habérselas con tal o cual ente, y consigo mismo. Pero eso, solo en cuanto junto con el *Stiften* y el *Boden-nehmen* se da un tercer modo de fundar: el fundamentar (*Begründen*). Este tercer modo de fundar es la pre-comprensión del ser, sin la cual es radicalmente imposible para el *Dasein* cualquier develamiento de cualquier ente. Sin tal

precomprensión, tampoco es posible la verdad óntica; la verdad óntica no acontece sin la verdad ontológica. Esta precomprensión del ser, en cuanto con ella comienza y termina toda comprensión, es la primera y la última fundamentación (*Begründung*).

El *Dasein* trasciende constitutivamente —libertad trascendental— todo ente en un triple fundar. Esta trascendencia como triple fundar es la *Urgeschichte* que posibilita todo comportamiento del *Dasein* respecto del ente. Si todo comportamiento concreto como acontecer psíquico se halla definido por la intencionalidad, se puede afirmar que tal trascendencia posibilita la intencionalidad.

En cuanto fundamentado en el ser siempre comprendido, todo ente se muestra de suyo como necesitado de fundamentación, y ello en el preguntar “¿por qué?”. Desde allí se procede a aportar “causas”, “razones” o “motivos” ónticos, como fundamentos *para justificar* el ente o aspectos del ente en cuestión.

La formulación metafísica del principio de razón —“nada es sin fundamento”, “todo ente tiene un fundamento”— da expresión, precisamente, a esa búsqueda totalmente “espontánea” de fundamentos, en nuestra existencia “práctica” o teórico-científica.

Pero que el ente como tal reclame fundamento se debe a que el ser, su auténtico fundamento, lo deja aparecer, justamente, como necesitado de fundamentación. Así, el principio de razón —que advierte al ente como necesitado de fundamento— tiene su “lugar de nacimiento” en la trascendencia-libertad del *Dasein*, donde se da el fundamentar del ser. Y si tal origen del principio de razón no se manifiesta, de modo que éste aparece entonces en su no-esencia —como principio “primero”, como “ley” del ente— ello se debe, precisamente, a que tal trascendencia no aparece como tal, y con ella no aparece el ser como auténtico fundamento.

La trascendencia o libertad del *Dasein* es el acontecer total de un triple fundar, y como tal acontecer total es a la vez origen de cada fundar y así de todo fundar. Y como origen es también un modo de fundar. Así, la libertad o trascendencia del *Dasein* es “fundamento

de fundamento”, reúne en sí todo fundar y es entonces ella misma sin-fundamento, abismo (*Ab-grund*).

Que esa trascendencia-libertad-abismo se abra —o no— efectivamente a sí misma en un acto concreto de la existencia y que allí se descubra como triple fundar, y que allí se le haga patente el fundamentar del ser y así finalmente el “lugar de nacimiento” y la auténtica esencia del principio de razón, es algo que depende finalmente del momento de finitud y destino de esa misma libertad. “La libertad, en su esencia como trascendencia, pone al *Dasein* como poder-ser en posibilidades que se le abren antes de su elección finita, esto es, en su destino.” “El abrirse del abismo en la trascendencia fundante es el movimiento originario (*Urbewegung*) que la libertad despliega con nosotros mismos.”³

2

En *El principio de razón*, en la nueva tonalidad con que resuena el principio, Heidegger puede “oír” y “ver”, en un salto del pensamiento, la consonancia de ser y fundamento, el ser como fundante. En este salto del pensamiento el ser es advertido *como ser y así* como fundamento.

El ser como lo que desde sí se da siempre en una precomprensión originaria —que no es analizable en una instancia anterior de sujeto y objeto— es lo que de suyo funda todo ente como lo presente en la comprensión, es lo posibilitante primero de la originaria presencia de las cosas al hombre y del hombre a las cosas.

Con esta potencia del ser como ser se halla el pensamiento en un nuevo *lugar*, que es desde siempre su lugar. El pensamiento ha saltado desde el ámbito del ente y del pensamiento atenido a él, el ámbito del principio de razón en su tonalidad primera. Desde este nuevo lugar es posible rememorar (*Andenken*) los pensamientos sidos, para reconocerlos —y así recuperarlos como *tradición*— en su lugar, como dones destinados por el ser. Desde su historia (*Seinsgeschichte*), el ser se dona imprevisiblemente según distintos sentidos, en el decir “es” del pensamiento. Desde allí se ha donado, en los albores del pensamiento occidental, manifestándose como *physis* y como fundamento. Desde allí ha dado

³VWG, p. 53.

ulteriormente el sentido de *objetividad*, para, con ello, ocultarse a la vez como ser y como fundamento.

En la modernidad, ese sentido de objetividad, junto con el ocultamiento del ser como ser, dan lugar a la presencia del ente como objeto para un sujeto dominador. En esta época de la historia del ser, el ente aparece, en el preguntar “¿por qué?”, requiriendo fundamentos. Y las respuestas de la ciencia aportan los fundamentos ónticos requeridos. Y la metafísica da expresión acabada a esa necesidad de fundamentos con su “*principium reddendae rationis sufficientis*” (Leibniz), donde finalmente aparece el sujeto como el último fundamento (Kant).

El sentido del ser como objetividad y el ocultamiento del ser como tal, que han hecho posible finalmente el surgimiento del principio de razón, son entonces dones epocales del ser como destino. Y la manifestación del ser como ser, como fundamento en la nueva tonalidad del principio de razón, y con ello el develamiento del origen y esencia del principio de razón —en su primera tonalidad: como proposición acerca del ente, y en general el *Andenken* mismo— todo ello es algo también donado por el ser.

En el ser como ser habla ya, con el nombre de fundamento, lo otro hacia lo cual él “es”, a saber, el ente, que, por su parte, se halla también como tal orientado hacia el ser. El ser es ser del ente como su fundamento. El ente es del ser como su fundado, ser y fundamento son *lo mismo* (*das Selbe*). Ser y fundamento se revelan como lo mismo cuando el ser se revela como ser. Pero el ser se revela como ser y como fundamento cuando es advertido como lo siempre manifiesto, como lo de sí “referido”, donado al pensamiento, que por su parte es también “hacia” él; en una palabra, cuando también ser y pensamiento se revelan como *lo mismo*. Decir: “ser y fundamento son *lo mismo*”, “ser y fundamento se pertenecen mutuamente”, es tanto como afirmar: “ser y ente son lo mismo” (se co-pertenecen) y: “ser y pensamiento son lo mismo” (se co-pertenecen). En el fundamento —que no es *igual* que ser—, hablan ya ente y pensamiento (lo diferente del ser).⁴

⁴ Cf. *Identität und Differenz* („Austrag „, „Ereignis“).

Precisamente porque el ser “es” fundamento, por eso, él mismo no tiene fundamento. Los entes se muestran como los necesitados de fundamento, tienen fundamento. El ser como ser no muestra tal necesidad; no tiene fundamento. Antes bien, él se muestra como ser como fundamento. El ser como ser como fundamento es lo sin-fundamento, *Ab-grund*.

Conforme con todo lo dicho, se puede afirmar que en el acontecer de los tres, ser, entes, pensamiento, “hay” un fundamento: el ser. Pero este ser, como tal fundamento, esto es, como ser, es *lo mismo* con pensamiento y entes. Y este ser, que “es” todo él manifestación, desocultamiento —no es un ente del que se pueda decir que *es*— es, según su sentido, histórico, cambiante. Y entonces cabe aquí preguntarse: ¿la unidad de tradición de la historia del pensamiento —fundada en la *Seinsgeschichte*— descansa en algo más que la mera palabra “es” (ser) (que hablada o no “soporta” la existencia histórica)?; ¿hay algo permanente?

Se puede afirmar, en primer lugar, que hay algo permanente, a saber, precisamente, la mutua pertenencia de ser y pensamiento y de ser y ente; o dicho brevemente —conforme con lo recientemente explicado— *lo mismo* de ser y fundamento, como la estructura destinal en donde surgen los pensamientos históricos. Dice Heidegger: “[...] esto mismo (lo mismo de ser y fundamento) es al mismo tiempo lo permanente (*das Stete*) que cada vez resplandece en la subitaneidad de un destino del ser”.⁵

Pero esa estructura no podría ser permanente como *tal* estructura si los dos que en ella se copertenen en primer lugar (y en el acontecer del fundamentar) —ser-pensamiento: lo mismo— de algún modo no permanecen en su “esencia”. Dice Heidegger: “Cuando decimos ‘ser’, cuando decimos ‘es’ no se trata de un sonido vacío. Entendemos lo que decimos, vale decir, lo que expresamos. Al mismo tiempo quedamos perplejos si decimos, esto es ahora, si debemos traer ante la mirada *lo que* pensamos. Quedamos perplejos si debemos coincidir en que, a pesar de los diferentes modos de representación, experiencia y expresión, pensamos históricamente lo mismo”.⁶

⁵ SVG, p. 161.

⁶ SVG, pp. 154-155.

Ahora bien, ¿qué es eso mismo que pensamos históricamente? “Lo que significa ‘ser’ no podemos nosotros, por nosotros mismos, producirlo y establecerlo por actos de autoridad. Lo que significa ‘ser’ permanece oculto en la indicación (*Geheiss*) que habla desde las palabras directrices del pensamiento griego.”⁷

¿Y qué es lo mismo del sentido del ser que habla desde los griegos? “La aparentemente vacía palabra ‘ser’ es siempre pensada en la riqueza esencial (*Wesensfülle*) de aquellas determinaciones que desde ‘*physis*’ y ‘*logos*’ hasta ‘voluntad de poder’ remiten de una a otra, y en todas partes muestran un *rasgo esencial* que se intenta nombrar en la palabra ‘hacerse-presente’ (*An-wesen*’).”⁸ Hay entonces un cierto mismo sentido dado en todos los sentidos histórico-destinales del decir “es” del ente:

El carácter destinal del ser nos extraña en primer lugar grandemente, prescindiendo de la constante y conjunta dificultad de que cuando oímos hablar del ser lo comprendemos sin más indeterminadamente, y al mismo tiempo nos hallamos perplejos si nos preguntamos qué significa “el ser”, pensado estrictamente. Sin embargo, tiene su verdad en que el ser se nos dona (*sich uns zuschickt*) en cada caso, como tal se nos abre y es don; entonces resulta de aquí que “ser” y “ser”, en cada caso, en las distintas épocas de su destino, dice algo diverso. Sin embargo, en el todo del destino del ser consta algo mismo (*etwas Selbiges*), que en verdad no se deja representar por un concepto universal o extraer como un hilo rojo a partir del variado paso de la historia.⁹

Pero el salto del pensamiento no ha alcanzado suficientemente su meta —o no se ha dejado alcanzar suficientemente por el que lo ha convocado— si solo se atiene a lo “mismo” del sentido que dice el ser, al “sentido del ser”: al sentido de nuestro decir el “es” de los entes. Se trata más bien allí, para el pensamiento —y este es el sentido radical de la meditación de Heidegger que se ha venido siguiendo— de reconocerse convocado por otro que él —aunque en el acontecer de *lo mismo*—; se trata de reconocer al ser como tal; esto es, en su diferencia respecto del pensamiento y del ente, y allí como fundamento. Lo propio del ser es no

⁷ SVG, p. 121.

⁸ *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 19592, p. 40; el subrayado es nuestro. *Anwesen* (o *Anwesenheit*) no se identifica sin más con este *Anwesenheit*.

⁹ SVG, pp. 109-110.

solo el rasgo esencial de sentido del “hacerse-presente”, sino además y sobre todo su carácter de diferente respecto del ente y del pensamiento —aunque *lo mismo* con ellos—, su “ser” desde sí, y entregándose en cada caso según sus variados sentidos.

Ser “es” en cada caso el acontecimiento desde sí de lo que no es ente y que, según un “mismo” sentido en sentidos diversos, se apropia del hombre en su decir “es” de los entes (destino), configurando así distintas épocas de la existencia y del pensamiento.

Pero así, este *ser* discernido de este modo por el meditar recordante de lo sido nombra el jalonarse de la historia destinal del ser, la “tradición” del ser como destino; pero no nombra el “movimiento” mismo del ser o, más precisamente, no nombra aquello que hace que cada destino —cada decir “es”, el *ser— sea* solo un destino, aquello que hace posible una historia destinal del ser como tal, la fuerza que mueve esa historia, la fuerza desde la cual cada destino es justo y superado: la *fuerza* desde donde acontece *ser*.

Es necesario admitir que en el ser y su historia se revela, junto con el rasgo esencial de sentido del “hacerse-presente” —en los distintos sentidos— sobre todo una *iniciativa* fundante de historia, esto es, una iniciativa imprevisible desde la que se destinan para el pensamiento sentidos diversos del “es” del ente —ser—, y con ello momentos distintos del pensamiento y de la existencia. Así, el pensamiento —en el salto— es alcanzado propiamente por el ser, en cuanto se sabe finalmente en manos de una iniciativa que lo “emplea”. Lo permanente del ser es, finalmente, una permanente iniciativa.

El ser-fundamento-sin-fundamento oculta una iniciativa que se atiene a sí misma. Esta iniciativa que no está en nuestras manos y en cuyas manos estamos, como lo que solo descansa en sí y así se sustrae a toda mirada ávida de encontrar “leyes” de su movimiento, es denominada por Heidegger *Spiel: juego*.¹⁰

Ahora bien, ese ser-fundamento, reconocido como tal como “anterior” de suyo al ente en general, y en cuanto advertido como don-

¹⁰ Cf. SVG, p. 186 y ss. No se puede dejar de oír aquí la palabra de Nietzsche. Pero las diferencias son importantes; al respecto véase H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, París, 1978, pp. 440-441.

destino, reconocido como irreductible a la configuración objetiva del ser y del ente según la cual se hallan acuñados el pensamiento y el lenguaje metafísicos occidentales y nuestro pensamiento “corriente” —hasta la ciencia y la técnica actuales—, ese ser no puede por ello ser pensado y dicho por el pensamiento y el lenguaje en los que nos hallamos. Y tal lenguaje y tal pensar, en los que hasta ahora nos hallamos, serán aun menos adecuados, en cuanto el ser manifiesta su *juego*.

El ser como fundamento, o el carácter de fundamento del ser, en cuanto es un posibilitar —su posibilitar con su manifestación y desde su diferencia la mutua presencia de entes y hombre— históricamente según sentidos diversos, deja alcanzar “tras” él una iniciativa. Desde esa iniciativa advienen los distintos sentidos del decir “es” de los entes —el ser como don-destino— esto es, las distintas posibilitaciones de la mutua presencia de entes y hombre; es decir, el ser como diferente y así fundamento: apropiándose el pensamiento (don-destino). Por eso, es necesario afirmar que esa iniciativa, ese *juego* nos dona ser-fundamento.¹¹

El juego, alcanzado desde el ser como la iniciativa desde la que el ser acontece en el acontecimiento de la comprensión —históricamente diversamente (destino) — no constituye un dato para el pensamiento desde donde éste pueda comprender el ser, esto es, cada diverso sentido histórico del decir “es” de los entes —cada diverso destino del ser— o la sucesión dada de esos destinos. En cada caso el ser —cada sentido destinal— es lo que funda —sin ser él fundado—, de manera cada vez diversa, en el seno del acontecimiento de la comprensión. El juego es alcanzado —hoy— desde el ser como fundamento y destino; pero el juego mismo no es un comprendido que haga comprender ser —el juego ha de ser “jugado”—, y así no es fundamento: el ser “es” sin-fundamento. Con todo, el alcanzar el juego desde el ser como destino histórico permite sí, al menos, decir de él que “es”, precisamente, juego y que da —“nos juega”— ser-fundamento.

El pensamiento se abre a los “fundamentos” ónticos, en el retiro del ser, en su preguntar *¿por qué?* Y esta apertura que busca fundamentos,

¹¹ Cf. SVG, pp. 186-188.

causas, razones en los entes es sancionada por el principio de razón en su primer tono. Así, al ¿por qué? (*Warum?*) corresponden siempre entes y entes representables objetivamente. El ¿por qué? surge de la no manifestación del ser como tal, como fundamento y tiene de antemano ante su vista el ente, lo óntico, lo representable y calculable.

Heidegger cita a Angelus Silesius: “La rosa es sin por qué (*warum*); florece porque (*weil*) florece, / No presta atención a sí misma, no pregunta si se la ve”.¹² En nuestro preguntar ¿por qué? buscamos fundamentos objetivos representables de los objetos que se nos presentan. No así la rosa. Ella, en su florecer, no *busca* fundamentos; no busca, fuera de su florecer, los fundamentos objetivos, representables del mismo: ¿no hay *warum*? Pero hay *weil*, *el porque* que no busca, sino que *aporta* fundamento; hay entonces fundamento. Pero el fundamento que se “aporta” del florecer es el propio florecer: “florece porque florece”. El florecer no tiene fundamento fuera de sí; él es fundamento; el florecer descansa en sí mismo. ¿No hay *warum*? significa: no hay fundamentos objetivos, representables, dominables y que se hallen fuera de lo dado. Hay *weil* significa, por oposición: hay fundamento en lo mismo dado, y tal fundamento no es objeto representable, dominable.

El ¿por qué? se dirige al ente, procede del retiro del ser y busca fundamentos en lo óntico representable y dominable. Donde se manifiesta el ser como tal como *fundamento* y su *juego* hay sí fundamento, pero se trata de un fundamento y *finalmente* de una iniciativa —que ya no es fundamento— a los que ya no es posible dirigirse como algo objetivo representable y dominable, en un preguntar ¿por qué? En rigor y radicalmente, ante el manifestarse del jugar del juego del ser cesa toda pregunta ¿por qué? Él se basta (nos basta): juega *porque* (*dieweil*) juega, y nosotros somos quienes somos (hombres) sumergiéndonos en ese *porque*.

Tal iniciativa que se atiende a sí misma, como misterioso juego, simplemente juega, y *jugando* nos es posible entrar en su juego. Sin ¿por qué?, es decir, jugando, nos sumergimos en el juego. “El ‘porque’ se abisma

¹² Cf. SVG, p. 68, entre otras; sobre *Warum* y *Weil*, Cf. SVG, pp. 67-73, 77-80, 101-102, 188, 206-211,

en el juego. El juego es sin 'por qué'. Juega porque (*dieweil* = mientras) juega. Permanece solo juego: lo más alto y lo más profundo."¹³ Al hombre le corresponde saltar hacia este juego y su misterio.

Heidegger cita a Goethe: "¿Cómo? ¿Cuándo? y ¿dónde? - ¡Los dioses permanecen mudos! / Tú mantente en el porqué (*weil*) y no preguntes ¿por qué? (*warum?*)".¹⁴ Aquí también se invita al hombre a abandonar el irrefrenable pensar representativo que exige fundamentos dominables para todo lo que es —la ciencia moderna— y a mantenerse en el *weil*. Pero el *weil* de Goethe, según Heidegger, hace alusión (*Wink*) ya —y conforme con un antiguo uso de la palabra— precisamente al ser (*weil* = *dieweilen* = durar = *während* = durante; *währen* = mantenerse, durar, perdurar = ser).

3

Corresponde ahora determinar la continuidad y las diferencias entre los dos ensayos de Heidegger analizados.¹⁵ Introdutoriamente, y por ello de una manera general, se puede afirmar que mientras en Heidegger I el ser —cuyo *sentido* se trata de alcanzar, en lo que se entiende como una ontología *fundamental*— aparece inicialmente como el acontecimiento básico del *Dasein* en el *Dasein*, en Heidegger II, el *Dasein* —pensamiento— aparece como acontecimiento *del ser*. Que la presencia del ser en los "límites" del *Dasein* no constituye más que la visión que permiten los primeros pasos del método asumido, es algo que el mismo Heidegger destaca en una nota al final de la segunda parte de VWG.¹⁶ El tránsito hacia el claro protagonismo del ser en la segunda etapa del pensamiento de Heidegger se puede advertir en distintos puntos de los ensayos vistos.

¹³ SVG, p. 188.

¹⁴ SVG, p. 206

¹⁵ En el ya citado prólogo del libro de Richardson (nota 2), dice Heidegger: "Su diferenciación entre Heidegger I y Heidegger II solo se justifica a condición de que se tenga constantemente presente lo siguiente: lo por pensar del Heidegger II solamente es accesible a partir de lo pensado por el Heidegger I. Pero el I, únicamente es posible si se halla contenido en el II". (p. XXIII).

¹⁶ VWG, p. 42, nota 59; en el mismo sentido, Cf. SVG, p. 146.

En VWG se muestra el acontecer, en la trascendencia, del triple fundar: pero allí, solo a propósito del ser se habla, en primer lugar, de fundamento: “‘fundamento’ es un carácter trascendental esencial del ser como tal”.¹⁷ Pero, según los primeros pasos del método, fundamento es, precisamente, un carácter *trascendental del ser*, esto es, algo que pertenece al ser *en* el acontecer de la trascendencia *del Dasein*. Y tanto ello es así que, finalmente, es la misma trascendencia o libertad del *Dasein* la que se muestra como *fundamento del fundamento*.

Frente a ello, SVG habla solo del ser como fundamento; aunque como *lo mismo* con el pensamiento y el ente, como se vio.

En VWG la trascendencia del *Dasein* aparece como *Urgeschichte*¹⁸ que posibilita la intencionalidad.¹⁹ Y si ya allí tal acontecer trascendental —*Urgeschehen* anterior a todo suceso psíquico— se diferencia claramente de la constitución trascendental formal del sujeto cognoscente kantiano,²⁰ con SVG queda en evidencia que el acontecer en el que acontece constitutivamente el *Dasein*, esto es el pensamiento, es el *mismo* acontecer del ser. Es el acontecer (*Geschehen*) del ser, como *lo mismo* con el pensamiento, el que hace posible el fáctico acontecer de los comportamientos singulares (intencionalidad) del *Dasein*.

Por otra parte, aquella *Urgeschichte* de VWG, que allí es solo un *Urgeschehen* de la trascendencia del *Dasein*, pasa a ser, en SVG, una auténtica y *fundamental* historia (*Geschichte*): *Seinsgeschichte*, que descansa en el juego de una iniciativa indisponible.

En VWG, la *Urgeschichte* de la trascendencia del *Dasein*, desde su momento de finitud y destino, era la responsable de que finalmente se abriera —o no— para la comprensión del *Dasein*, la *abismalidad* del acontecer de la propia trascendencia o libertad, y así de que allí se manifestara, con el manifestarse del ser como *fundamento*, la auténtica esencia del principio de razón; con lo que, al mismo tiempo, la propia trascendencia o libertad aparecía como el “lugar de nacimiento” del principio de razón.

¹⁷ VWG, p. 51.

¹⁸ Cf. VWG, pp. 39, 54.

¹⁹ Cf. VWG, pp. 16, 18, 47.

²⁰ Cf. VWG, p. 20.

En SVG es el ser en su *Geschichte* —desde su *juego*— el que con su donarse constituye *Geschick*, destino. Destino y don que en el comienzo del pensamiento occidental hicieron que el ser mismo se mostrara como fundamento, y que hoy permiten —“luego de” la metafísica, la ciencia y la técnica— el acontecer de un pensar rememorante (*Andenken*) que, desde el “lugar” del ser como tal, puede pensar lo ya sido como *tradición* y puede saberse a sí mismo como donado. En tal pensar del ser como tal es posible advertir también el “lugar” histórico del principio de razón, su “tiempo de incubación” y el tiempo de incubación en que el ser mismo “ha dormido”.

Si en el tratamiento de VWG podía parecer que la libertad del *Dasein*, en su momento de finitud o destino, quedaba referida al acontecer individual, SVG, en la continuidad y diferencia de su meditación de las mismas cuestiones, hace ver que el destino del *Dasein* es, radicalmente, destino *del ser*. Y es precisamente desde ese destino, en su horizonte, donde acontece —entonces como destinada, finita— positivamente, la libertad individual del *Dasein*. De tal destino —que abre épocas— y de tal libertad depende el acceso —salto— al pensar del ser como tal como *fundamento* y así el develamiento del “lugar” y esencia del principio de razón.²¹ El ser como destino abre épocas de la historia del pensamiento que, como horizonte, posibilitan el diverso aparecer del ente y del hombre, donde acontecen las libres historias individuales.

Así, el proyecto de posibilidades que como *mundo* constituye precisamente ese horizonte donde transcurre la existencia, si bien es un proyecto al que corresponde el trascender del *Dasein* —*Weltentwurf del Dasein*, en VWG— es, como tal, en la perspectiva de SVG, un corresponder al *proyecto del ser: Entwurf des Seins*. “Comprensión de ser quiere decir que el hombre, según su esencia, se halla en lo abierto del proyecto del ser y se mantiene en ese comprender así entendido.”²² El proyecto del *Dasein* es correspondencia al proyecto del ser; y esto acontece en el lenguaje, que es el lenguaje del ser como interpelación al hombre como pensamiento que, en su hablar, responde correspondiendo al ser.²³

²¹ Cf. SVG, pp. 157-158.

²² SVG, p. 146.

²³ Cf. SVG, p. 161.

La posibilidad de la apertura del abismo de la trascendencia o libertad del *Dasein* aparecía en VWG como dependiendo de la finitud o destino de tal libertad; pero a la vez indicaba allí Heidegger que “esta abisma- lidad del *Dasein* no es algo que se abra a una dialéctica o a un análisis psicológico. La apertura del abismo en la trascendencia fundante es más bien el movimiento originario (*Urbewegung*) que la libertad despliega con nosotros mismos [...]”.²⁴ Ya se ha visto que, en continuidad y dife- rencia con VWG, SVG muestra que es el ser mismo —“contenido” en la trascendencia o libertad en VWG— el que es don que destina su propia manifestación como fundamento sin fundamento (*Ab-grund*). Pero SVG hace notar, sobre todo, que el acceso al ser como tal como fundamento —en el oír, destinado por el ser, de la segunda tonalidad del principio de razón— solo acontece en un *salto*. El acceso al ser como tal como fundamento no es el último paso del pensar que se ocupa de los entes (metafísica); acceder a lo que no es un ente, a lo que desde su propia historia ha destinado aquel pensar metafísico óntico objetivante —y todas sus consecuencias—, a lo que así ha “formado” la lógica y su lenguaje, a lo que se dona imprevisiblemente según un “movimiento” sin “leyes” —juego— no puede ser la “conclusión”, homogénea con sus “premisas”, de ese pensar óntico objetivante; solamente puede ser, desde allí, un *salto* sin mediaciones, un nuevo pensar y hablar. “El cambio de la tonalidad es repentino. Tras el cambio de la tonalidad se oculta un salto del pen- samiento. El salto trae al pensamiento a otro ámbito y a otra manera del decir, sin puente, esto es sin la continuidad de un progresar.”²⁵ Queda ahora claro en qué sentido definitivo la apertura del abismo no puede ser resultado de “una dialéctica o un análisis psicológico”.

Pero, en especial, queda claro que la trascendencia o libertad del *Dasein*, como *abismo del Dasein* (VWG) es, final y *fundamentalmente*, el *abismo del ser*, el ser como el sin-fundamento (*Ab-grund*) el *ser como abismo*, (*Abgrund*) que finalmente revela su *juego para el Dasein* (SVG). Y es en este juego donde en definitiva se mueve aquel “movimiento originario que la libertad despliega con nosotros mismos”.

²⁴ VWG, p. 53.

²⁵ SVG, p. 95.

4

El ser se ha develado finalmente como un fundamento abismal en el que se revela el desplegarse de un juego, y un juego tan misterioso que no puede ser comprendido cuando, según el modo aún actual de pensar, se lo entiende como dialéctica de libertad y necesidad.²⁶

Pero quizás ese juego pueda ser comprendido como el despliegue de un *querer*; como el despliegue de un querer que finalmente “se dirige al” pensamiento; querer que en ese despliegue va donando distintos sentidos del ser —el decir “es”: destino— para ir así además configurando la historia del pensamiento como una tradición que se hace destinalmente en distintas épocas.

El ser revelaría entonces una iniciativa, que sería un querer que se despliega sujeto a sí mismo, como un juego. “El pensamiento es, esto quiere decir: el ser, en cada caso destinalmente, se ha hecho cargo de su esencia. Hacerse cargo de una ‘cosa’ o de una ‘persona’ en su esencia significa: amarla, quererla (*sie lieben, sie mögen*).”²⁷ Y hablando de la palabra del ser que habla en el principio de razón oído en la segunda tonalidad, dice Heidegger que es “grande en el sentido de la capacidad grande, del querer grande, del poder grande (*des Grossvermögende, Grossmögende, Grossmächtigen*)”.²⁸

En rigor, el querer del ser aquí mencionado dice el modo preciso del acontecer del pensamiento como del ser, esto es como aquello asumido, apropiado histórico-destinalmente por el ser. O desde el ser: el querer nombra al ser según su constitutiva “relación” de apropiación del pensamiento.

De tal querer dice Heidegger aun que es lo propio del poder (*Vermögen*); y de este poder —que es en su intimidad un querer— dice que es una fuerza, y una “fuerza silenciosa” (*stille Kraft*). El ser es así la “fuerza

²⁶ Cf. SVG, p. 186.

²⁷ *Brief über den Humanismus*, (edic. bilingüe alemán-francés), Aubier, Editions Montaigne, París, 1964 (corresponde a la edición Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1951), p. 34.

²⁸ SVG, p. 208. En el lugar citado de la *Carta sobre el humanismo* también discurre Heidegger a través de los sentidos de los verbos *Mögen* (querer, desear, amar), *Vermögen* (poder, tener capacidad para), *Ermöglichen* (posibilitar, hacer posible).

silenciosa” que “puede” sobre el pensamiento y así sobre el hombre y así guarda a ambos en lo que les es propio.

Entonces, el “acontecimiento” cada vez diverso ser-pensamiento —ser como destino— es acontecimiento de un querer, donde el pensamiento es querido, “podido” en lo propio. Pero este acontecimiento es en cada caso “dado” —jugado— a su vez desde el juego-iniciativa que es la fuerza que “anima” la historia del ser. Desde esta fuerza acontece en cada caso el querer-poder del ser. Y así, en el querer-poder del ser, con el que el juego-iniciativa se halla comprometido, ese mismo juego-iniciativa quiere-puede el pensamiento; y así ese juego-iniciativa es él mismo “fuerza silenciosa”, y en rigor la radical fuerza silenciosa que “quiere-puede” sobre hombre e historia.

El ser mismo revelaría entonces radicalmente un querer que se mantiene en el misterio de su juego, desde donde se nos dona destinalmente el decir “es” según sentidos que se explicitan en distintas palabras epocales. Conforme con ello, habrá que decir que el pensamiento solo se hace cargo del ser —o se deja tomar a cargo lúcidamente, definitivamente por el ser— cuando en el sentido destina que le es dado en su decir el “es” de los entes, dice finalmente otra palabra, a saber, la que nombra al ser como querer, y finalmente al querer-poder radical mismo como iniciativa y juego desde donde acontece el ser como destino; ese querer que, según Heidegger, como juego, es “un juego alto y aun el supremo juego y libre de toda arbitrariedad”.²⁹

Las distintas acuñaciones históricas del ser son el hacerse sentido-palabra en el pensamiento —destino— el querer-poder radical que nos juega. El pensamiento alcanza su madurez cuando alcanza a nombrar tal juego; y se cumple definitivamente cuando, superándose a sí mismo, su palabra se vuelve finalmente querer, retorno al juego silencioso.

¿Se puede avanzar más allá del desplegarse del juego, más allá del saltar al movimiento del jugar? El querer-iniciativa descansa en sí mismo como un juego que es el supremo juego, y en tal juego descansa todo acontecer. ¿Cabe pensar que el movimiento de tal querer descansa en una inmovilidad, que así sería su “fundamento”? Todo el camino del

²⁹ SVG, p. 186.

pensamiento de Heidegger responde que no. No se puede pensar el movimiento del juego como descansando en la quietud, en lo inmóvil. Pero en rigor todo depende de la concepción de esa quietud, de ese reposo. Un pasaje de SVG se refiere especialmente —aunque “aplicándolo” a otra cuestión— al reposo (*Ruhe*).

Habitualmente representamos el reposo como el cesar del movimiento. Representado matemática-físicamente, el reposo es solo un caso límite del movimiento, que por su parte permanece predeterminado como cambio de lugar, medible según las coordenadas espacio-temporales. Si el reposo es representado como cesar o caso límite del movimiento, entonces el concepto de reposo resulta de la negación. Pero el reposo, pensado propiamente, no es la ausencia sino la concentración del movimiento, aquella concentración que hace surgir de sí el movimiento y que en tal hacer surgir no lo emite y separa meramente de sí, sino que precisamente lo mantiene en sí. Así, el movimiento descansa en el reposo.³⁰

El juego descansa en sí mismo, no deja de ser juego, movimiento misterioso, pero precisamente como juego —que es un querer, un amar que con su poder “hace” a aquel que ama— que coincide consigo mismo en la paz, el reposo que es el tenerse a sí en la móvil reunión secretamente armoniosa, en la ausencia de arbitrariedad reunidora de todos sus momentos. El despliegue armonioso del movimiento del juego es la móvil quietud del reposo y de la paz de la activa coincidencia del juego consigo mismo. Quizá se pueda intentar pensar la móvil coincidencia del movimiento del juego consigo mismo, como la identidad de la concentración de una activa presencia.

³⁰ SVG, p. 144.

VII. La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía¹

Introducción

El pensamiento de Heidegger que aquí se expondrá acerca de la cuestión de Dios —y no solo su pensamiento acerca de Dios— se puede abarcar y sintetizar en el amplio y profundo marco de las siguientes palabras de *Sein und Zeit*:

A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la “no verdad”. [...] El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición “el Dasein está en la verdad” implica co-originariamente que “el Dasein está en la no verdad”.²

El estar del hombre en la no verdad y en la verdad “al mismo tiempo” no significa para Heidegger que el hombre se hallaría en el error y la verdad a la vez. Más bien ello significa que el ser del hombre se halla, según su propio estar siendo —al menos en lo más corriente de su vida—, en el límite móvil entre lo inmediato y casi

¹ El origen de este escrito es una conferencia leída en el Congreso organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile sobre el tema “La cuestión de Dios en Heidegger. Un desafío para la teología” (24 y 25 de octubre de 2007). Lo leído en el congreso fue solo una parte de lo que aquí aparece como segundo punto; y aun eso leído tiene aquí importantes agregados.

² *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 222 [Ser y Tiempo, Madrid, Edit. Trotta, 2003. De esta excelente traducción de J. E. Rivera se ha tomado el texto aquí citado; las demás citas de este trabajo han sido traducidas directamente del texto alemán que en cada caso se menciona].

superficial de lo que es y de él mismo y de lo más propio, definitivo y originario de lo que es y de él mismo.

En este trabajo se intentará mostrar que esta posición cambiante del hombre y de las cosas, que aparece en *Ser y tiempo*, y que allí corresponde a la existencia del Dasein que cada uno de nosotros es, que oscila, en el borde de la angustia, precisamente, entre la “caída” que es la “inautenticidad” y la “autenticidad”, es en rigor el amplio acontecer que es el movimiento fundamental que afecta histórico-epocalmente a todo cuanto es, marcando la historia del pensar y de la historia simplemente, y allí el aparecer entonces de Dios en “no verdad” o “en verdad”.

El paso de la no verdad a la verdad —de la existencia inauténtica a la existencia auténtica—, que en *Ser y tiempo* debe darse atravesando el “temple de ánimo fundamental de la angustia” (*die Grundhefindlichkeit der Angst*) corresponde al paso de la ontología tradicional a un nuevo modo de pensar; y esto último, precisamente, es el cometido que como tarea primera de su ontología fundamental, lleva a cabo lo que Heidegger en *Ser y tiempo* llama una “destrucción de la historia de la ontología” y que también se denominará como *Abbau* (deconstrucción) de la metafísica. Tal de-construcción es el paso de la no verdad de la metafísica a la verdad del pensamiento.

Hay así, en general, en el pensamiento de Heidegger, una *pars destruens* y una *pars construens*. Se intentará exponer ambas partes, la de la no verdad —no del error— y la de la verdad, en lo que hace el centro mismo de todo pensamiento —y de todo cuanto es cosas y hombre—: la cuestión de Dios.

La primera parte de esta exposición tratará entonces de la crítica de Heidegger a la metafísica y su Dios; y la segunda se ocupará del acercamiento del pensar de Heidegger a Dios.

1. La crítica a la metafísica y su dios

1.a. La crítica a la metafísica

Para decirlo a su modo de título-encabezamiento de lo que seguirá, cabe afirmar, sintéticamente, que la crítica de Heidegger a la metafísica

y su Dios es la crítica del pensamiento del ente como objeto que, por vía causal, llega hasta un ente supremo, causa primera, identificado finalmente con Dios.

La deconstrucción de este pensamiento, esto es, el paso de su “no verdad” a la verdad oculta del mismo en el mismo, el salto (*Sprung*) que, como un “paso atrás” (*Schritt zurück*), pone en lo más originario, puede seguirse si se atiende a la raíz profunda de su orden jerárquico, o mejor y más precisamente, al movimiento originario oculto “tras” su movimiento fundamentante, que procede desde los entes objetivos del mundo, advertidos como fundados, hasta su fundamentación en un ente supremo, entendido como causa primera.

En *De la esencia del fundamento*³, advierte Heidegger que el camino de la fundamentación óntica, propio del despliegue cognoscitivo del Dasein, tiene su raíz oculta en la siempre dada precomprensión del ser —diferente del ente—, que precisamente funda todo habérselas con los entes. Por su fundamentación en el ser siempre pre-comprendido, todo ente como tal se muestra, como comprendido, necesitado de fundamento, reclama fundamento para legitimarse. Pero allí donde el ser mismo diferente no se muestra como tal a la comprensión, la comprensión de los entes procede a la búsqueda de fundamentos ónticos: causas, razones. Así, todo ente se funda en entes como lo muestra el proceder científico; pero como lo muestra también el proceder filosófico, que culmina en la demostración, como se adelantó, de un ente supremo.

Se puede advertir que lo que dice Heidegger solo puede ser dicho si el ser mismo se ha mostrado como sí mismo como diferente y *así fundamenta*. Fundamento entonces no óntico: verdad ontológica que da lugar a la verdad óntica. En una síntesis apretadísima: el ente es del ser, y el ser es del ente; donde indisolublemente el ser funda, es fundamento y el ente es lo fundado.

Con lo dicho debe quedar claro también que esta noticia del ser mismo como fundamento —y sus consecuencias— no ha podido ser alcanzada por una prolongación o profundización del proceder metafísico:

³ *VonWessen des Grundes*. Francfort del Meno. Vittorio Klostermann. 1965 (*De la esencia del fundamento Caracas*. Monte Ávila. 1961)

el proceder metafísico se mueve en la línea de lo óntico, no advierte la diferencia del ser mismo. Aquí se ha dado un “salto” por el que el pensamiento se ha ubicado —o ha sido llevado— “más allá”, o mejor, a un “antes” de la metafísica.

Y algo más. Con las reflexiones expuestas de *De la esencia del fundamento* habrá quedado claro —piensa Heidegger— que el ocultamiento del ser mismo y, con ello, su carácter de ‘verdadero’ fundamento, ha quedado de manifiesto el “lugar del nacimiento” del principio (óntico) de razón —y de causalidad de Leibniz—, y que en él la metafísica manifiesta su propia naturaleza y en él dice lo insuperable que la constituye, y la constituye como saber fundamentante, a saber, su proposición-límite indemostrable.

En *La proposición del fundamento*⁴ se asiste a la prolongación y profundización de las reflexiones expuestas. En este texto aparece claro el desplazamiento del lugar del pensamiento heideggeriano: ya no es el Dasein ese lugar; el desde donde de toda la reflexión es el ser mismo; ya no se trata del *sentido del ser* buscado desde la analítica del Dasein, sino de la *verdad del ser*, del manifestarse-ocultarse histórico destinalmente del ser, aconteciendo en tránsito hacia los entes y el pensamiento.

Si los entes aparecen reclamando causas, razones ónticas, esto es, si el ser como tal no aparece, ello obedece a que el ser siempre precomprendido se ha dado al pensamiento según el sentido de objetividad: ser es ser objeto (objeto: lo enfrente, en sí, neutro para el hombre sujeto). En efecto, si todo es objeto, lo en sí, *substancia*, y el hombre es también, en sí, *substancia*, aunque como sujeto, el ser no puede ser sino, como los entes, un objeto, o más precisamente, parte objetiva del ente, universalizable por el sujeto, que ha de llegarse hasta él con su “conocimiento”.

Así, es el ser mismo, según Heidegger, el que, dándose, transitando hacia los entes y el pensamiento según el sentido de objetividad, se oculta, se retira (*Entzug des Seins*) se hace “olvidadizo” para el pensamiento (*Seinsvergessenheit*), permite que solo aparezcan los entes y con

⁴ *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957 (se citará SVG) (La proposición del fundamento, Barcelona, Del Serbal, 1994)

ello se oculta a la vez como “verdadero” fundamento, y así permite que aparezcan los entes, en la filosofía y en las ciencias, como “no verdaderos” fundamentos, a partir de la entonces inevitable pregunta: “¿por qué?”.

... el ser, en cuanto oculta su presencia (*Wesen*) hace venir al aparecer el fundamento en la figura de los *archái*, *aitíai*, de las *raciones*, de las causas, de los principios, causas y fundamentos racionales (*Vernunftgründe*) En el retiro, el ser deja tras de sí estas figuras del fundamento, que sin embargo quedan desconocidas en cuanto a su origen. Mientras tanto, esto desconocido no es experimentado como tal; pues es conocido por todos que todo ente tiene un fundamento. No se halla allí nada extraordinario.⁵

El ser es el verdadero fundamento (*Grund*), pero precisamente como lo siempre supuesto y así insuperable, inabarcable para el pensamiento, que no puede ponerse fuera de él para objetivarlo y encontrarle algo anterior que lo funde; es sin-fundamento (*grundlos*) es abismo (*Abgrund*), fondo sin fondo.

Pero lo que se acaba de decir solo ha podido ser dicho porque el ser mismo se ha mostrado; y ello ha sido posible *para el pensamiento reflexivo* —que ha superado la filosofía-metafísica— porque el ente se manifiesta ahora —y precisamente desde su “es”— va no como objeto (*Gegenstand*). El ente es ahora lo que transita hacia el hombre, desde sí sobreviene al hombre (*gegen-über*), acontece a una con él, manifestándose así ya no como algo neutro a alcanzar, sino como tema de la existencia humana, con rostro propio-y-humano.

Tal el tríptico, que es lo que definitivamente *hay*: el ente sobreviene desde sí al hombre, pero su sobrevenir es su desocultarse a la comprensión desde el anterior sobrevenir del ser desde sí a la comprensión. Ser “es” para el ser —algo que habrá que aclarar— sobreviene a la comprensión, antecedendo al ente —y reuniendo así a todo ente—, cuyo sobrevenir es el sentido de su “es”. Tal fue, por otra parte, el sentido originario de la *physis* y el *lógos* griegos.

Donde se dieron sujeto y objeto, imperó el ente-sujeto, la razón humana. En efecto, el fundamentar y los fundamentos ónticos —razo-

⁵ SVG. pp. 183-181.

nes y/o causas— de la razón, lo fueron precisamente para la razón. Se trató allí —en las ciencias y en la metafísica— de un *rendir cuentas* ante la razón, de un justificarse ante la razón del sujeto. Y el proceso histórico culminó cuando la razón misma del sujeto —en particular desde Kant y hasta Hegel— pasó a ser fundamento de la objetividad del ente, para ser el sujeto mismo finalmente todo, o ser todo sujeto.

Así entonces, es el ser mismo el que en su historia de su donación de sentidos del “es” del ente (*Seinsgeschichte*) —destino— ha hecho posible su ocultamiento y con ello la aparición de los fundamentos ónticos “no verdaderos” de la metafísica y de las ciencias, y también, en una “nueva época”, su manifestación como fundamento “verdadero”, como abismo.

El ser diferente —nada de ente— es el verdadero fundamento abismal que, de acuerdo con el tríptico señalado, no funda sin el fundamentar del pensamiento. Este fundamentar acontece anulando desde el comienzo toda pregunta ¿por qué?: ente-ser-pensamiento, y este último advirtiendo el todo de tal acontecer, esto es, “*fundamentalmente*”: ente desocultado y así fundado para él, el pensamiento, por el ser. Este pensamiento tiene ya con el ente y su ser todo fundamento. Y así son, ente y pensamiento, “*ohne warum*” (sin ¿por qué?).⁶

1.b. La crítica al Dios de la metafísica

Se señaló anteriormente que el proceder fundamentante de la metafísica alcanza finalmente un ente supremo —primera causa—, que Heidegger precisará como causa eficiente y también final. Tal ente supremo, primera causa eficiente, se considerará en especial la causa eficiente porque es la más atendida por Heidegger: es identificado en la metafísica, según Heidegger, con Dios.

En el marco del ente como objeto —ya se ha adelantado esta temática— el ser aparece como parte también objetiva del ente, y también en razón de tal objetividad aparece, según Heidegger, como fundamento-causa en cada ente; y si aparece como algo general abarcador, ello se debería solo al proceder universalizante de la razón: no “hay” el ser simplemente tal.

⁶ Cfr. SVG. p. 68 y ss.

En tal concepción, dado que todo ente siempre aparece como necesitado de fundamento —ya se vio esta cuestión—, desencadenado el proceso de fundamentación del sujeto, debe aparecer un ente-objeto —recuérdese: solo hay ente— que sea fundamento-causa, por su ser —recuérdese: el ser (esse) es fundamento-causa en cada ente—, del ser de todo ente y de sí mismo como ente (*causa sui*) Tal ente es el ente supremo, el que “más es” (*das Seiendste*), el fundamento-causa primera de todo ente. Este ente es, para la metafísica, Dios.

Distintas cuestiones deben precisarse. Luego de haber visto ya el paso del “verdadero” fundar del ser al “no verdadero” fundar de los entes —y aquí del ente supremo—, habrá que explicar cómo se pasa del fundar en el medio de la comprensión que se da en el tríptico anteriormente señalado, al fundar precisamente como causar y causar según la eficiencia. En segundo lugar, habrá que precisar, con Heidegger, cómo aquel ente supremo-primer causa llega a ser identificado con Dios; o en otros términos de Heidegger: “cómo entra Dios en la metafísica”.

El originario fundar llega a ser el causar eficientemente, el producir, y lo fundado llega a ser lo efectuado (*Erwirktes*) y así puesto en el ser como existencia objetiva.

La *physis* griega designa al ser y al ente como lo que desde sí adviene al hombre en la comprensión. Pero allí, como se vio, el ser lleva la delantera, él es el que, adviniendo, permite el advenir, el desocultarse del ente. En este carácter, el ser —y a la vez como lo que reúne— es lo que los griegos llamaron “*logos*”, es entonces *logos* como *Vorliegenlassen*, permitir estar de cara a, *Boden bilden*, formar suelo, *Gründen*, fundar (el fundamento-abismo ya mencionado). Pero precisamente así se da con el ser un cierto traer el ente a sí mismo, a lo suyo propio como hacerse presente: es, en palabra de Heidegger, un *Hervorbringen* (traer a ponerse enfrente). Y es este *Hervorbringen* lo que derivaría hacia el *Hervorbringen* del ser —devenido objetivo en cada ente y en el ente supremo— como producir como eficiencia causal (*Wirken, Machen*), que pone al ente como existente en sí objetivamente.

Para comprender el paso por el que en la metafísica se identifica su ente supremo primera causa eficiente (y final) con Dios, es necesario

referirse al escrito de Heidegger titulado “Lógos”⁷. Allí dice Heidegger que el ser, fundamento diferente unificante (*Lógos-Hén*), no quiere ser llamado (el dios) Zeus, pues este se encuentra entre los entes y se halla sometido al destino —el mismo *Hén*— aunque como el que conduce todo según el destino, y así es el supremo, el primero: pero al mismo tiempo quiere ser llamado Zeus, en cuanto él —*Lógos-Hén* (ser)—, teniendo en cuenta el todo ser-ente, y sin atender propiamente a su diferencia, es lo primero allí así sería como Zeus el primero, el supremo (*Idas Höchste*): aunque quizás así solo sería una apariencia, esto es, no revelaría su propio rostro como ser.

Precisamente, la metafísica con su ente supremo sería el cumplimiento de la segunda posibilidad de esa oscilación originaria: el ser deriva en Dios-ente supremo y así no revela su propio rostro. Mejor: el ser no revela su propio rostro y deriva en un Dios-ente supremo.

El pensamiento de Heidegger recién expuesto indica que la entrada de Dios en la metafísica no es obra originalmente del pensamiento cristiano, aunque este haya aportado lo suyo, según Heidegger, a la amalgama ente supremo-Dios.

Pues bien, son conocidas las expresiones de Heidegger ante tal Dios.

Esto es la causa (*Ursache*) como *Causa sui*. Así suena el nombre adecuado para el Dios en la filosofía. A este Dios el hombre no puede ni orarle ni ofrecerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer de rodillas por temor, ni puede ante este Dios tocar instrumentos musicales y danzar.⁸

Así entonces, donde todo lo que se hace presente se presenta en la luz del contexto de causa-efecto, hasta Dios puede perder para el representar (*Vorstellen*) todo lo sagrado y toda la altura, lo misterioso de su lejanía. Dios puede rebajarse, en la luz de la causalidad, hasta una causa, la causa eficiente. Entonces hasta en la teología misma llega a ser el Dios de los filósofos, esto es, de aquellos que determinan lo

⁷“Logos Heraklit. Fragment 50”, en *Vorträge und Aufsätze III*, Pfullingen, Neske, 1967 (se citará VA) [*Conferencias y Artículos*. Barcelona. Del Serbal, 1994].

⁸“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p.64 (se citará OTLVM) [*Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990]

desoculto y lo oculto según la causalidad del hacer (*des Machens*), sin meditar allí jamás la procedencia esencial de esta causalidad.⁹

Pero además se lee en Heidegger:

Quien ha experimentado la teología, tanto la de la fe cristiana como la de la filosofía, en su plenitud de desarrollo, hoy prefiere callar en el ámbito del pensar de Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica ha devenido cuestionable para el pensamiento, no sobre la base de algún ateísmo, sino a partir de la experiencia de un pensar al cual en la onto-teo-logía se le ha mostrado la unidad *aún impensada* de la esencia de la metafísica.¹⁰

Conforme con ello, el pensar sin Dios (*das gottlose Denken*), el que debe abandonar el Dios de la filosofía, el Dios como *Causa sui*, se halla quizás más cercano al Dios divino. Esto solo quiere decir: es más libre para él, que lo que quisiera ver la onto-teo-logía.¹¹

A esta altura de las reflexiones con Heidegger será conveniente hacer un breve balance, atendiendo en particular a lo dicho últimamente:

- a. El pensar del ser mismo diferente ha mostrado lo que se debe llamar el carácter no originario de la metafísica y en especial el de su fundamento último óntico como primera causa eficiente, esto es, el carácter de “no verdad” de esta última, identificada en la metafísica con Dios.
- b. El ser mismo como abismo es el fundamento “verdadero”, que precisamente se ha retirado y ha sido así olvidado, dando entonces lugar a los fundamentos y al fundamentar ónticos, causalísticos de la metafísica y las ciencias, en el preguntar ¿por qué?, y al principio de razón suficiente.
- c. Con la manifestación del ser como fundamento-abismo acontece el pensar “sin ¿por qué?”.
- d. Desde el Dios de la experiencia del hombre religioso aquella primera causa-ente supremo no aparece propiamente como Dios.
- e. El pensar del ser mismo diferente es un “pensar sin Dios”.

⁹ “Die Frage nach der Technik”, en VA, I, p. 26.

¹⁰ OTLVM. p. 45.

¹¹ OTLVM. p. 65.

- f. El ser mismo diferente, fundamento abismal, no es Dios.
- g. El pensar del ser mismo diferente, fundamento abismal, no es ateo.
- h. Tal pensar prefiere —en primer lugar— callar en la cuestión de Dios.
- i. Tal pensar está más cerca del “Dios verdadero” que lo que lo está la metafísica con su ente supremo-causa primera, *Causa sui*.
- j. En todo caso, el Dios *Causa sui* debe ser pensado, congruente-mente, como el Dios “no verdadero”.

Con una particular cuestión se podrá ir cerrando esta primera parte de la exposición.

La cuestión podría formularse así: ¿desde dónde hace su crítica Heidegger al Dios de la metafísica? O también: ¿qué hace decir a Heidegger que el Dios de la metafísica no es el Dios divino, o, como se ha dicho, el “verdadero” Dios?

En primer lugar cabe afirmar, en general, que si la metafísica es, como tal, algo derivado, no originario, mal puede ser “lo último” de ella, esto es, el ente supremo-primer causa óntica, lo último simplemente y así Dios: y agréguese a ello que mal puede ser Dios un dios que, como afirma Heidegger, “rinde cuentas” al hombre.

Pero en verdad, que Dios sea Dios por ser lo último indisponible —y realizador— para el hombre es algo patente para el hombre de la experiencia religiosa, y así *Dios* es un nombre que pertenece a esa experiencia. De tal modo, parece que se debe afirmar que el apoyo de Heidegger para su crítica al Dios metafísico viene dado desde la experiencia religiosa. Y cabe pensar que aquí se hallan jugando un papel decisivo, al menos en principio, los análisis que Heidegger hiciera de la vida religiosa y, en particular, de la del cristiano, en los primeros pasos de su carrera.

Pero la experiencia religiosa aducida en el texto de madurez de “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” —el orar, ofrecer sacrificios, caer de rodillas, tocar instrumentos musicales, danzar— parece referirse a lo genérico propio de toda experiencia religiosa. De allí que la cuestión de la experiencia religiosa como fundamento de la crítica

heideggeriana al Dios de la metafísica pueda agudizarse en la pregunta acerca de cuál pueda ser la experiencia propia, determinada que estaría obrando en el pensamiento de Heidegger. Una pregunta que solo podrá tener respuesta mas adelante.

Y aún otra cuestión, que involucra ya a la fe bíblica.

¿Acaso no habla la fe bíblica de Dios como creador? ¿Y no es precisamente así como aparece la primera causa eficiente de la metafísica? ¿No bastaría ello para asimilar entonces esa primera causa con el Dios de la fe bíblica?

Una respuesta a esta pregunta por parte de Heidegger requeriría distinguir muchos matices en distintas etapas de su pensamiento.

En general, se podría decir lo siguiente. Con apoyo en resonancias de una primera etapa de su pensamiento. Heidegger llega a advertir, en *Nietzsche II*¹², que la fe bíblica guarda una reserva de sentido en su concepto de creación, en la medida que tal creación es inseparable de la experiencia de la salvación. La experiencia de la salvación como lo englobante —algo no objetivo y no objetivable— afecta a la idea de creación, y así esta escaparía también al carácter de lo objetivo, del simple hacer (*Machen*). Y cabría entonces pensar que la teología filosófica cristiana medieval, afectada por tal fe bíblica, *con sus propios medios*, habría podido también escapar al destino de la objetividad.

Pero esta experiencia de la fe bíblica, y sus consecuencias, luego de su primera “impresión” en el pensamiento de Heidegger, no siguió imprimiendo al mismo posteriormente. Como se verá, la experiencia religiosa que hace su crítica al Dios metafísico tiene otras características.

2. Pensamiento y dios

2.a. El ser, posibilitante de la manifestación de Dios

Heidegger ha dicho que el pensamiento que critica a la metafísica y su Dios, el pensamiento sin Dios, que es el pensamiento del ser diferente, se halla más cerca del Dios divino —y esto significa: es más libre

¹² *Nietzsche*, Zweiter Band, Pfullingen. Neske, 1961 [*Nietzsche II*, Barcelona, Edic. Destino, 2000].

para él— que lo que pueda creer esa metafísica. Negar divinidad al Dios metafísico —el Dios así “no verdadero” — es quedar en libertad para el “verdadero” Dios.

Ahora bien, ¿cómo se da esa cercanía al verdadero Dios en el pensamiento del ser o, también y al mismo tiempo, en el ser del pensamiento (¿el pensamiento *del* ser tiene el sentido de un genitivo objetivo y subjetivo según la *Carta sobre el humanismo*?).

Ciertos fragmentos centrales de la *Carta sobre el Humanismo*¹³ son la fuente de lo que se dirá a continuación.

Ser es para Heidegger *mundo*, y ello significa que es el “cómo” englobante según el cual se manifiestan los entes. El sentido del “es” —como objetividad o no objetividad—, permite, precisamente, que los entes se manifiesten o bien como objetos neutros frente al hombre —dando lugar así a la metafísica y a las ciencias y a la técnica dominadoras—, o bien como lo que sobreviene al hombre aconteciendo a una con él, de modo de ser íntimo “tema” cualificante de su existencia. Ser es así en este segundo caso, para los entes, ser desde sí hacia el hombre, portando ya “intención” humana cualificante —los entes son así “humanos” —; y ser es, para el hombre, habérselas desde sí, en la comprensión, con tales entes, ex-sistir, ser hacia ellos: “previo” su ex-sistir hacia el ser, en el siempre presente decir (manifiesto o no) “es”. Ser, entes y hombre constituyen un único acontecer.

Ahora bien, la experiencia religiosa de la que ha hablado Heidegger no es un referirse teórica, objetivante y dominadoramente al objeto neutro “Dios”. Dios es Dios con y para el hombre, como lo que desde su “altura”, sin embargo, cualifica íntimamente, configura la vida humana en promesa de vida plena; Dios es plenamente *en* tal existencia y, concentradamente, en actos tales como “orar, ofrecer sacrificios, caer de rodillas, tocar instrumentos musicales, danzar [...]”.

Tal Dios “verdadero” solo puede darse, según Heidegger, allí donde lo que aparece, los entes, todo cuanto es, se manifiesta, precisamente, como lo otro que adviene al hombre —como no ob-

¹³ *Über den Humanismus* (edición bilingüe alemán-francés)-París, Aubier-Montaigne, 1964 [*Carta sobre el Humanismo*, Buenos Aires. Huáscar. 1972].

jeto—; solo allí, en el horizonte de la no objetividad, podría darse el advenimiento de Otro como Dios.

Entonces, solo allí donde el “es” dicho por el hombre no tiene el sentido de objetividad puede hacerse presente Dios. Pero el “es” como no objetividad se muestra precisamente como el advenir desde sí al hombre; así, lo que es no “es” sin el hombre y es aquello hacia lo que constitutivamente el hombre, por su parte, es, esto es, *existe*. De este modo, cuando el ser en su *Seinsgeschichte* así se muestra —y solo allí aparece a la reflexión como diferente—, se da allí la “cercanía del ser” o “la cercanía del hombre al ser”: allí se da la auténtica habitación del hombre: ser y hombre aconteciendo a la vez en mutua e íntima pertenencia.

Por cierto esto puede ser experimentado y dicho por el pensamiento, pero lo que de ello, de tal manifestación del ser se sigue, a saber, la experiencia no objetivante de los entes, pertenece a la existencia, a la vida, sin que sea necesario el paso del pensamiento explícito.

Es en tal existencia —radicalmente, desde la cercanía del ser— donde puede darse, según Heidegger, la experiencia de Dios. Pero esta experiencia tiene “grados”. Así habla Heidegger de la experiencia de lo Sagrado, de la Divinidad y de Dios. Cabe interpretar, respectivamente: la cualidad atmosférica que envuelve a las cosas y a Dios. en cuanto ellas remiten a él; la alteridad de Dios respecto de todo, y el mismo Dios.

Ahora bien, esta explicitación y discernimiento de los “grados” de la experiencia religiosa es tarea llevada a cabo por el pensador. Y es el pensador el que puede decir, desde su tema, el ser, que solo desde una determinada experiencia de la manifestación del ser —su cercanía, su sentido de no objetividad— puede darse la experiencia religiosa de lo Sagrado, de la Divinidad, de Dios.

Pero para poder decir tal cosa, el pensador del ser ha tenido que acercarse al hombre religioso y escuchar su palabra. Y esto ha sucedido con Heidegger en dos pasos.

¿Puede un discurso que pretende radicalidad y abarcamiento total prescindir *a priori* del decir de alguna experiencia manteniéndose siempre, claro está, en su propio horizonte del ser? El discurso del ser, el pensamiento, si, como pretende desde su origen fenomenológico, ha

de atender a la vida toda, ¿no ha de atender al decir de ese fenómeno de la vida que es lo religioso?

En primer lugar, parece posible hacer un análisis de lo que otro, aquí el hombre religioso, *dice*, aun cuando en el propio discurso del ser no hayan aparecido, en la experiencia “personal”, los dichos de ese hombre religioso.

Por otra parte, aun cuando el análisis, desde el ser, de lo Sagrado, la Divinidad y Dios pueda ser en un comienzo un análisis de lo dicho por el hombre religioso, no deja de ser un análisis “interesado”. Ahora bien, ¿ese interés no significa en realidad una atracción, una insinuación de la presencia de la cosa de la que habla lo dicho? O de otra manera, ¿no significa ello que hay ya allí una aurora —al menos— de experiencia religiosa?

Un paso más. Podría suceder que, siguiendo el análisis *interesado* de lo presente en la experiencia religiosa, el pensador del ser deba “convertir” su pensamiento precisamente allí donde se halla lo supremo del mismo: podría suceder que su ser apareciera con nuevo rostro y formándose en nuevas palabras. Pero con esto se están adelantando ya pasos posteriores de esta reflexión con Heidegger.

La cercanía del pensar del ser respecto del Dios divino, “verdadero” consiste entonces, según Heidegger, en que es el ser el que permitiría la manifestación de ese Dios, al configurar un “verdadero” mundo, un mundo del acontecer a una, uno para otro, ente y hombre, en íntima familiaridad, donde uno y otro se reflejan mutuamente.

Finalmente, una importante cuestión queda a esta altura pendiente. El ser es el que, en su manifestarse, permite que los entes “sean”, se nos hagan presentes. Ahora bien si, como se dijo, el ser permite la manifestación de lo Sagrado, la Divinidad y Dios, ¿no habrá que concluir que Dios es un ente? Y así, ¿habrá que decir de Dios que “es”? Por otra parte, en la *Carta sobre el humanismo* —y no solo allí—, Heidegger afirma que el ser mismo no es Dios.

Solo la profundización *en* el análisis de lo que Heidegger llama la experiencia de la cercanía del ser—también nombrada como experiencia de la cercanía del claro del ser o de la verdad del ser— puede echar luz sobre esta cuestión.

2.b. Poetizar, habitar poéticamente, Dios

Se acaba de ver que el pensamiento de Heidegger oye, al menos “interesadamente”, la palabra del hombre religioso. Pues bien, allí ese hombre religioso, con su palabra, es principalmente, en la etapa madura del pensamiento heideggeriano, el poeta Hölderlin. Según esta escucha se verá ahora el despliegue del pensamiento de Heidegger.

Si desde el comienzo, el pensamiento de Heidegger ha sido guiado por la cuestión del ente y su ser, y precisamente del ser como mundo, según se dijo recientemente, ahora se tratará, respectivamente, de la Cosa (*Ding*) y del Cuarteto (*Geviert*), éste como nuevo rostro y nombre del ser-mundo: habrá que decir: rostros y nombres (Cosa y Cuarteto) definitivamente “verdaderos” del ente y del ser.

Aquí los textos decisivos para esta exposición son “*Bauen, Wohnen, Denken*” (“Construir, habitar pensar”) “*Das Ding*” (“La cosa”) y “*Dichterisch wohnet der Mensch [...]*” (“Poéticamente habita el hombre ...”).¹⁴

Una cosa es cosa cuando auténticamente *interesa*, e interesa auténticamente cuando en y con ella se pone en vilo nuestra existencia: y nuestra existencia se pone en vilo cuando se hace lúcida sobre el campo y los límites de sus posibilidades constitutivas, cuando la *cosa* transparenta el todo y lo último posible de nuestra existencia, el todo y las ultimidades que enmarcan nuestro despliegue: el mundo. Una cosa es cosa cuando en ella se nos muestra qué nos es posible *finalmente*, y así quiénes somos finalmente, “verdaderamente”.

Así, la cosa como tal hace presente el *mundo*. Y este mundo se compone ahora, según Heidegger, de cuatro *regiones* (*Gegenden*); la *Tierra* (*die Erde*), el *Cielo* (*der Himmel*), los *Divinos* (*die Göttlichen*) y los *Mortales* (*die Sterblichen*). La cosa es entonces cosa cuando reúne a los cuatro del *Cuarteto* (*das Geviert*). Y estos cuatro son aquello que finalmente nos es posible —el horizonte de nuestra existencia— y así aquello desde donde y hacia donde la *Cosa* es cosa, *cosea*.

Ya no se trata del objeto (*Gegenstand*) o del *stock* de energías disponible (*Bestand*) de la ciencia y de la técnica, sino de *la Cosa* entrañable que nos

¹⁴ En VA, II.

adviene, que prospera a una con nosotros, y así cabe la cual somos y que como *Cosa* se manifiesta en primer lugar en la *palabra poética*.

Es sabido que Heidegger despliega su análisis de la *Cosa* a propósito de un cántaro.¹⁵

No es posible entrar aquí en todo el sutil análisis que provoca esta concepción de Heidegger. Se destacarán solo algunos puntos decisivos.

El mundo, que por cierto no es algo subjetivo, además no “*es*”, como sí *son* los entes; el mundo tiene un modo propio de darse a una con el hombre: el mundo *munde*a (*Welt weltet*). (*Modo* de expresarse muy temprano en Heidegger.) Y este mismo modo de hablar se encuentra en esta etapa del pensamiento de Heidegger: solo que ahora el mundo *munde*a, mostrando su rostro más “verdadero” como *Cuarteto*.

Y la *Cosa cosea* dirá Heidegger. En síntesis, mundo y cosa son diferentes y a la vez se pertenecen mutuamente: el cosear de la *Cosa* es reunir mundo, el *Cuarteto*; la *Cosa cosea* mundo; mundo “*munde*a” en el cosear de la *Cosa*.

Tierra y Cielo del *Cuarteto* designan los fenómenos de la naturaleza, pero tal como ellos nos acontecen familiarmente, antes de ser objetos científico-técnicos.

Los mortales —recuérdese el “ser para la muerte” de *Ser y tiempo—* somos los hombres en lo definitivo nuestro, la posibilidad extrema de la muerte. Y esto significa la muerte como “real posibilidad”, esto es, actuante ya como horizonte de sentido en las realizaciones singulares. La muerte como la ausencia de toda figura de realización, ausencia de toda figuración de la existencia.

Los Divinos son, para Heidegger, que escucha a Hölderlin, los mensajeros de la Divinidad o simplemente de Dios. Se trata de los fenómenos de la naturaleza —Cielo y Tierra— pero ahora ya no simplemente como tales marcos dados de nuestra existencia, sino en cuanto, precisamente, remiten a Dios. Heidegger muestra la constitución de la textura de los mensajeros: en tales Divinos Dios se envía (*schicket sich*), y es así como ellos son sus mensajeros. Se puede interpretar que los fenómenos de la

¹⁵ Cfr. VA, II, pp. 38ss.

naturaleza, conmovidos por el Dios que en ellos se envía —¿son tocados por Dios?—, se transfiguran y se vuelven señales hacia ese Dios: *pero así Dios mismo no se hace presente*.

Y según Heidegger, las cuatro regiones del Cuarteto —cada una de ellas un todo armónico— constituyen un todo, en cuanto se reflejan, se espejan, se reclaman mutuamente.

Nótese aquí algo de decisiva importancia. La muerte, que en *Ser y tiempo* parecía un final “sin salida”, aparece ahora acompañada por las señales hacia Dios; ella refleja en sí misma a los mensajeros de Dios.

Y algo más. En *Ser y tiempo* la muerte era, como se acaba de decir, la posibilidad última del *Dasein*, “la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia” pero también es para Heidegger, en *La proposición del fundamento*, aquello que “como la suprema posibilidad del *Dasein*, tiene la máxima capacidad en cuanto a la claridad del ser y su verdad”¹⁶; también: la muerte es el cofrecillo de la nada y esta es la custodia del ser.¹⁷ Esto se explica porque la angustia, que es angustia ante el “no ente”, es decir, ante el hundimiento de toda significatividad para la realización de la existencia, es así angustia ante la “nada”; y precisamente la nada es la nada de ente, y así es el velo tras el cual se hace presente el ser-mundo.

El ser-mundo es ahora el Cuarteto. Así entonces, cabe decir que de entre las cuatro regiones del Cuarteto es la muerte, la experiencia de la “presencia” de la posibilidad de la muerte —los Mortales— la puerta privilegiada que abre al mundo-Cuarteto. Pero ahora esa muerte aparece “junto con los Divinos, los mensajeros de Dios: muerte y finalmente Dios se reclaman mutuamente —las cuatro regiones se espejan mutuamente—; o mejor: muerte y el Dios que se anuncia se dan a la vez. Cuando *La proposición del fundamento* habla, como se acaba de ver, de la muerte como lo que tiene “la máxima capacidad en cuanto a la claridad del ser y su verdad”, se puede entender: la claridad del ser, su verdad, su rostro más propio, el “rostro familiar” del ser-su momento “no abstracto”, como se dirá enseguida.

¹⁶ SVG, pp. 156-187

¹⁷ Cfr. “Das Ding”, p. 51.

Así, *Ser y tiempo* queda prolongado, ¿y consumado?

La Cosa “cosea”, y así coseando reúne mundo, el Cuarteto.

Ahora bien, en tal “verdadero” mundo se da el *habitar* (*Wohnen*) propio del hombre: el “verdadero”, “auténtico” ser-en-el-mundo. Este *habitar* se despliega cabe las cosas como *construir* (*Bauen*), que se diversifica en un *proteger y cuidar* (*Hegen und Pflegen*) lo que crece —es el sentido del *colere* latino— y un *erigir* (*Errichten*) construcciones: es el sentido del *aedificare* latino. Este así *habitar* es todo él un *respetar* (*Schonen*) las cosas, que así permite precisamente que advengan como *Cosas* (*Dinge*) —“verdaderos” entes— y que en ellas se haga presente el Cuarteto.

Pero para Heidegger este *habitar-construir* sólo se despliega poéticamente (“*dichterisch wohnt der Mensch*”, ha dicho Hölderlin): y ello significa qua este *habitar-construir* con las manos —en la “verdadera”, “auténtica”, *Zuhandenheit*—, sólo es posible si antes el hombre ha construido (*Bauen*) de otra manera, en un *construir* que es tal precisamente porque permite *habitar* (*Wohnenlassen*) en la manera ya descrita. Tal *construir* primero es el *poetizar* (*Dichten*). Es en el *construir* de la palabra del poeta donde originariamente las cosas cosean reuniendo el Cuarteto, haciendo así posible una existencia definitivamente auténtica.

El poeta *poetiza* y su *poetizar* es un “tomar la medida”, trazar el plano del mundo —Cuarteto— de las cosas. Esa medida le es dada como una gracia al oír del poeta.

La medida del *poetizar*, la medida del mundo es para Heidegger, siguiendo a Hölderlin, no Dios sino sus mensajeros, los Divinos, Dios, enviándose en Cielo y Tierra y formando así —por la conmovición de los fenómenos de Cielo y Tierra— a sus mensajeros los Divinos, permanece desconocido, retirado en su intimidad, Dios se manifiesta ocultándose “tras” aquellos que hacen señas hacia él: *los Divinos no son Dios*, son sus “figuraciones”, “imaginaciones” (*Ein-bildungen*): vale repetir, Dios mismo no se hace presente, que en sus figuras señalan hacia el Invisible. Heidegger habla de la “palpitante ausencia de Dios” y “del permanente acercarse del Lejano”.

Y si esto es así, siempre “faltarán nombres para ese Dios”, siempre al final será el silencio... elocuente.

Se puede advertir que los Divinos ahora pensados por Heidegger en pos de Hölderlin ocupan el lugar anterior a Dios que antes podía atribuirse a lo Sagrado, que podía ser pensado como aquella dimensión en la que los entes se exceden misteriosamente a sí mismos en dirección hacia Dios. Hay razones para interpretar, teniendo en cuenta el “organismo” total del pensamiento de Heidegger, esto es, con Hölderlin y más allá de Hölderlin, que eso Sagrado es ahora precisamente la región de los Divinos del Cuarteto, también habla Heidegger de *lo Divino* (*das Göttliche*).

Este es el lugar ahora para una importante reflexión. Al considerar la *Carta sobre el humanismo* se había planteado la cuestión de la posibilidad de considerar a Dios como ente, en razón de que su aparición venía “condicionada” por la manifestación del ser. Pues bien, ahora, si el Cuarteto es el nuevo nombre del ser —su rostro familiar y más originario—, y sus Divinos remiten, más allá, al Dios oculto y retirado en su intimidad, corresponde pensar, volviendo a la terminología del pensamiento del ser y el ente, que Dios se halla más allá del ser (Cuarteto): y en la *Carta* Heidegger había advertido que el ser no es Dios. Por otra parte, cabe recordar que Heidegger ha dicho, en otro lugar, que la *Carta* solo habla “sugiriendo”.

Una última consideración. Se ha visto que el ser-mundo aparece ahora como Cuarteto. ¿Cómo entender este cambio de lenguaje?

Desde el punto de vista del filósofo y del pensador, la frontera última, el horizonte último, el reunidor y englobante supremo de todo cuanto es y, con ello, de lo cognoscible y pensable por el hombre —incluido él mismo—, viene dicho en la palabra *ser*. Ahora bien, la experiencia total pensante del poeta, o simplemente del hombre viviente en plena lucidez, advierte aquel *ser* como un abstracto, precisamente frente a su no menos total, final y abarcadora experiencia; experiencia en la que, en su palabra, aquel horizonte último será, “concretamente” la naturaleza que le es dada, y el no menos dado doble abismo de “abajo” —la muerte— y de “arriba” el Dios anhelado, oculto “tras” lo que aparece y que así remite hacia él.

Cabe terminar este paso de estas reflexiones con palabras de Heidegger:

Lo que permanece extraño al Dios, los aspectos del cielo, esto es, lo familiar al hombre. ¿Y qué es esto? Todo lo que en el cielo y así bajo el cielo y así sobre la tierra brilla y florece, suena y huele, crece y viene, pero también va y decae, pero también grita y calla, pero también palidece y oscurece. En esto familiar para el hombre pero extraño para el Dios se destina (*schicket sich*) el desconocido para permanecer allí cobijado como el desconocido. El poeta empero convoca (*ruft*) a toda claridad de los aspectos del cielo y a todo sonido de sus caminos y aires a la palabra que canta y trae allí lo convocado a lucir (*Leuchten*) y sonar. Pero el poeta no describe, si es poeta, el mero aparecer del cielo y de la tierra. En los aspectos del cielo el poeta convoca a aquello que en el descubrirse precisamente deja aparecer al que se oculta y por cierto *como* el que se oculta. En las manifestaciones familiares el poeta convoca lo extraño como aquello en lo que lo invisible se destina para permanecer lo que él es: desconocido.

El poeta solo poetiza cuando toma la medida, cuando dice de tal manera los aspectos del cielo que él mismo se pliega (*sich fñgt*) a sus manifestaciones como lo extraño donde el Dios desconocido se “destina”.¹⁸

Con el Cuarteto y la Cosa, hechos presentes en el pensar de Heidegger, según el poetizar, de Hölderlin principalmente, se ha dado plenamente la cercanía del ser y del hombre, y con ello su “verdad”, de la que había comenzado a hablar —sugiriendo— la *Carta sobre el humanismo*; la cercanía del ser que es así la “vuelta” (*Kehre*) después de su retiro (*Entzug*) y olvido (*Seinsvergessenheit*), que mueve, precisamente, al “giro” correspondiente (*Kehre*) del pensamiento. El Cuarteto es, así, como se ha dicho, el rostro cercano-familiar del ser, “ser” es el abstracto del Cuarteto.

Adviértase también que, a propósito de cierto pasaje de la *Carta sobre el humanismo*, se anotaba que habría, con el pensar del ser y del ente, un pensar al menos *interesado* en Dios y lo religioso, y se decía entonces que ese pensar podría “convertirse” advirtiendo que su ser y su ente vienen dichos ellos mismos, con mayor propiedad, con “mayor verdad” en el

¹⁸ “... dichterisch wohnet der Mensch...” p. 74.

lenguaje religioso. Precisamente es esa conversión del pensamiento lo que acaba de presentarse.

La verdad del ser la hemos pensado en el mundear de mundo como el juego de espejos del Cuarteto de Cielo y Tierra, Mortales y Divinos.¹⁹

Y corresponde precisar algo importante. El lugar, el desde donde del pensamiento de Heidegger, siguiendo a Hölderlin, continúa siendo el ser y el ente —no Dios propiamente—; y en ese seguimiento, como se acaba de decir, ser y ente se han develado como Cuarteto y Cosa. Pero sí, con ello, este pensar se ha acercado más al Dios “verdadero”.

2. c. *Pensar en pos de (según) la poesía*

En la lectura de Hölderlin hecha por Heidegger se han oído algunas palabras extrañas: “Cuarteto”, “Cosa”, “mundear de mundo”, “cosear de la cosa”, “construir”, “habitar”: y se pueden aún citar otras que no se han mencionado, como por ejemplo: “juego de espejos del mundo”, “ronda del Cuarteto”, “anillo” (que formaría el Cuarteto)...

¿Cómo entender este lenguaje? ¿Qué tiene que ver este pensamiento-lenguaje con el pensamiento “técnico” del ser y del ente? ¿Qué “desliz” se ha dado aquí?

Ya se ha dicho como al pasar que la existencia como habitar poéticamente sería para Heidegger el suelo último de autenticidad que debe ser pensado, y allí, más raigalmente, el “construir” que es la palabra poética. El suelo de existencia-experiencia auténtica arduamente conquistado en *Ser y tiempo* según el análisis de la comprensión como tal, aparece ahora desde sí —en una nueva época, habrá que decir— en el habitar y en el poetizar que lo posibilita. Así, ahora se tratará de pensar desde, según este suelo, hecho no simplemente de comprensión como tal sino ya de ciertas configuraciones textuales de esa comprensión: los poemas de Hölderlin —“61” es el que abre, precisamente, una nueva época— y aún otros poetas como Rilke, Trakl, Stefan George, Benn, a quienes Heidegger lee *con* Hölderlin. Una hermenéutica ya no del solo comprender, como en *Sein und Zeit*, sino de lo fijado en textos y

¹⁹ *Die Kehre*. (edición bilingüe alemán-española, Córdoba, Alción. s/f., p. 30).

presente diversamente a la comprensión: en lo substancial, un pensar en pos del poetizar de Hölderlin. Se trata de la escucha del poetizar, que es un sumergirse en él pensando, siguiendo los trazos de sentido que en el poetizar se muestran.²⁰

Es necesario aclarar que en esta feliz complicación del pensar de Heidegger con el poetizar de Hölderlin se pueden distinguir momentos —que aquí no es posible exponer— en los que este nuevo pensar de Heidegger solo progresivamente va alcanzando su figura propia. También excede los límites de este trabajo el análisis de tal figura final propia.

La palabra poética da así que pensar: y este pensar —pensar y lenguaje nuevos: no ya en categorías de la ontología, aún la deconstruida— no resulta de un proyecto del hombre, que se habría propuesto desentrañar el sentido de esa palabra: este pensar sigue naturalmente al poetizar, éste se continúa naturalmente en el pensar; más aún: ambos circulan el uno en el otro en un complejo y necesario acontecer originario en un diálogo (*Zwiesprache*) donde ambos se hallan misteriosa e íntimamente emparentados.

Este pensar nuevo sigue necesariamente al poetizar, aunque su fáctico, existencial despliegue sea una libre posibilidad. Se trata de un pensar no mediado por las técnicas de la lingüística o de la crítica literaria, sino que surge entonces inmediatamente en pos del poetizar, y que, se puede sospechar, viene *dado* originariamente junto con el poetizar.

De aquel diálogo, afirma Heidegger: “se conocen muchas cosas sobre la relación de la filosofía y la poesía (*Poesie*). Pero no sabemos nada del diálogo (*Zwies-proche*) de los poetas (*Dichter*) y los pensadores (*Denker*), que ‘habitan cercanos en las más separadas cumbres’²¹.”

Este pensamiento será siempre difícil de definir; ¿pero cabe en este, el lugar más originario, más anterior del pensar —como se verá— hablar “razonablemente” de los “lógicos” límites inmóviles de una definición? Ello no impide que en el ejercicio de este pensamiento se perciba, se palpe su diferencia: así por ejemplo, en especial, si se siguen algunos pasajes determinados de “Das Ding” y *Unterwegs zur Sprache*.

²⁰ Cfr. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske. 1979. p. 237 (*De canino al habla*. Barcelona, Del Serbal, 1987).

²¹ *Was ist Metaphysik?*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1969, p.51

¿Al hacerse cargo del Cuarteto y la Cosa y de todo lo que ello implica, no puede este nuevo pensamiento hacer sus “correcciones” al pensamiento del ser y del ente? Más radicalmente: ¿puede este nuevo pensamiento ser interrogado en términos de ser y ente?

Cuando este nuevo pensamiento es simple y exclusivamente interrogado en términos de “ser” y de “ente”, ¿no se está produciendo una “incomprensión”, un “malentendido”, que pone a este pensamiento en un ámbito que él ya ha dejado atrás, a saber el de la metafísica y el del ser y el ente?

¿No es todo esto el más radical pensar “sin por qué” y el pensar más “verdadero”?

Y también se puede entender ahora con más precisión la prece-
dencia del ser respecto de Dios —vista en la *Carta sobre el humanismo*—, esto es, su posibilitar la manifestación de Dios: el ser “hace posible” la manifestación de Dios cuando se manifiesta en la cercanía de su verdad como Cuarteto, en particular en los mensajeros que hacen señas hacia Dios, los Divinos... que son las figuraciones en las que Dios “se envía”, manteniéndose en sí mismo como desconocido.

Dios necesita así del ser, pero un ser-Cuarteto que él mismo constituye, se procura, pues él *se envía*, ha dicho Heidegger, en Cielo y Tierra conmocionando sus cosas —se ha interpretado—, de modo de “formar” así a sus propios mensajeros, los Divinos (o lo Divino, o Sagrado).

2.d. *Hacia el silencio*

Se han visto los “extremos” a los que llega el pensar de Heidegger cuando deja hablar a la poesía, para pensar según ella.

Con todo, el anterior pensar del ser y del ente no ha cesado, mientras tanto, de hacer sus propios progresos, y ello sin dejar de hacer contacto con la poesía y el pensar en pos de ella.

Con la que se dirá enseguida se verá —también aquí— un cierto nuevo lenguaje, ahora del pensar del ser y del ente; y este nuevo lenguaje —“del extremo” también— y el pensar en pos de la poesía ya visto —el del Cuarteto y la Cosa— se fecundarán mutuamente para hacer ver lo que podría ser el “verdadero” Dios de Heidegger.

Dos expresiones comandarán toda la reflexión. Ellas son “*es gibt*” (“hay”; “ello da” literalmente) y *Ereignis*, que se puede traducir por “acontecimiento apropiador”, aunque en este último caso será preferible no traducir y, con la descripción del sentido del término, alcanzar su comprensión.

El “*es gibt*” heideggeriano es en principio una respuesta a la pregunta acerca de si el *ser es*. Dado que el “*es*” es lo propio del ente, sugiere Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* que no se diga del ser que es. Lo adecuado sería decir del ser que “*es gibt*”, que en su sentido corriente significa “hay” (en francés “*il-y-a*”), aunque Heidegger, siguiendo a Parménides, se pregunta si quizás no habría que decir que solo el ser es y no el ente. Pero en rigor el “*es gibt*” debe entenderse en el sentido de que el ser se da —o el ser (“*es*” de “*es gibt*”) da ser—, esto es, el ser se da al pensamiento, “transita” hacia él. Según esto, para continuar la reflexión, se debe decir, con precisión, que el ser “consiste” en un darse, en un transitar desde sí al pensamiento, en el desocultamiento del ente para el pensamiento. (Recuérdese que ya antes de afirmar que el ser es mundo, Heidegger ha afirmado del mundo que “mundeá”, que “no es”.)

En cuanto a *Ereignis*, hay distintos pasos en el pensamiento de Heidegger que aquí solo se pueden señalar brevemente. *Ereignis* comienza designando el “*entre*” de ser y pensamiento como su mutuo pertenecerse; y así es un abismo (*Abgrund*) “más allá” ya del ser mismo como fundamento, un abismo que requiere del pensamiento un salto (*Sprung*): y de este modo aparece ya lo *Ereignis* destacándose con una cierta mismidad.

Es gibt y *Ereignis*, luego de tener cada uno su muy brevemente señalado desarrollo a lo largo del pensamiento de Heidegger, se encuentran, coinciden en *Zeit und Sein*²². Según este texto, continuando algo ya vislumbrado, el ser “consiste” en un *dar*; el ser acontece como dado al pensamiento. En este dar consisten, en rigor, tiempo y ser, y no es el tiempo para Heidegger, aquí, lo que da ser el *Es* (ello) que aquí da no es el tiempo. El ser consiste en un dar, se mantiene en un dar que lo dona al pensamiento. Ser acontece así en lo suyo propio, es *dado*, *apropiado* al

²² “*Zeit und Sein*” en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag. 1976 (se citará ZS) [*Tiempo y ser*; Madrid, Tecnos, 1999]

pensamiento según sentidos destinales históricos diversos —objetividad, no objetividad, que hacen aparecer al ente diversamente—; y estos sentidos diversos sí acontecen en un dar que los da “con tiempo”, pues es la prevalencia, por ejemplo del tiempo como presente, lo que ha hecho que ser signifique permanencia, substancia (no se continuará aquí con esta temática del tiempo como tal).

Por todo lo dicho se debe afirmar: “*Es gibt (Zeit und) Sein*”: Ello da (tiempo y) ser. Desde aquí se puede entender que es finalmente impropio traducir “*es gibt*” por “hay” o por el “*il-y-a*” francés.

Pero no está todo dicho. El ser es *don* —sus sentidos— que acontece, se “mantiene” en un *donar*, transita constitutivamente hacia el pensamiento como un dar. El ser, en sus sentidos diversos, llega como *don* de un donar y se mantiene —“es” — para el pensamiento en ese donar.

Pensar propiamente el ser exige dejar de lado el ser como fundamento del ente a favor del dar que juega ocultamente en el desocultar, esto es, a favor de Ello da (*Es gibt*). El ser pertenece al dar como el don (*Gabe*) de este Ello da. El ser como don no es separado (*ab-gestossen*) del dar.²³

Lo más propio (*das Eigentümliche*) del ser, aquello a lo que él pertenece y en donde permanece contenido (*einbehalten bleibt*), se muestra en el “Ello da” (“*Es gibt*”) y en su dar como dispensar destinalmente (*schicken*). Lo más propio del ser no es nada con carácter de ser (*ist nicht seinsartiges*). Si pensamos propiamente el ser, la cosa misma nos lleva en cierto modo fuera del ser (*vom Sein weg*), y pensamos el destino (*das Geschick*) que da el ser como don.²⁴

Un paso hacia una mayor profundidad

Ser es el sentido en cada caso comprendido, que llega al pensamiento como donación, como un dar-*en* un dar.

Así entonces, cabe distinguir el ser-sentido que en cada caso históricamente “es” dado-destinado, y el dar mismo en el que ese ser-sentido consiste.

El ser, esto es, tal sentido comprendido en el decir “es”, “está” allí *dado*, “es” un *dato* primero para el pensamiento (*Da-sein*); acontece como

²³ ZS. p. 6.

²⁴ ZS. p. 10.

un dato, esto es, como una donación; el ser-tal o cual sentido-: dado, don, consistente en un *dar*.

Este hallarse el ser como siempre presente dado al pensamiento es, como se sabe, la experiencia básica del pensamiento, según Heidegger, y precisamente el venir *dado* del ser es, en lo substancial y en principio, la respuesta de Heidegger a la inevitable pregunta acerca de cuál sea la consistencia de ese ser frente a la consistencia de los entes, de la que y de los que se distingue.

¿Y ese *dar*? No puede identificarse sin más con el ser, que de suyo dice “es”, vale decir, tal o cual sentido dado al *Da*, al hombre como comprensor; no se advierte en *ser*, cualquiera sea el sentido que se manifieste en el decir “es”, el *dar*: sí se advierte (en la perspectiva heideggeriana, que ha hecho la experiencia del ser diferente, vale decir de su mismidad) “con” ser —tal o cual sentido— el dar en el que “consiste”.

El ser consiste en un *dar* que se diferencia de él como tal o cual sentido: ese *dar* se muestra precisamente como su consistencia. El ser se manifiesta como un *Datum*, don originario de, y en un dar.

El ser consiste en un “da”, ¿Y este “da”? ¿Cómo pensar este “da”? Y más radicalmente: ¿no deja este “da” o “dona” vislumbrar un misterioso incircunscriptible *de donde* proviene?

Con ser, como se dijo, se advierte el *dar*: pero no se advierte el que el dar provenga, resulte del ser: aquí parece anunciarse oscuramente algo otro.

Se advierte, *con ser* como sentido, su dar, su acontecer y sostenerse, su consistir en un dar, en una donación; pero no se advierte que ese dar —distinto de su sentido—, provenga de él mismo como sentido: o al menos, se puede sospechar un otro de donde proviene. Con ello se estaría superando el *se da* (el ser *se da*) que Heidegger presentaba en la *Carla sobre el humanismo*.

El oscuro e indefinible desde donde del dar en el que “consiste” el ser y ese dar mismo vienen dichos en el “*Es gibt Sein*”, “*Ello da ser*” de Heidegger.

... intentarnos avanzar la mirada (*vorzublicken*) hacia el Ello que da ser y tiempo. Al avanzar así la mirada nos volvemos pre-visores (*vor-sichtig*)

en un sentido nuevo. Intentamos traer a la vista (*in die Sicht zu bringen*) el Ello y su dar y escribimos el “Ello” con mayúscula.²⁵

El donar, la donación, como tal anterior al don, esto es, a los sentidos destina les del ser, deja ver un cierto anterior a ella misma, que es precisamente el “Ello” que da. Y, por otra parte, corresponde decir que “Ello” (*Es*) no dice lo mismo que “da” (*gibt*).

Así, la presencia del “*Es gibt*” no obedece a una exigencia lingüística propia del idioma alemán, sino a una exigencia de lo por pensar que progresivamente, en distintos textos de Heidegger, va mostrando su misteriosa articulación.

¿Cómo pensar ese *Ello* —que, según Heidegger, puede llegar a significar hasta lo demoníaco o divino (*das Dämonische*)— que da tiempo-ser? Solo puede ser pensado a partir de lo que se nos muestra, desde el tiempo-ser-dados —que es lo en principio pensado—, como su dar. Entonces se lo ha de pensar en continuidad, que no se extreme hasta anular la diferencia, con la donación, esto es, el dar que de él procede: “*lo-que-da*” no se identifica sin más con “dar”. Ahora bien, ¿cómo da ese Ello tiempo-ser?

El Ello, *pensado desde su dar*, esto es, pensado en continuidad con él, pero a la vez diferenciándolo de su dar, debe ser entendido como lo donante de un donar apropiante para sí —no deja “fuera de él” lo que dona— y así donante de lo propio de aquello que dona, de su don, vale decir, tiempo-ser y pensamiento, propios ellos a su vez uno de otro. Esto es nombrado por Heidegger como *das Ereignis*.

... el Ello (*Es*) que da en el “Ello da ser”, “Ello da tiempo” (“*Es gibt Sein*”, “*Es gibt Zeit*”) se muestra como lo *Ereignis*.²⁶

Ereignis nombra el Ello precisamente en cuanto donante, vale decir, en cuanto de él procede el donar, pero a la vez sin identificarlo, sin embargo, sin más, con su donar, esto es, reservándolo respecto de su donar. Así, *Ereignis* dice el que dona y su donar, pero donar con el que el donante, sin embargo, no se identifica: donador no es su nombre proprísimo.

²⁵ ZS. p.5.

²⁶ ZS. p. 20.

También se podría decir: *Ereignis* nombra el acontecimiento del dar —ya él más allá del ser-sentido— como siguiéndose de un Donador que así nombrado, sin embargo, en lo suyo más íntimo no es alcanzado por tal nombre. *Lo que* dona, dicho precisamente, está más allá, como tal, de su —sin embargo— donar: ese *el que, lo que*, se sustrae a toda nominación (es el *Ello* de la expresión “*Es [Ello] gibt*”); su nombre más propio no es siquiera Donador.

El pensamiento que ha advertido el ser diferente se ha descubierto primero como “propiedad” del ser según sus sentidos, en un tránsito del ser hacia él, Pero finalmente el tránsito del ser hacia el pensamiento se descubre en rigor como el donar de un donador que dona ser y pensamiento apropiándose los. Esto significa: no los deja “fuera” de él y les da lo suyo propio de ellos. Y allí los dona a la vez uno a otro apropiándolos uno a otro, y dándoles así definitivamente —si cabe hablar así— lo suyo propio.

El donar se encuentra ya más allá del ser como sentido, esto es, no se identifica con él —según se vio—; y *a fortiori* el donador mismo excede el ser como sentido y aún su mismo donar —según también se vio—: Donador no es su nombre más propio.

... el retiro (*Entzug*) debe pertenecer a lo peculiar de *lo Ereignis*.

El dispensar en el destino del ser (*das Schicken im Geschick des Seins*) fue caracterizado como un dar, en donde lo dispensante (*das Schickende*) mismo se mantiene en sí mismo y en tal mantenerse en sí se sustrae al desocultamiento. [...] se anuncia en *lo Ereignis* lo peculiar a saber que sustrae lo suyo propio al total desocultamiento. Pensado desde el acontecer apropiante (*vom Ereignen her*), esto significa: se desapropia en el sentido dicho (*Es enteignet sich in dem genannten Sinne*). A *lo Ereignis* como tal pertenece el sustraer (*zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis*). Con ello *lo Ereignis* no desaparece, sino que custodia lo suyo propio.²⁷

Desde este fondo se pueden advertir varias cosas.

a. Se puede afirmar, según Heidegger, que “el ser (vale aclarar: como sentido) desaparece en *lo Ereignis*”²⁸, esto es, en el donar, y

²⁷ ZS. p. 23

²⁸ ZS. p. 22.

- radicalmente en el Donador: el ser se hunde en lo que lo supera y a la vez lo sostiene.
- b. Donar y Donador no son representables, no pueden ser traídos por el pensamiento ante él; no se puede, así, responder a la pregunta “¿qué es lo *Ereignis*?”, pues el pensamiento mismo siempre supone lo *Ereignis* como *lo que-lo-da* y así lo *Ereignis* queda siempre a sus espaldas; y más aún, como lo que lo sostiene, lo hace “ser” —ex-sistir—, no puede ser separado, puesto enfrente del pensamiento, so pena de que este desaparezca.
 - c. Se nos muestra un cierto nombre de aquel Ello —aunque no su nombre más propio—: lo nombramos *Ereignis*; pero este mismo nombre a la vez se nos retira —según lo dicho en el punto anterior— y así no podemos con él iniciar nada, ningún discurso esclarecedor. El Ello que da tiempo-ser y pensamiento deja entrever algo de sí en cuanto se muestra como donante-apropiador, *Ereignis*; pero ya esto mismo, *Ereignis*, no se deja aclarar ulteriormente, esto es, nada se muestra desde donde pueda ser comprendido y que así se deje decir de él; lo *Ereignis* no deja decir otra cosa de él. Por ello, según Heidegger, cabe decir que a lo *Ereignis* corresponde su desapropiársenos: y también el “desapropiarse”, el no identificarse sin más, como se dijo, del Ello, precisamente, con su donar: *Enteignis*.
 - d. ¿Qué queda por decir? Solo cabe afirmar eso donante-apropiador, manteniéndolo entrañado en el pensamiento alcanzado por él, pensamiento excedido por-en lo que como tal le es propio, aunque no lo más propio, a saber, el estar dando-apropiando; y así dice Heidegger: “*das Ereignis ereignet*”²⁹.
 - e. Y en particular debe quedar claro que en modo alguno ese Donador y su dar pueden ser pensados respectivamente como “hacedor-productor” y “hacer-productir” (*Machen, Hervorbringen*).
 - f. Con todo, Heidegger niega que se esté ante una mística.³⁰

²⁹ ZS. p. 24.

³⁰ “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens » en *Zur Sache Des Denkens*, p. 79.

- g. Solo parece quedar, finalmente, el *silencio*, dado que *Ereignis*, esto es *Donador-que-dona*, de suyo nombra algo propio pero no último de lo que ha aparecido a *la experiencia*. Dicho de otra manera: se puede decir que lo *Ereignis* nombrado entraña tres niveles de profundidad oculta: 1) el donar, 2) el Donador, 3) *lo que dona* (el último nivel, el del Ello, quizás podría decirse así: *lo que, además, dona*-esto es, no se reduce al donar).
- h. La cuestión del pensamiento ya no es el ser y ni siquiera la, *Seinsgeschichte*. Con lo, *Ereignis* se ha alcanzado un, *singulare tannin*: que parece ser lo no histórico donador, con los sentidos del ser y con el pensamiento, de toda historia, ¿Pero se puede aquí aún hablar, a propósito de lo *Ereignis*, de historia o no historia? ¿No ha caducado aquí toda caracterización de todo?
- i. Lo *Ereignis* da pensamiento y ser, pero con el ser da ente: el ser es del ente, el ente es del ser. Recuérdese: ser-pensamiento-ente es el todo que diferenciadamente acontece-ahora se puede decir: es dado.
- j. Lo *Ereignis* no es una nueva acuñación histórica del ser, un nuevo sentido del ser.

Lo *Ereignis* es el Donador-y-donación de todo sentido del ser: y más... (el Ello).

Así entonces, el pensar del ser y del ente ha llegado hasta lo *Ereignis* y, con ello, finalmente, al silencio. Este pensar, que se ha desarrollado siguiendo el texto de *Zeit und Sein*, no ha dejado, allí mismo, de tocar y ser tocado por el pensamiento en pos de la poesía, que ha llegado hasta Cuarteto y Cosa.³¹ Pero en *Unterwegs zur Sprache* se asiste al contacto de ambos pensamientos como una clara mutua fecundación, y con ello a una ulterior profundización en lo *Ereignis*.

No es posible entrar aquí en el análisis de este último texto. Pero sí se puede decir que también en él el lugar, el desde donde del pensamiento de Heidegger sigue siendo ser y ente, ya como Cuarteto y Cosa, y finalmente —obviamente junto con la palabra—, lo *Ereignis*, y

³¹ Cfr. ZS, p. 58.

no propiamente Dios. Lo que importa destacar es que también en este texto la reflexión, que culmina, como se ha dicho, en lo *Ereignis*, termina en el *silencio*.

Heidegger habla, en “El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento” —habrá que decir que en principio balbuceando— de “el corazón sereno del desocultamiento” (“*das nicht zitternde Herz der Unverborgenheit*”)³², “el corazón sereno del claro” (“*das ruhige Herz der Lichtung*”), como “el lugar del silencio” (“*das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille*”).

Finalmente quedará, para Heidegger, que el pensamiento solo puede entregarse serenamente al misterioso, recóndito “de dónde” de lo *Ereignis*, en el silencio. Aquí el texto clave para prolongar lo visto es “Zur Erörterung der Gelassenheit” (“Para una discusión de la Serenidad”)³³.

Una presentación sintética de lo que se sigue de ese texto, entendido, como se dice, como prolongación del tema de lo *Ereignis* y su retirado Ello, podría formularse como sigue.

El entrañarse que acontece a partir del permitir invitante de lo *Ereignis* es un silencioso entregarse a lo irrepresentable, inabarcable, indecible. Y así este mismo entregarse es un *puro esperar*, esto es, un permanentemente abierto y desinteresado estar saliendo al encuentro de lo sereno irrepresentable y sin nombre que nos atrae y silencia. Todo esto es lo que designaría la *Gelassenheit*: un esperar el entrañarse en lo *Ereignis* —finalmente en el Ello inalcanzable—; un entrañarse que es entregarse que es un permanente esperar. Así, siempre hay aquí movimiento: permanente entregarse en lo nunca aprehensible y siempre adviniendo en el silencio: entregarse al misterio.

De lo último de lo *Ereignis* —que se retira (*Enteignis*)— se dan sin embargo distintos “nombres”: “Ello”, “corazón sereno del desocultamiento”, “corazón sereno del claro”, “lugar del silencio”. Ninguno de estos nombres habla del *dar*: se había visto que el Ello se halla más allá de su dar (dar que sin embargo es suyo) y que así *Donador*

³² Heidegger toma una expresión de Parménides (Fragmento, I, 28)

³³ “Zur Erörterung der Gelassenheit”, en *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1979 [*Serenidad*, Barcelona, Del Serbal, 1988].

(otro nombre) no es su nombre propiísimo, aunque con tal nombre se pueda atisbar algo de ese *Ello*.

Pero finalmente se trata aquí de lo sereno que nos silencia y así nos serena; y así aquellos nombres, propiamente, son ejercicios de preparación para el silencio. Todos ellos son nombres-límite, nombres que no nombran sino que solo invitan: invitan a dejarlos atrás a ellos y a todo querer nombrar. Y el que en ellos invita es el finalmente Inefable.

3. Hacia dios

El silencio es aquello en lo que finalmente coinciden el poeta, el pensador del ser y el pensador que “sigue” a la poesía.

El poeta silencia su voz luego de nombrar a los Divinos. Hölderlin dice, por ejemplo, refiriéndose al venir, al acercarse del Lejano: “El Dios se halla cercano y es difícil de aprehender”; y también: “faltan nombres divinos”; y también: “Pero porque los dioses presentes/ se hallan tan cercanos/ yo debo ser como si ellos fueran lejanos y oscuro entre nubes/ debe ser para mí su nombre”. A propósito del poema “El cantante ciego”, Heidegger hace notar que el que canta —el poeta— no puede contemplar el rostro de Dios mismo y por ello el que canta es ciego. Pero adviértase, por algo que se dirá luego: con todo, el poeta canta.³⁴

Ya se ha visto que el pensador del ser, que culmina en la meditación de lo *Ereignis*, termina también, con “nombres que no nombran”, abandonándose al silencio, atraído por lo finalmente sin nombre del Ello.

También el pensador que sigue a la poesía, tal como es presentado sobre todo en el texto de *Unterwegs zur Sprache*, calla ante lo *Ereignis* que da palabra sobrehumana y palabra humana, texto este en cuyos temas no se ha detenido este trabajo.

Ahora bien, ¿no callan todos ante lo mismo, esto es, aquello que la palabra poética-religiosa nombra como Dios?

³⁴ Sobre las expresiones aquí señaladas véase *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1981, pp. 21-24, 27-28, 110-148, 181-185, 186-192 (se citarla EZHD) [*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona, Ariel, 1986].

En todos los casos se trata del silencio ante lo que, por distintos caminos, se muestra y oculta más allá del ser. ¿No callan entonces poeta y pensadores ante lo mismo; el poeta nombrándolo y callándolo a la vez como Dios (desconocido) y los pensadores como *Ereignis* los demás nombres que, como *Ereignis* y *Ello*, invitan al silencio?

Ciertamente, no dice Heidegger que lo último de lo *Ereignis*, el *Ello* (*Es*), tal como se lo alcanza desde el pensar del ser o desde el pensar en pos de la poesía sea Dios.

Aquí justamente es donde corresponde hacer precisiones.

Brevemente se podría decir que los pensadores del ser y lo *Ereignis* y del pensar según la poesía llegan con su silencio solo hasta lo oculto de la intimidad de aquello que el poeta nombra como Dios. Ello no significa que al poeta se le revele tal intimidad oculta —Dios sigue siendo para él sin nombre, desconocido—, pero tal intimidad oculta se *envía* al poeta en las manifestaciones de Cielo y Tierra; y es precisamente eso lo que dice para él el nombre *Dios*: intimidad *lejana, oculta*, que *se envía* y hace concretas señas al hombre hacia ella, y así *se acerca. Lo lejano oculto, sin nombre* —lo que solo así alcanza al pensador del ser y al pensador en pos de la poesía—, pero que sin embargo *se manifiesta* concretamente en “lo extraño” para él —Cielo y Tierra = la naturaleza—: eso merece el nombre poético-religioso *Dios*. Y este nombre solo nombra también balbuceando, pues sí dice lo cercano, pero solo como lo extraño-que-señala-hacia-el Lejano-sin nombre. El silencio del poeta es vencido por el nombre *Dios*; este nombre *Dios* queda sin embargo siempre envuelto en la atmósfera del silencio.

El poeta, el hombre religioso *debe* —dolorosamente— hablar: “canta” se decía antes. El pensador debe callar.

Callar ¿significa esto sólo: no decir nada, permanecer mudo? ¿O recién puede verdaderamente callar quien tiene algo que decir? En este caso, callaría máximamente quien pudiera, en su decir y precisamente solo por medio de éste, permitir aparecer lo no dicho y por cierto como tal.³⁵

³⁵ EZHD, p. 189.

El poeta nombra a *la vez* al Lejano desconocido y al que se acerca en las cosas: nombra al Lejano-que-se-acerca (o el acercarse-del-Lejano): Dios, y ello informa y se continúa en el “orar, ofrecer sacrificios, caer de rodillas, tocar instrumentos musicales y danzar”.

En el amplio marco de todo lo expuesto, es posible ahora comprender el aporte que hacen a los temas ya vistos los *Beiträge zur Philosophie*, que llevan como subtítulo *Vom Ereignis*³⁶, indicando con ello, según explica Jean Greisch, no que allí el tema sea simplemente lo *Ereignis*, sino que es *desde* lo *Ereignis* que se tratan los varios temas allí expuestos.

En primer lugar, corresponde precisar que en esta obra *Ereignis* es aún solo la mutua pertenencia ser-pensamiento (hombre: *Da-sein*), en la que, propiamente, el pensamiento es alcanzado, apropiado y determinado históricamente por el ser. Pero no se advierte en los *Beiträge* el destacarse de lo *Ereignis* respecto de ser y pensamiento; y menos aún se habla de lo *Ereignis* como lo donante que da, como en *Zeit und Sein*. En tal sentido, la expresión aquí recurrente “ser como *Ereignis*” significa ser en cuanto “*west*” (se despliega) —ser no “es”— transitando hacia pensamiento y determinándolo; tránsito en el que consiste el ser mismo diferente (*Seyn*), aunque no “sea” sin el ente (*Sein*).

Conviene además tener en cuenta que este texto de Heidegger se halla, en el camino de su pensamiento que culmina en el pensar en pos de la poesía, en una etapa en la que se entrecruzan, se mezclan aún, plasmándose solo como “insinuación”, el pensar del ser y del ente y la palabra poética que procede de Hölderlin.

Lo que aquí se diga, en rigor, completará el pensamiento y el lenguaje de los *Beiträge* con lo ya visto anteriormente, y que, en rigor, incluye pasos de Heidegger posteriores a los *Beiträge*. Por ello se puede decir que el “último Dios”, del que, como en seguida se dirá, hablan los *Beiträge*, no es lo último de Heidegger acerca de Dios.

Con la manifestación de esta temática del ser como *Ereignis*, se hallaría el pensamiento en el momento histórico de tránsito (*Übergang*) entre un primer comienzo histórico- que se extiende hasta la época

³⁶ *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Gesamtausgabe, Band 65, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1989 (se citará B) [“Aportes a la filosofía. Acerca del evento”, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblos. 2006].

científico técnica, y un nuevo comienzo (*anderer Anfang*) en el que han sido superados el pensamiento metafísico y sus secuelas, y que tiene sus heraldos —que Heidegger llama “los futuros” —³⁷, que ya hablan diversamente de lo por venir; y esto es el Dios que viene (*der kommende Gott*), el “último Dios” (*der letzte Gott*). Estos futuros son, en primer lugar, los más futuros, los poetas; y entre ellos el primero: Hölderlin.

Pero a estos poetas se han anticipado, en cierto modo, sus *precursores*, esto es, los pensadores que han abandonado toda metafísica y su Dios —son los “declinantes” (*die Untergehenden*)— y han sido alcanzados precisamente por lo *Ereignis*, y así preparan el oído para los poetas, que son entonces, como se dijo, los más futuros. Y cabe interpretar que a estos —que harían manifiestos el Cuarteto, la Cosa y los Divinos que anuncian a Dios, “el último Dios”— seguirían los pensadores en pos de la poesía, los que acompañarían así a los poetas.

Así se iría preparando, consecuentemente, el *habitar* de un pueblo futuro: un “verdadero” pueblo.

La muerte es tenida en cuenta en los *Beiträge*³⁸ y precisamente como lo que posibilita la manifestación de la verdad del ser, que según Heidegger era el sentido de la presencia de la muerte en *Ser y tiempo*. Y desde todo lo visto se puede recordar que la verdad del ser, su cercanía, era su manifestación como Cuarteto, donde la muerte —los Mortales— era acompañada por los Divinos, que hacían señas hacia Dios, todo ello en la palabra del poeta.

Heidegger habla del “último Dios”³⁹, “el totalmente otro frente (*gegen*) a los *sidos*, sobre todo frente al cristiano”; y lo presenta como diferente y necesitado del ser, este precisamente como *Ereignis* —al que no funda ni causa ni condiciona— (*Ereignis* en el sentido recién precisado del texto del que aquí se trata: solo tránsito determinante del pensamiento); y ambos, último Dios y *Ereignis*, aparecen a la vez como necesitados del hombre.

Según Otto Pöggeler, este Dios que “se opone” al Dios cristiano, precisamente lo hace en cuanto se diferencia del Dios que en los cris-

³⁷ B, VI.

³⁸ B, N° 160-163; cfr. N° 230, 325.

³⁹ B, VII.

tianos “funciona” —agreguese: metafísicamente— como un elemento de la necesidad humana de seguridad;⁴⁰ y es último, también según Pöggeler, en cuanto “no es último en una serie, sino aquel que se muestra en un límite insuperable y así eleva la esencia de lo divino a una última experiencia”⁴¹.

Este Dios divino, que ha superado toda metafísica y toda determinación cristiana, supera por ello también toda clasificación: a propósito de él no se puede hablar ya de teísmo o ateísmo, unicidad o multiplicidad o politeísmo. Todo ello son denominaciones metafísicas que han quedado atrás. Por ello también habla Heidegger de “el paso del último Dios” (*der Vorbeigang des letzten Gottes*): y con ello quiere superar la imagen de un Dios fundamento causal fijo de todo cuanto es.

Ahora bien, se puede entender que Dios necesite del ser como *Ereignis* y del hombre, si se tienen en cuenta pasos anteriores de la reflexión de este trabajo.

El Dios “verdadero”, el Dios del poeta-religioso no es tal, según se vio, sino en cuanto “es” con, para el hombre mortal, manifestándose, acercándose como lejano en las cosas, en las señales de los Divinos. Así, Dios se despliega como Dios⁴² en cuanto, enviándose en los Divinos en el Cuarteto —el ser—, se manifiesta a los mortales. Dios ha de procurarse su “elemento” de manifestación. Dios no “es” Dios sin el Cuarteto y, en él, sin los Divinos y los mortales. Y necesita muy singularmente del hombre en cuya palabra se hace presente el Cuarteto según su “medida”: los Divinos que señalan hacia Dios. O mejor: Dios necesita del Cuarteto y, allí, del hombre en cuya palabra el Cuarteto acontece; y el mismo Cuarteto —el ser— necesita entonces del hombre, no “mundeá” sin él, sin advenir graciosamente —*Ereignis*— a la palabra del hombre poeta. Así, se puede decir, reuniendo todo lo visto, que el sin nombre dona Cuarteto y Cosa y palabra poética (poeta-religioso), y así se hace presente, se despliega como Dios. El señalado verbo “*göttern*”

⁴⁰ Cfr. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*. Friburgo-Munich, Verlag Karl Alber, 1992, pp. 477-478.

⁴¹ Op. cit., p. 475

⁴² Cfr. B. pp. 243-244. “Dios se despliega como Dios” traduce aquí el verbo -*göttern* que usa Heidegger. Dina Picotti traduce “*göttern*” como “diosar”.

ya indica que Dios, propiamente, no es, vale decir se halla más allá del ser (Cuarteto), como ya se viera.

Esta interpretación, basada en textos posteriores a los *Beiträge*, supera entonces lo dicho en éstos últimos, acerca de que “el último Dios” no funda, ni causa, ni condiciona lo *Ereignis*.

Todo Dios necesita de su manifestación para “ser” Dios, para hacerse presente como Dios, para ser lo que los hombres así nombran y veneran en especiales actos: lo para el pensamiento solo Lejano desconocido, no manifiesto concretamente, singularmente en las cosas “no es” Dios. Dios es el nombre humano de lo Lejano, desconocido, el nombre que a la vez calla lo Lejano —invita al silencio— y dice su manifestación. *Dios* es palabra del poeta, del hombre religioso.

El verdadero Dios, el Dios divino de Heidegger es entonces el que, desconocido en su intimidad, es concretamente señalado por los Divinos como sus mensajeros.

Se puede afirmar, finalmente, que la experiencia poético-religiosa del Dios anunciado por los Divinos (o lo Divino; o lo Sagrado) es el lugar desde donde, radicalmente, ejerce Heidegger su crítica al Dios de la metafísica, y al Dios de la teología metafísica cristiana.⁴³

En congruencia con ello y con todo lo que se ha venido exponiendo, habrá que pensar que todos los demás dioses “no verdaderos” —no: falsos— serían una deriva-ocultamiento, un empobrecimiento de ese Dios divino: el Dios-primera causa, pero así también aquello Extremo que se alcanza en el silencio final de los que hemos llamado “nombres que no nombran”, y en el del pensar en pos de la poesía.

¿Y qué pensar del Dios de la experiencia bíblica? ¿Acaso se puede decir que cae él también en la objetividad? ¿Es también él, por ello, un Dios “no verdadero”? ¿Puede enhebrarse, por otra parte, el Dios de la experiencia bíblica en el discurso del ser?

En todo caso, algo parece haber quedado pendiente, Heidegger admitiría, como ya se señalara, un plus de sentido en el Dios de la re-

⁴³ Cabe precisar: la crítica a la metafísica y su objetividad y a su ente supremo puede hacerse desde la experiencia del ser diferente: la afirmación del Dios divino frente a aquel Dios-ente supremo “no verdadero” se hace desde la experiencia poético religiosa.

velación bíblica —según un pasaje de *Nietzsche II*, sobre todo en cuanto su carácter de creador se halla abarcado por el de salvador—; y se debe anotar que, además, la reflexión sobre la vida y experiencias concretas de la fe cristiana, que fue la que guió los primeros pasos de su pensamiento crítico de la metafísica no fue continuada. Su crítica, finalmente, como se ha dicho, resulta de la experiencia poético religiosa, en particular en la escucha-seguimiento de Hölderlin.

Ahora bien, ¿no cabe pensar que aquella palabra bíblica habría podido ejercer esa misma crítica a la objetividad de *cierta* metafísica y a *su ser*? Piénsese en lo que implica radicalmente el Dios de la Alianza. ¿Y no sucedió así en realidad con el mejor pensamiento metafísico cristiano y en su mejor teología, así ambos conscientes de sus límites frente al “verdadero” Dios, *Yahweh*?

Todo parece indicar, además, que Heidegger finalmente no advertiría diferencias entre el Dios que se manifiesta en la fe judeocristiana y los dioses de otras religiosidades. Así por ejemplo, en “Una carta a un joven estudiante”⁴⁴, habla Heidegger, sin hacer diferencias, de “lo divino en los griegos, en lo profético judío, en la predicación de Jesús”.

⁴⁴ “Ein Brief an einen jungen Studenten”, en *WA, II*

VIII. Trascendencia del hombre, trascendencia de Dios. Una lectura posible de Heidegger

Este escrito solo pretende trazar algunas líneas de propuesta de una posible exégesis del pensamiento de Heidegger.

1

I. a.

La trascendencia como lo propio del Dasein, esto es, como lo que hace la “esencia” del Dasein, aparece sintéticamente presentada por Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*¹. Según lo allí dicho, el Dasein es trascendente; donde el término “trascendente” debe ser tomado según su sentido de participio de presente, con lo cual el mismo queda relegado como impropio cuando con él se quiere señalar, por ejemplo, aquello que se halla más allá del hombre, “por encima” de él.

Así entonces, es propio del Dasein el acontecer trascendiendo, y esto significa, sobrepasando, yendo constitutivamente “más allá de”; sin que

¹ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes (VWG)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965. Este texto es la principal referencia de lo que se dirá en esta primera parte. Se han tenido en cuenta como textos paralelos, entre otros: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Band 26 (GA 26), pp. 135-285; GA 24, pp. 77-94, 219-251; GA 27, pp. 198-343. El antecedente fundamental se halla en M. Heidegger, *Sein und Zeit (SZ)* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, pp. 350-366. La traducción de las citas de los textos de Heidegger se ha hecho a partir de las correspondientes versiones alemanas que se señalan.

ello sea noticia explícita para el Dasein. Así, cabe distinguir, según el texto: A) el que sobrepasa, esto es, el sobrepasante; B) aquello que es sobrepasado; C) aquello hacia lo que sobrepasa el sobrepasante o trascendente.

El que sobrepasa es el Dasein; lo sobrepasado son todos los entes, cualquiera sea el modo de su presentarse y cualesquiera sean los ámbitos o regiones en los que de cualquier modo se los quiera dividir y/o articular.; y así el mismo Dasein, como ente, se sobrepasa a sí mismo. Aquello hacia lo cual el Dasein trasciende y que así se halla “más allá” de todo ente es el mundo (*Welt*).

Desde allí se puede decir que el Dasein es el ente lúcido (*Da*), cuya lucidez raigal constitutiva es el estar dirigido a mundo. El mundo presente a tal lucidez —en el trascender— no es algo añadido como objeto a un sujeto previo que sin él sería ya el Dasein; por ello se debe hablar de la lucidez trascendente constitutiva del Dasein como tal.

Ser (*Sein*) al modo de apertura-lucidez (*Da*)² trascendente hacia mundo hace nombrar de modo explicitante al Dasein como *In-der-Welt-sein*, a lo que corresponde también la expresión *Existenz* o más precisamente *Ex-sistenz*.

Si bien con la caracterización de la trascendencia como ser-en-el-mundo se está indicando un “fenómeno unitario”³, el análisis no puede obviar el tratar separadamente “ser-en” y “mundo”; aunque en cada momento la mirada deberá tener presente el otro “miembro” del fenómeno unitario.

Mundo como aquello que precede con su “mundear”⁴ a todo hacerse presente de cualquier ente de cualquier manera, debe entenderse —siguiendo en primer lugar a *Sein und Zeit (SZ)*— como el todo relacional de significación referencial familiar de posibilidades del Dasein que, precisamente, permite que cualquier ente nos salga al encuentro.⁵ Así

² Cfr. *SZ*, pp. 132-133

³ *SZ*, p. 53

⁴ “*Welt ist nie, sondern weltet*” (“El mundo nunca es, sino que *mundea*”), dice Heidegger en *VWG*, p. 44. La expresión puede encontrarse en muchos textos.

⁵ Los nombres que aporta *SZ* para mundo: *Bezugszusammenhang* (contexto referencial [p.86]); *Verweisungszusammenhang* (contexto remisional [p.87]); *Bewandnisganzheit* (totalidad respectiva [pp. 85, 87]); *Bedeutsamkeit* (significatividad [p.87]); *Verweisungsganzheit der Bedeutsamkeit* (todo remisional de la significatividad [p.123]).

el trascender hacia él es lo posibilitante de la intencionalidad.⁶ En el sobrepasarse inicialmente a sí mismo en tal mundo y desde él, se comprende el Dasein a sí mismo, esto es, como este ente, como sí mismo (*Selbst*): es sí mismo.⁷

Ya con lo dicho se puede entender que el mundo, porque antecedente respecto de todo ente, no es, como sí son los entes: al mundo no le cabe el título de *Zuhandenes* (*Zuhandensein*) ni de *Vorhandenes* (*Vorhandensein*)⁸; el mundo “mundeá” (*weltet*), esto es, tiene su modo propio de hacerse presente. Hacia tal no-ente trasciende constitutivamente el Dasein; en el acontecer del Dasein como tal se halla el mundo.

VWG radicaliza el análisis del mundo y afirma así que el mundo es el cómo del ser del ente en totalidad⁹, según se puede sintetizar en una fórmula. El Dasein trasciende, sobrepasa todo los entes hacia un cómo de ellos, que los cualifica y totaliza articuladamente.

Para Heidegger lo más radical en la lucidez (*Da*) del Dasein es el *Sich befinden*. Y cabe notar que con esta *Befindlichkeit*, en la que el Dasein comprensor se halla a sí mismo ya en un mundo, Heidegger aludirá, ya siempre más allá de solo ella como mera subjetiva afectividad —como se verá—, al estar afectado el Dasein, precisamente, por el ser.¹⁰ Al final

⁶ *VWG*, pp. 16-47; GA 26, p. 160 y ss. No es éste el lugar para un análisis de la “naturalidad” sutilmente articulada del constitutivo trascender o transcendencia del Dasein y su habérselas desde allí con los entes, tal como aparecen en *SZ*: *Befindlichkeit, Verstehen, Auslegung, Rede, Sprache* (*SZ*, parág. 29-34). Se puede sí hablar de lucidez (*Da*) en sentido amplio o, también en sentido amplio, del Dasein como comprensor.

⁷ Cfr. *VWG*, pp. 19, 37-39, 54. En eso consiste la mismidad (*Selbstheit*; Cfr. *SZ* parág. 64), que puede ser inauténtica o auténtica: existencia en la no-verdad o en la verdad de sí mismo y de todo ente (Cfr. *SZ*, p. 222).

⁸ *SZ*, p. 365

⁹ Cfr. *VWG*, pp. 23, 24, 26. Una sucinta presentación del concepto de mundo se halla en *VWG*, p. 24: “1. Mundo significa más bien un cómo del ser del ente antes que este mismo. 2. Este cómo determina al ente en totalidad. Es en el fondo la posibilidad de todo cómo en general como límite y medida. 3. Este cómo en totalidad es en cierto modo precedente. 4. Este precedente cómo en totalidad es él mismo relativo al Dasein humano. El mundo pertenece así al Dasein humano, aunque él abarca en totalidad todo ente, incluido el Dasein”. El desarrollo detallado del concepto de mundo en Heidegger exigiría un estudio que desbordaría ampliamente el objeto de este escrito. En lo aquí presentado solo se señalan y explican muy brevemente los momentos fundamentales de tal desarrollo. Véase, por ejemplo, GA 17, 24, 26, 29-30, 56-57, 58-59, 60, 61, 63.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus (BH)*, París, Aubier, Éditions Montaigne, 1964 (edición bilingüe alemán-francés) pp. 94-96.

de este estudio se verá aún una forma que se podrá llamar suprema de la “afectividad”.

Corresponde detenerse en un análisis de lo afirmado por Heidegger en *VWG*. El trascender del Dasein, como su acontecimiento originario (*Urgeschehen*)¹¹, su historia originaria (*Urgeschichte*)¹², es su libertad —el Dasein no se halla constitutivamente ligado a ningún ente y, con ello, a ninguna figura de su existencia en particular—, en la que acontece originariamente el fundar, y así es en donde aparece en primer lugar fundamento.¹³

Tal fundar, explica Heidegger, aparece en verdad como la unidad de un triple fundar: por la *Befindlichkeit* (temple de ánimo) se halla el Dasein ya tomando suelo (*Boden-nehmen*), tomando fundamento, en una totalidad del ente que, como aurora de mundo, lo limita, lo toma destinalmente según ciertas posibilidades dadas a su poder-ser (*Seinkönnen*), a su comprender (*Verstehen*), comprender que, como tal y a partir de la señalada *Befindlichkeit*, proyecta y así erige (*stiftet*) el mundo (*Weltentwurf*) de las posibilidades a partir de las cuales el Dasein accede a sí mismo como este Dasein, para acontecer así precisamente como sí mismo (*selbst*).

Así se le da al Dasein y se da él a sí mismo su mundo como horizonte de sus posibilidades. Pero se da un tercer fundar: *Begründen*. Este fundar como fundamentar es el comprender los entes a partir del fundamento (*Grund*) que propiamente es el ser, o más precisamente, la comprensión de ser (*Seinsverständnis*), que hace posible radicalmente la comprensión de todo ente, incluido el Dasein mismo: verdad ontológica¹⁴ (el ser funda no sin su comprensión)¹⁵.

El triple fundar se da así en el acontecer mismo del trascender, esto es, de la libertad del Dasein. Así, puede afirmar Heidegger que esta libertad, como aquello donde acontece el fundar y se da fundamento, es libertad para el fundamento (*Freiheit zum Grunde*)¹⁶, y a la vez, como

¹¹ *VWG*, p. 54

¹² *Ibid.*, p. 39

¹³ *Ibid.*, pp. 43-44

¹⁴ *Ibid.*, p. 49

¹⁵ *Ibid.*, pp. 43-48

¹⁶ *Ibid.*, p. 44; GA 26, pp. 238 ss.

origen (*Ursprung*) del triple fundar, ella debe ser entendida como fundamento del fundamento (*Grund des Grundes*)¹⁷.

Esta libertad es libertad finita, ya que el mundo que proyecta le viene en principio dado (*Befindlichkeit, Bodennehmen*) al Dasein, y así como lo que no puede sobrepasar desde sí, abarcarlo y fundarlo: el Dasein no es tal sin el mundo que le es dado, sin su estar ya siempre afectado por mundo. Pero así, también la libertad, como fundamento, es el abismo (*Ab-grund*) del Dasein,¹⁸ lo que el Dasein no puede fundar: por donde su mismo proyecto de mundo es, como se acaba de señalar, finito, no se halla propiamente en sus manos.

El mundo es, por todas partes, mundo del Dasein; mundo de sus posibilidades, y precisamente por ello se halla cualificado por el Dasein mismo; esto es, aquello de lo que finalmente se trata, en el mundo, es el Dasein; y por eso se puede afirmar que el segundo fundar mencionado, el proyectar mundo, no es en verdad otra cosa que el proyectar del *Umwillen* del Dasein, el proyectar del sí mismo del Dasein. Dicho con más precisión, el carácter primero, el rasgo decisivo del mundo viene dado por el Dasein mismo (*Umwillen seiner selbst*)¹⁹: en el mundo, para el Dasein, se trata de él mismo (*Sorge*). Este acontecer es anterior a cualquier fáctico egoísmo —Heidegger habla de *Egoität*—²⁰ y en rigor es la raíz “esencial”, trascendental —nos hallamos en el trascender del Dasein— posibilitante de cualquier altruísmo o egoísmo.

Así, según parece, todo sucede *en* el constitutivo trascender *del Dasein* y en la facticidad de su estar arrojado, del ya estar en un mundo (*Geworfenheit, Befindlichkeit*), en el fenómeno unitario del ser-en-el-mundo. Y *allí* aparece todo fundamento y, sobre todo, el ser, que es de por sí (*von Hause aus*)²¹ fundamento y el fundamento desde el cual y según el cual procede —de una u otra manera, advirtiéndolo o no el Dasein— todo fundamentar.²²

¹⁷ *Ibid.*, pp. 44, 53

¹⁸ *Ibid.*, p. 53

¹⁹ *Ibid.*, pp. 43, 45

²⁰ GA 26, p. 241 y ss.

²¹ VWG, p. 51

²² Cfr. *Ibid.*, pp. 48-49, 51

Cabe anotar aquí algo importante respecto de *VWG*. En la trascendencia del *Dasein* se dan a la vez los tres modos del fundar: el *Boden-nehmen* (*Befindlichkeit*), el *Weltentwurf* (*Verstehen*) y el *Begründen* (*Seinsverständnis*). Así, con el mundo, dado con los dos primeros modos del fundar, se da la comprensión de ser, que antecede y posibilita la comprensión de cualquier ente (*Auslegung*). De este modo el ser parecería acontecer en y con la trascendencia del *Dasein* hacia mundo, y aún como “parte” del mundo, pero a la vez parecería diferenciarse del mundo.²³

I.b.

Se puede afirmar que con la *Kehre* —ya presente en cierto modo en *VWG*—, si bien cambia la orientación del pensamiento de Heidegger, se da con ella, sobre todo, una profundización, que es un des-cubrimiento de un acontecer más radical.

El movimiento de nuestra existencia como trascender-libertad dejará de ser, luego de la *Kehre*, el movimiento originario (*Urbewegung*) en el cual todo se juega.

Ahora será el ser mismo el “responsable fundamental”—al menos en un primer momento— del existir del *Dasein* y de las diversas figuras de su pensamiento en su mundo.

Hay una primera diferenciación respecto de lo dicho en *VWG*, que es necesario destacar. *VWG* y otros textos hablan del *Worumwillen* del *Dasein* mismo como el “carácter primario” del mundo, y aun como “carácter fundamental”,²⁴ esto es, como el cualificante-reunidor-unificador primero del mundo. Luego de la *Kehre*, hasta donde es posible ver, ya no aparece, al menos en primer lugar, ese carácter cualificante supremo; lo que en adelante cualificará el mundo será en primer lugar el ser mismo, según el sentido con que, desde sí mismo-y-dándose-al-pensamiento aparezca, haciendo manifiestos los entes. Finalmente, podrá decir Heidegger, de manera radical, que, en última instancia, “solo el claro

²³ En distintos textos de Heidegger el mundo aparece haciendo posible la comprensión de ser: *VWG*, p. 47; GA 24 pp. 249-250, 418, 422, 424, 426, 429. Se pueden observar oscilaciones en esta cuestión en GA 27, pp. 305-343 (sobre todo p. 307).

²⁴ *VWG*, p. 37; GA 26, pp. 238, 246

del ser es mundo” (o “la apertura del ser”);²⁵ y por cierto es necesario afirmar, que no hay mundo sin entes a los que el ser “cualifica”.

I. c.

El ser no es ya solo horizonte; ahora el ser mismo desde sí es el que “se mueve”, “trasciende” hacia el pensamiento –y hacia los entes– determinándolos.²⁶ No solo el hombre trasciende –ahora hacia el ser–; corresponde decir que también el ser trasciende. Así, el proyectar de mundo constitutivo del hombre, su trascender, es un proyectar que es un corresponder al designio del ser (*geworfener Entwurf*)²⁷.

Este trascender del ser no puede, por cierto, ser entendido como un sobrepasar todo ente, al modo como lo hace el Dasein en su trascender. El trascender del ser tiene aquí el sentido de un desde-sí-hacia el hombre.²⁸

²⁵ *BH*, pp. 64, 130, 156. Todo lo cual se corresponde con la concepción de Heidegger del ser como *Lógos-Versammlung*. En *GA 26*, p. 170 se lee: “Si conforme con ello la originaria trascendencia (el ser-en-el-mundo) posibilita la relación intencional, y ésta es óntica, y la relación a lo óntico se funda en la comprensión del ser, entonces debe haber una íntima relación entre la trascendencia originaria y la comprensión de ser; en rigor son finalmente una misma cosa”. Se podrían unificar así el triple fundar del que habla *VWG* y el papel que juega el ser mismo luego de la *Kehre*: el ser es el que, a la vez, en la precomprensión de su sentido (*Begründung*) determinante, esto es, según ese sentido en primer lugar afectante del hombre (*Boden-nehmen, Befindlichkeit, Geworfenheit*), permite que se constituya, con la correspondiente manifestación de los entes que, en esa precomprensión él permite aparecer (*Verstehen-Auslegung*), un mundo (*Weltstiften*). Así él es radicalmente el mundo mismo en cuanto horizonte determinante – da el cómo englobante de todo ente -, en el cual y hacia el cual todo (pensamiento y entes) acontece. Se lee en M. Heidegger, *Die Kehre* (Córdoba, Argentina, Alcion Editora, s/f [edición bilingüe alemán-español]), pp. 34-36: “Recién cuando acontece la mirada (*Erst wenn Einblick sich ereignet*), se ilumina la esencia de la técnica como el Gestell, advertimos cómo en el requerir de lo disponible se sustrae la verdad del ser como mundo...”. Y también: “El mundo es la verdad del hacerse presente del ser” (“*Die Gefahr*” [*GA 79*, pp. 48-49]).

²⁶ Cfr. *BH*, pp. 34, 72, 80, 94, 118, 164, 168. Sobre la asimetría en la relación ser-hombre, véase Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Éditions Jérôme, 1990, pp. 103-119.

²⁷ Cfr. *BH*, pp. 76, 94, 108. Algo ya adelantado en *VWG*, p. 54: “ Toda proyección de mundo es por ello arrojada”.

²⁸ En “*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*”, en *Identität und Differenz (ID)*, (Stuttgart, Klett-Cotta, 2002), habla Heidegger del “tránsito” (*Übergang* [p. 56]) del ser hacia el ente, lo que también denomina “trascendencia” (*Transzendenz* [p. 59]). El contexto total del pensamiento de Heidegger autoriza a hablar también de una “trascendencia” del ser hacia el hombre (pensamiento): el ser transita hacia el

Conforme entonces con la *Kehre*, deja el Dasein de ser el centro del acontecer —aunque desde un primer momento, en *VWG*, Heidegger ha negado todo antropocentrismo—²⁹, para pasar a ser el “empleado” (*gebraucht*)³⁰ por el ser para su servicio;³¹ lo cual, según Heidegger, lejos de disminuir su dignidad, lo ubica de modo privilegiado.³²

Pero el paso decisivo que importa para esta presentación es el paso del ser-mundo al mundo como *Geviert*. Con todo, antes de pasar a la segunda parte de este trabajo, con tal tema del Cuarteto, corresponde advertir el suave movimiento y cambio que ha acontecido con la *Kehre*.

Por otra parte, también corresponde advertir que, después de la *Kehre*, conforme con la prioridad del ser, ya no es la libertad el fundamento-abismo del Dasein, como lo era en *VWG*; ahora el ser mismo es el *Grund* que es *Ab-grund* de todo acontecer,³³ es el fundamento-abismo que acontece a una con pensamiento y entes. Y además, la experiencia de esta verdad del ser hace posible advertir que el pensamiento, originariamente, no pregunta ¿por qué?, y, con ello, no procede a un fundamentar óntico (metafísica, ciencias, técnica)³⁴ que, en todo caso, conforme con el sentido manifestado del ser como objetividad —que conlleva el ocultamiento del ser mismo— resulta ser algo derivado.

ente (*Austrag*) desocultándolo para el pensamiento, en su tránsito hacia éste (*Ereignis*, en uno de sus no definitivos sentidos). El tránsito del ser hacia el pensamiento es la cuestión de “Der Satz der Identität” en *ID*. Allí, por ejemplo en p. 19 dice Heidegger: “El ser no se hace presente al hombre de paso ni excepcionalmente. El ser se hace presente y permanece solo en cuanto, con su apelación, alcanza al hombre. Pues recién el hombre, abierto para el ser, hace que éste le *advenga* como hacerse presente. Tal hacerse presente necesita lo abierto de un claro y permanece así, por este necesitar, apropiado al hombre.” (el subrayado es nuestro). Sobre esta cuestión hablan largamente, en distintos lugares, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1958) y *BH*.

²⁹ *VWG*, p. 42, nota 59

³⁰ Cfr. por ejemplo, M. Heidegger, *Zur Seinsfrage (ZSF)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1959, p. 30.

³¹ Cfr. *BH*, p. 138

³² Cfr. *BH*, p. 108

³³ Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund (SVG)*, Pfullingen, Neske, 1978, pp. 184-188.

³⁴ Cfr. *SVG*, pp. 68 y ss., 101-103, y 206 y ss. ¿Algo de esto se halla adelantado en *VWG*, p. 48?: “La comprensión de ser da simplemente, como precedente *respuesta*, la *fundamentación (Begründung)* primera-y-última”

En lo que sigue se tratará precisamente de mostrar que el trascender del ser hacia el hombre puede entenderse como el trascender del ser como mundo; y que tal trascender sería un trascender mediador por el que otro último abismo se procuraría su propio trascender (esto último en parte II).

SZ muestra que la angustia pone al Dasein frente a la nada de todo ente que es el mundo; pero esa nada de todo ente cabe lo cual es posible “realizarse” se muestra por ello mismo, como el extremo de la muerte.

Se debe anotar que el trascender hacia el mundo como ser no es algo que, en el análisis existencial de *SZ*, se pueda afirmar inmediatamente. El camino de pensamiento que va desde el análisis de *SZ* hasta la afirmación de la trascendencia hacia mundo-ser tiene varias etapas.³⁵ El punto de partida que lleva, por análisis, a la lucidez existencial de la trascendencia hacia mundo-ser es la lucidez de una experiencia existencial, según lo adelantado, precisamente afectiva: la angustia.

No es posible seguir aquí detalladamente todos los pasos del análisis heideggeriano de la angustia.³⁶ Solo corresponde señalar los hitos decisivos de tal análisis, tal como se inicia en *SZ*, para prolongarse y precisarse luego en otros textos de Heidegger.

Es conocido el itinerario de Heidegger en *SZ*: en la angustia que irrumpe se hace presente, con el desvanecimiento de todo ente en su significatividad, la nada; y precisamente la nada de todo ente. Esa nada de todo ente, lo que no es ente, es, conforme con análisis precedentes, el mundo como tal. Pero la nada de todo ente, y todo ente precisamente como aquello cabe lo cual se despliega efectivamente la existencia, el estar siendo del Dasein, aquello entonces sin lo cual no hay “qué hacer” (existir) — en esa nada de todo ente se hace pre-

³⁵ El carácter de casi “añadido” del ser al mundo que aparece en *VWG* podría deberse al carácter inconcluso de *SZ*, que se queda en el sentido del ser del Dasein y no avanza hasta el horizonte del ser como horizonte de todo ente —aunque hay anuncios de ello en *SZ*.

³⁶ *SZ*, parágr. 40 y *Was ist Metaphysik?* (*WIM*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1969.

sente la muerte. Así, con el mundo que como tal aparece, aparece allí la muerte. La angustia es angustia ante la muerte.³⁷

Según SZ, mundo-muerte es el horizonte ante el cual, desde el llamado de la conciencia, corresponde decidirse para la existencia “propia” (*Eigentlichkeit*), de un verdadero yo-sí mismo, que puede así hallar, junto a una “serena angustia” (*nüchterne Angst*), una vigorosa alegría (*gerüstete Freude*), también según SZ.³⁸

Pero ya las observaciones anteriores a esta síntesis de los pasos de SZ pueden haber hecho advertir que esa nada no es mera nada. SZ ya adelanta que se trata del mundo —con su muerte—; y lo anteriormente dicho puede hacer ver que ese no-ente que es el mundo es en verdad el ser. Sí se puede decir, congruentemente, que ese puro horizonte, según el cual somos-existimos, en cuanto no puede ser puesto ante la vista (*Vorhandenes*), ni se nos puede dar a la mano (*Zuhandenes*) como cualquier ente —que así nos permite realizar nuestra existencia— es, en principio, algo angustiante: el no de todo ente, la nada de todo ente angustia.³⁹

Varios textos de Heidegger aluden al parentesco —extraño parentesco— entre nada (mundo), ser y muerte. Esos textos podrían sintetizarse como sigue. La muerte es el cofrecillo de la nada y ésta es la custodia del ser. La nada, lo simplemente otro respecto de todo ente, lo no-ente, el no del ente, que se hace presente en la angustia, es el velo del ser: el ser experimentado desde el ente. La muerte tiene entonces, según Heidegger, “la máxima capacidad en cuanto a la claridad del ser y su verdad”.⁴⁰

³⁷ Cfr. SZ, pp. 251, 265-266, 276, 296, 342-345.

³⁸ Cfr. SZ, p. 310.

³⁹ Véase sobre este tema, en perspectiva clásica, H. U. von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, Madrid, Edic. Guadarrama, 1959, pp. 114-121.

⁴⁰ “La muerte es el relicario (*Schrein*) de la nada, a saber, de aquello que a todas luces nunca es meramente algo que es (*etwas bloss Seiendes*), pero que sin embargo se hace presente (*west*) hasta como el misterio del ser mismo. La muerte, como el relicario de la nada, entraña en sí el hacerse presente del ser (*das Wesende des Seins*). Como relicario de la nada la muerte es la custodia (¿el albergue?) del ser (*das Gebirg des Seins*). (“Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze II [VA III]*, Pfullingen, Neske, 1967, p.51). “Esto simplemente otro respecto de todo ente es lo no-ente. Pero esta nada se hace presente como el ser”. “Sin el ser, cuyo abismal y aún no desplegado hacerse presente nos es enviado por la nada en la angustia esencial, quedaría todo ente en lo sin-ser (la carencia del ser).” “La nada como lo otro respecto del ente es el velo del ser.” (*WIM*, pp.45, 46 y 51 respectivamente). “La nada es el no del ente y así el ser experimentado a partir del ente. La diferencia ontológica es el no entre ente y

Al paso de mundo al ser como mundo corresponde que Heidegger diga que el ser propiamente no es, sino que “hay” (*es gibt*) ser⁴¹, como antes el mundo se manifestaba no como siendo sino “mundeoando”. (El “*es gibt*”, de desarrollo cada vez más profundo en Heidegger —y cuya traducción como “hay” se podrá advertir como impropia—, se tendrá luego muy especialmente en cuenta.)

Cabe aquí hacer una precisión y una síntesis importante de lo que afirman SZ y VWG. El horizonte último de la existencia se muestra como mundo-ser; pero este horizonte es acompañado o acompaña a la muerte; pero con la muerte se trata allí del Dasein. Así entonces, el Dasein, trascendiendo hacia mundo-ser, trasciende hacia sí mismo, aunque en principio en el modo de su muerte. Con mundo-ser, y fuera de todo solipsismo y de cualquier egoísmo, se trata también del Dasein, del hombre; el acontecer de mundo es “en vistas” del Dasein (*Worumwillen seiner selbst*). De allí que la constitutiva lucidez trascendente del Dasein sea propiamente *Sorge*, inauténtica y auténtica.⁴²

ser. Pero así como el ser como el no respecto del ente no es una nada en el sentido del nihil negativum, así tampoco la diferencia, como el no entre ente y ser es solo la constucción de una distinción del entendimiento (*ens rationis*)” (Prólogo a la 3ª edición de VWG, p.5) “...solo somos en cuanto habitamos en la cercanía de la muerte que, como la extrema posibilidad del Dasein, puede lo máximo en cuanto a iluminación del ser y de su verdad” (SVG, pp.186-187).

⁴¹ Cfr. BH, pp. 86, 88.

⁴² En este sentido se puede leer: “El mundo pertenece así al Dasein humano, aunque él abarca en totalidad todo ente, incluido el Dasein.” (VWG, p. 24). Véase VWG, pp. 37-39; en particular: “Mundo como totalidad no ‘es’ un ente, sino aquello a partir de lo cual el Dasein *se da a sí mismo el significar* cualquier ente y cualquiera *pueda ser* su comportamiento respecto de éste. El Dasein ‘*se*’ da al significar a partir de *su mundo significa* entonces: en este venir a sí a partir del mundo se temporaliza el Dasein como un *sí mismo*, esto es, como un ente al que esta confiado *ser*. En el ser de este ente *se trata de su poder-ser*. Así, para el Dasein sucede que existe *en razón de sí mismo*.” (VWG, p. 37) “La proposición: *el Dasein existe en razón de sí mismo*, no contiene ninguna posición egoísta-óntica de fines para un ciego amor propio de cada fáctico Dasein. Por ello, esto no puede ser ‘rebatido’ por la indicación de que muchos hombres no solo viven para sí mismos, sino que viven en comunidad. En la frase enunciada no se halla un encapsulamiento solipsista del Dasein, ni una exaltación egoísta del mismo.” (VWG, p. 38) “‘El Dasein trasciende’ significa: en la esencia de su ser se halla *erigiendo mundo* y por cierto ‘erigiendo’ en el múltiple sentido de que hace acontecer mundo, con el mundo se da una originaria visión (figura), que sin ser propiamente aprehendido, sin embargo funciona como pre-figura para todo ente manifiesto, donde el mimo cada vez propio Dasein pertenece” (VWG, p. 39).

Según ya se señalara, mundo es el todo articulado-finalizado de figuras posibles, reales, actuantes de la existencia,⁴³ hacia lo que trasciende el Dasein, aquello desde lo cual y hacia lo cual acontece todo singular actual habérselas con los entes. Y el núcleo cualitativamente unificante de ese todo es, precisamente, el ser —que es así, según se dijo, mundo en sentido raigal—, que se da epocalmente según los sentidos de objetividad o no objetividad (*Seinsgeschichte*); donde lo último significa un desde sí-advenir al hombre “afectándolo” (*Befindlichkeit*); con precisión: un advenir precisamente en primer lugar el ser y, desde ello, los entes, que aparecen así originariamente implicando ya el rostro del Dasein.⁴⁴

Precisamente, el olvido del ser, el ocultamiento del ser mismo (*Seinsvergessenheit* que es *Seinsverlassenheit*; *Entzug des Seins*) —según los textos de Heidegger II (aunque ya algo adelantara VWG)— da lugar a la aparición de los entes en la “no verdad” de la objetividad, que engendra la “deriva” de la metafísica onto-teo-lógica y las ciencias y su técnica de dominio, y allí con ello da lugar al olvido de la realidad de la propia muerte, a la huida frente a la angustia. En todo caso, según el mundo-ser se configura también, entonces, la no verdad y la verdad “propia” del Dasein. Y en la nueva época de la *Seinsgeschichte* se hace posible la superación de la metafísica, su “destrucción” como *Abbau*.

Pero luego de la conocida *Kehre*, según ya se dijo, el ser, que se ha denominado más arriba “el núcleo cualitativo” del mundo —o el mundo simplemente— pasa a ser el “gestor” decisivo en el acontecer de la

⁴³ Sobre esta actuante realidad de lo posible dice Heidegger: “En razón del modo de ser constituido por el existencial del proyecto, el Dasein sería constantemente ‘más’ de lo que de hecho es, si se quisiera y pudiera examinar el contenido de su ser a la manera de un ente que está-ahí. Pero nunca es más de lo que fácticamente es, porque a su facticidad le pertenece esencialmente el poder-ser. Pero el Dasein en cuanto posibilidad tampoco es menos; es decir, lo que él en su poder-ser *todavía* no es, lo es existencialmente. Y solo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él es lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, ‘¡sé lo que eres!’” (*SZ*, p. 145 [traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Edit. Trotta, 2003]). Cfr. lo dicho anteriormente sobre el comprenderse-ser sí mismo (*Selbst*) del Dasein a partir del mundo hacia el que inicialmente se sobrepara.

⁴⁴ Donde se advierte que originariamente ser para el ente significa desde sí-hacia-el hombre, tal sentido de ser se manifiesta a su vez como diferente del ente y sí mismo y, precisamente, como desde sí mismo adviniendo al hombre y a los entes. Desde allí se puede luego advertir que todo sentido epocal del ente proviene del ser.

trascendencia del Dasein. El Dasein existe ahora como empleado (*gebraucht*) por el ser y así perteneciente (*gehört*) a él, y como el que oye (*hört*) al ser⁴⁵, para el cuidado (*Sorge*) de su manifestación. Ésta es entonces la auténtica, propia *Sorge* trascendente constitutiva del hombre, apropiada, confiada a él por el ser, el auténtico *Worumwillen* del Dasein.⁴⁶

Si el ser ya siempre ha fundado —es *Grund* “von Hause aus”, según *VWG*—, aunque su auténtico fundar haya pasado desapercibido dando así lugar al fundamentar óntico de la razón (metafísica onto-teo-lógica, ciencias, técnica), luego de la *Kehre*, en una nueva época —*Kehre* del Ser desde su olvido—, ese fundar del ser aparece como tal y aconteciendo desde la iniciativa del ser en su mismidad como su sobrevenir al ente y al pensamiento, pensamiento éste que se vuelve *así* fundante, esto es, es abismado —“antes” de cualquier porqué— por el ser-fundamento-sin fundamento como abismo (*Ab-grund*)⁴⁷.

*

Así entonces, en síntesis, tres “grados”, hasta aquí, de la trascendencia: 1º) el trascender del hombre hacia mundo; 2º) el trascender del hombre hacia el ser como lo propiamente mundo; 3º) el trascender del ser-mundo hacia el hombre.

Dado que con mundo-ser y Dasein (pensamiento) se trata de un único acontecer —mutuo haberse uno hacia el otro—, se puede hablar aquí de una “trascendencia inmanente”, esto es, inmanente a ese único acontecer.⁴⁸ Ser-pensamiento-entes constituyen para Heidegger un único acontecer en el que “los tres” se han uno hacia otro, cada uno de diversa manera.

⁴⁵ Cfr. *BH*, pp. 34, 188, 154.

⁴⁶ Cfr. *BH*, pp. 44, 66, 76, 110, 130.

⁴⁷ Cfr. *SVG*, pp. 184-188.

⁴⁸ En cuanto a que a ese único acontecer pertenecen también los entes “del mundo”, véase lo que dice Heidegger en *VWG*, p. 39 y en *GA* 26, p. 249 y ss. sobre la “entrada” de los entes en el mundo; y lo que afirma en *SZ*, p. 212.

2

2. a.

El discurso ontológico existencial de *SZ* es la hermenéutica de la experiencia existencial y su lenguaje, y tiene su punto de arranque —se puede arriesgar— en la *Grunderfahrung* que es la *Grundbefindlichkeit* de la angustia ante la muerte y su nada, esto es, ante el mundo-nada —finalmente ser—, en lo que se halla implicada la muerte, mi muerte. Esta experiencia ha hecho hundirse toda visión objetiva (*Vorhandenheit*) y toda visión subjetiva, inmediata, práctica, cotidiana de los entes (*Zuhandenheit*) y de mí mismo —el yo que es *Man*—: ha irrumpido una experiencia verdaderamente fundante y desde ella, hermenéuticamente, nace un nuevo lenguaje ontológico, superador de la conceptualidad metafísica.

Si la experiencia más propia (*eigentliche*) existencial y su lenguaje es el núcleo del nuevo discurso ontológico (existencial), no es extraño que ese discurso se extienda en adelante hasta buscar y escuchar el lenguaje más originario y rico de ese acontecer no objetivo de la existencia. Y tal lenguaje es el lenguaje poético, según Heidegger.⁴⁹

Desde aquí entonces se inicia, en Heidegger, la prolongación final del camino iniciado en *SZ*. Y en tal camino, se sabe, tiene lugar central el poetizar de Hölderlin. De la hermenéutica del *Dasein* de *SZ* como comprensor —en sentido amplio— se pasa a lo que se podrá llamar una hermenéutica de los textos en los que el *Dasein* ya se ha comprendido originariamente.

El pensar del ente y del ser mismo-diferente de *SZ* y de muchos otros textos se continúa y transforma en un nuevo pensar y decir —un pensar “en pos de la poesía”— que, sin embargo, a la vez, no deja de cruzarse permanentemente, en modalidades e intensidad diferentes, con aquel pensar que habla del ser y del ente y con sus prolongaciones después

⁴⁹ “El poetizar no es otra cosa que el elemental venir-a-la-palabra, esto es, el ser descubierta de la existencia como ser-en-el-mundo. Con lo dicho el mundo deviene recién visible para los otros que antes eran ciegos” (GA 24, p. 244).

de la *Kehre*. Un pensar en pos de, según la poesía, en la mayor cercanía, en la mayor inmediatez posible con la poesía.⁵⁰

Cabe preguntarse: siguiendo al poeta y siguiendo los análisis que él hace de su proceder —algo que el poeta poetizando hace aquí y allí—,

⁵⁰ Aquí aparece la problemática de la continuidad-discontinuidad del poetizar y del pensar según tal poetizar; y también la de la continuidad-discontinuidad entre este último pensar y el pensar ontológico inicial de Heidegger. Se podría adelantar lo siguiente respecto de este pensamiento “mixto”. El estatuto de este discurso podría entenderse, por ejemplo, recurriendo a lo explicado por Paul Ricoeur en el último capítulo de su obra *La Metáfora Viva*. Según Ricoeur, el discurso humano es en general un discurso mixto, esto es, configurado por lo metafórico-poético —aunque no toda metáfora es poesía, algo que aquí no es posible explicar— y por lo conceptual, esto último hasta constituirse el extremo del discurso ontológico. Más en particular: operan en el discurso humano dos fuentes de discurso: la fuente originaria metafórico-poética (Gadamer), inventora de sentido (en la doble acepción del “*invenire*” latino), y la fuente conceptual, cuyo punto originante se halla en la dicción siempre ocultamente presente del ser, que se hace explícita en el discurso ontológico. Esta fuente ejerce su fuerza atrayendo hacia su forma el contenido de lo metafórico poético. En ello radica, precisamente, en sentido amplio pero originario, la interpretación, aunque el decir originario metafórico-poético también se interpreta a sí mismo en sucesivos discursos de su propia naturaleza. Este proceso conceptual-interpretante, pasando por diversos niveles, culmina en el discurso ontológico, éste de suyo incapaz de agotar en su figura propia la riqueza de lo que *se dice* en el discurso, metafórico-poético, al que entonces siempre ha de volver... para partir nuevamente desde allí, en un *vaivén* sin fin. Hay textos de Heidegger siguiendo a Hölderlin en los que *prevalece* el concepto ontológico-fenomenológico interpretante, pero en el correspondiente “*ida y vuelta*” desde y hacia lo metafórico-poético. Hay otros textos en los que *prevalece* la interpretación que es un cierto nuevo pensar metafórico-poético. Y esto es ya, ahora definitiva, radicalmente, “*otro pensar*”: la más propia interpretación, por razones que aquí no es posible explicitar. El mismo Heidegger dice: “La interpretación, ‘tomada estrictamente’ es sólo posible como poesía (*Dichtung*). Solo un poeta puede interpretar la poesía”. (*Das Ereignis*, pp. 341-342 [GA 71]). Por eso puede decir Heidegger para ambos casos, en sus respectivas medidas: “El pensador dice el ser, el poeta nombra lo Sagrado”. “Se conocen muchas cosas sobre la relación de la filosofía y la poesía (*Poesie*). Pero no sabemos nada del diálogo (*Zwiesprache*) de los poetas (*Dichter*) y los pensadores (*Denker*), que ‘habitan cercanos en las más separadas cumbres’.” (*Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1969, p.55). La cercanía del discurso interpretativo ontológico fenomenológico y el discurso interpretativo preponderantemente metafórico-poético viene indicada por Heidegger con la inscripción, de la cual dice el mismo Heidegger que no solo quiere indicar el carácter no objetivo del ser, sino, además, señalar las cuatro regiones del Cuarteto (Cfr. *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1959). También afirma Heidegger: “La verdad del ser la hemos pensado en el mundear de mundo como el juego de espejos del Cuarteto de Cielo y Tierra, Mortales y Divinos”. (*Die Kehre*, ed. cit., p. 30). Se puede afirmar que si el límite-horizonte desde el cual y hacia el cual discurre el pensamiento-lenguaje ontológico-fenomenológico considerado en sí mismo es el ser; el límite horizonte, para el discurso poético considerado en sí mismo, es el Cuarteto. En lo dicho se ha dejado deliberadamente de lado la difícil cuestión de la metáfora, que Heidegger relega al ámbito de la metafísica.

¿hace Heidegger, y hacemos nosotros en este escrito la misma experiencia del poeta? Corresponde decir: una interpretación de un poema es una auténtica interpretación en cuanto ella misma procede poéticamente y es así entonces una experiencia poética interpretativa que hace “decir más” a su interpretado; ello aunque aquí y allí pueda “cruzarse” con un pensar ontológico (Cfr. nota 50), como sucede en los textos de Heidegger que se analizarán a continuación. Y con las palabras de este escrito sobre Heidegger nos encontramos, quizás, solo “sospechando”, “presintiendo”, en una cierta distancia respecto del poetizar y del poetizar interpretante, y se trata así de una cierta experiencia.

Aquí se inicia el paso más arriesgado y ciertamente más problemático de esta exposición.

El ente pasa ahora a ser cosa (*Ding*) —que “cosea” (“*dingt*”)— y el ser-mundo es ahora el Cuarteto (*Geviert*) —que corresponde entender como la máxima cercanía del/al ser— que, en sus regiones (*Gegenden*) de Cielo (*Himmel*), Tierra (*Erde*), los Divinos (*die Göttlichen*) y los Mortales (*die Sterblichen*), que se espejan mutuamente en una ronda sin fin, se entrecruza con la cosa. Con *Geviert* y *Ding* hace Heidegger su hermenéutica radical de la poesía de Hölderlin.⁵¹

⁵¹ Aquí los textos decisivos son: “Bauen, Wohnen, Denken”, “Das Ding”, y “... dichterisch wohnet der Mensch ...” (en *VA II*). No se puede hacer aquí un recorrido y una caracterización diferenciada de los distintos textos de Heidegger dedicados a Hölderlin. Se puede entender que en los textos que se acaban de citar Heidegger expone el centro orgánico de su lectura de Hölderlin, al menos en lo que hace a la cuestión que ocupa al presente trabajo. Que ser ha de entenderse finalmente como Cuarteto viene dicho por Heidegger, por ejemplo, así: “El signo del cruzamiento no puede ser, según lo dicho, un signo meramente negativo del tachar. Señala más bien hacia las cuatro regiones del Cuarteto y su reunión en el lugar del cruzamiento” (*ZSF*, p. 31). En “Die Gefahr” (*GA 79*, pp. 48-49): “El aún oculto juego de espejos en el Cuarteto de Tierra y Cielo, Divinos y Mortales mundeas como mundo. El mundo es la verdad del hacerse presente del ser”. “Así caracterizamos ahora el mundo a partir de la mirada hacia el ser. El mundo se halla, así representado, subordinado al ser, mientras que en verdad el hacerse presente del ser se hace presente a partir del oculto mundear de mundo. El mundo no es una manera del ser que se hallaría sometido a éste. El ser tiene su propio hacerse presente a partir del mundear de mundo. Ello sugiere que el mundear de mundo es el acontecer apropiante (*das Ereignen*) en un sentido aún no experimentado de esta palabra. Recién cuando el mundo propiamente acontece, desaparece el ser, pero con él también la nada hacia el mundear. Recién cuando la nada en su hacerse presente a partir de la verdad del ser desaparece hacia ésta, ha sido superado el nihilismo”. Se podría afirmar que con ser y ente viene dicho “abstractamente”, en el lenguaje de la ontología heideggeriana, lo que “concretamente”

En primer lugar se puede advertir que, como en *SZ*, el hombre y su muerte, o mejor, el hombre mortal, se halla “inscripto” en el mundo (*die Sterblichen*): el hombre es “capaz de la muerte”.⁵² Conforme con *SZ* se puede decir que Dasein y su muerte pertenecen al mundo de diversa manera: A) el Dasein (*In-sein*) y el mundo constituyen un único fenómeno; B) en el mundo la muerte es la extrema posibilidad del Dasein.

En segundo lugar es decisivo notar que, “junto con” la muerte, espejándose en ella, aparecen los divinos.⁵³ Esto significa que en el abismo “de abajo”, en la muerte, en el hombre mortal se espeja el abismo “de arriba”, los divinos, algo que en *SZ* no aparecía. Estos divinos, que según la lectura de Heidegger son los mensajeros de la Divinidad, de Dios, pueden identificarse—según una interpretación que aquí no es posible desarrollar—⁵⁴ con lo que Heidegger nombra, en distintos lugares, como “lo Sagrado” (*das Heilige*), y también, en otros lugares, como “lo Divino” (*das Göttliche*)⁵⁵. Pero lo decisivo aquí es que si mundo—ahora Cuarteto—es el todo cualificador articulante y real de las posibilidades de la existencia—según se adelantara—, entonces, conforme con lo dicho, a la realidad de la muerte co-responde la realidad de lo Sagrado, de los anuncios de Dios. ¿Es por ello que Heidegger puede decir “Los mortales mueren la muerte en la vida. En la muerte los mortales devienen in-mortales”?⁵⁶

viene dicho, respectivamente como Cuarteto y cosa, en el nuevo pensar en pos de la concretez del lenguaje de la experiencia existencial poética. En tal sentido, mundo como Cuarteto y cosa serían más originarios que “ser” y “ente: la máxima cercanía del/al ser, donde éste mostraría su más verdadero rostro.

⁵² Cfr. *VA II*, p. 51.

⁵³ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁴ Se puede consultar N.A. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2002, pp. 90, 98 nota 17, 124 nota 60.

⁵⁵ Y aceptado ello, la denominación neutra “Lo Sagrado” parece ser la denominación más apropiada, habida cuenta de que la región en cuestión, siendo región de mundo (Cuarteto), no puede ser una suma de entes, sino más bien el núcleo cualitativo articulante y unificante que, afectando a todo ente, no se agota en ninguno, sobrepasando a todo ente en su intimidad. En Heidegger, según el contexto, se puede entender la expresión “los Divinos” como indicando con ello la región-horizonte—como se acaba de señalar—; o bien las cosas-señales-anuncios de Dios (a ellas se hará referencia enseguida) que proceden de tal horizonte. Para anar ambas perspectivas se podría hablar de “la región-horizonte de los Divinos”.

⁵⁶ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (EZHD)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, p. 165.

Dios retirándose en sí mismo se envía (“*schicket sich*”⁵⁷) en lo distinto de él y cercano al hombre, y así se acerca incesantemente.⁵⁸ Tal es su trascender, su transcendencia. Se envía en las manifestaciones familiares (son precisamente cosas, no los entes objetivos de las ciencias) que aparecen según los horizontes parciales de cielo y tierra. Estas manifestaciones de la naturaleza y sus horizontes son conmovidos en lo suyo inmediato y transfigurados en la medida en que en ellos acontecen las manifestaciones de Dios. Tales manifestaciones y sus horizontes-regiones señalan así hacia Dios; y tal cosa es algo que solo el hombre auténtico, el poeta puede experimentar y decir.

Con los términos “los divinos”, “lo Sagrado”, “lo Divino” nombra Heidegger el horizonte, la región, el todo relacional, o mejor el cómo abarcante antecedente, a partir del cual las manifestaciones de cielo y tierra nos salen al encuentro como señales de Dios; pero también llama “los Divinos” a las cosas-señales hacia Dios. Y todo ello acontece en primer lugar en la palabra del poeta.

Así habita poéticamente el hombre —la definitiva *Eigentlichkeit*—, esto es, siguiendo la palabra del poeta al construir con sus manos (en la auténtica *Zuhandenheit*, que no es técnica: *Hegen, Pflegen, Errichten*), luego de que el poeta ha construido con su palabra, es decir, ha hecho habitar, ha permitido existir auténticamente. En este construir el poeta tiene una medida (*Mass*) una medida del mundo, y ella no es Dios sino la región de los divinos, de lo Sagrado, la región donde Dios se envía⁵⁹ y así trasciende, va más allá de sí mismo.

En el marco de lo dicho en *SZ*, se puede afirmar: mientras que en *SZ* la muerte se muestra como la angustiante insignificancia de todo ente para el *Dasein*, esto es, se muestra en la nada de todo ente, ahora el poeta es el hombre auténtico, el auténtico mortal, el hombre capaz de la muerte como muerte, a quien así, en su palabra, los entes significan de modo nuevo, esto es, devienen cosas-señales, y ello a partir del abarcante horizonte de lo Sagrado.

⁵⁷ *VÄ II*, p. 74.

⁵⁸ Cfr. *VÄ II*, pp. 74, 75.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 70-78.

Las cosas cosean en cuanto hacen finalmente señas hacia Dios y haciendo así señas, esto es, deviniendo señales, reúnen el Cuarteto a partir del cual advienen en la palabra del poeta.

Por su parte, también el mundo (el ser), el Cuarteto trasciende hacia tales cosas y hacia el hombre, pero en cuanto las cosas como tales, esto es, como señales, cosean en primer lugar en el poetizar del hombre.

En cuanto las cosas familiares de la naturaleza resultan finalmente, por el poeta, cosas-señales, esto es, señalan hacia Dios, vale decir son el transparentarse del Dios que así en ellas se envía, deben ellas ser caracterizadas como símbolos o metáforas, aunque Heidegger no admite éste nombre. Las cosas (no los entes objetivos) son las cosas familiares del cielo y de la tierra y que al mismo tiempo son conmovidas por aquella transparencia del Dios y así comienzan a decir más que lo que directa, habitualmente dicen.

El poeta, en cuanto es un mortal —y es tal solo en su existir auténtico, esto es, poetizando— pertenece él al Cuarteto, pero es al mismo tiempo aquél que, tomando la medida en su palabra y por su palabra permite el mundear del Cuarteto y el cosear radical de la cosa.⁶⁰ En el Cuarteto hay una medida y alguien que toma la medida y que así permite el despliegue de Cuarteto y cosa. Medida y poeta son inseparables.

El Dasein que erige mundo (VWG) es ahora el poetizante, auténtico hombre, esto es, el que se experimenta a sí mismo como mortal y esto entre los mortales, es decir, a partir de las mutuamente pertenecientes regiones de los divinos —la medida— y de los mortales, de la muerte; y esto último significa el mutuo acompañarse de los hombres en la muerte, en el morir.

El Cuarteto tiene entonces cuatro regiones, pero allí hay dos que se pertenecen mutuamente, que mutuamente se espejan: los divinos (lo Sagrado) y los mortales, las regiones determinantes, las regiones definitivamente verdaderas.

Más clara y precisamente. Dado que al poeta le es *dada* la medida (Hölderlin habla de “benevolencia” o “gracia”), la medida que así dada permite el poetizar, esto es el construir del poeta, el construir por el

⁶⁰ Véase en este volumen nota 39 del cap. “Verdad y método...”

cual aparecen Cuarteto y Cosa, corresponde decir que el mundo, por cierto por su medida, esto es, los divinos (lo Sagrado, lo Divino), trasciende hacia el hombre; y con el horizonte de lo Divino trasciende ese mundo (el Cuarteto) hacia la cosa.

Con mayor profundidad, se puede aún decir: en los divinos trasciende Dios desde sí, hacia más allá de sí, se sobrepasa a sí mismo hacia el hombre poetizante, hacia el mortal y así hacia el Cuarteto y la cosa.⁶¹

Dios trasciende hacia el hombre poetizante a través de su medida: la región de lo Divino, la que, junto con los mortales poetizantes, en cierto modo concentra en sí las otras regiones u horizontes parciales; o mejor: las recupera superándolas. Allí se halla el centro, el núcleo del mundo, del Cuarteto.

Así trasciende Dios a la vez e inseparablemente: hacia el hombre poetizante, hacia los divinos, hacia el Cuarteto y hacia las cosas-señales.

Dios trasciende así hacia el hombre que con la palabra da lugar al Cuarteto y construye cosas, y hacia el hombre que, siguiendo, esto es, según el poeta, construye cosas “con las manos” (*Hegen, Pflegen, Errichten*).

Y aquí corresponde anotar: si Dios trasciende hacia el Cuarteto y si el Cuarteto es el nombre familiar, originario del ser, entonces Dios no “es” un ente. Él “diosea” (*göttert* afirma Heidegger) más allá del ser.⁶²

Dios trasciende hacia el hombre poetizante en los divinos y sus cosas-señales. El es así trascendente, pero al mismo tiempo se sustrae, permanece oculto en su inalcanzable y así innominable intimidad. Dios se muestra así como oculto.

⁶¹ Corresponde por cierto precisar que, hasta donde se ha podido observar, no usa Heidegger el término “trascender” para nombrar el acercarse de Dios en los Divinos. No se puede tratar aquí la inmensa cuestión del lenguaje, tal como es desarrollada por Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979 (se citará UZS). Con lo dicho en tal texto se podría avanzar hacia una profundización del sentido de la palabra del poeta como aquella que construye (*Bauen*) mundo. Y también sería posible ahondar en lo que enseguida se dirá acerca de lo *Ereignis*.

⁶² Aquí también este trascender se diferencia del trascender del Dasein y debe entenderse, en similitud formal con el trascender del ser hacia el hombre, pero teniendo en cuenta que el que aquí trasciende trasciende hacia el ser (Cuarteto) y es así entonces “más” que ser.

Por eso el llamado vidente de los cantantes no puede ver el rostro de Dios. El cantante es ciego. El Dios se hace presente en cuanto se oculta.⁶³

Este oculto permanecer en sí mismo, inalcanzable es su intimidad es lo que tradicionalmente se entiende como la trascendencia de Dios. Pero en lo dicho aquí no se trata en primer lugar de esa trascendencia. Este punto se retomará hacia el final de este escrito.

2.b.

Para pensar radicalmente tal intimidad de Dios y a la vez su trascender-se, sobrepasar-se hacia el Cuarteto, en el sentido del lenguaje heideggeriano, es necesario seguir los pasos finales del pensar de Heidegger que se dan según la gramática del ser y del ente, pero teniendo en cuenta que a su vez esos pasos se entrecruzan conscientemente con el pensar según la poesía, esto es, el pensar de cosa y Cuarteto, como se adelantara.⁶⁴

Tal pensar final de Heidegger se halla cifrado en un término: *Ereignis*. No es posible mostrar aquí el desarrollo de la riqueza de esta palabra a lo largo del camino de pensamiento de Heidegger. Para lo que aquí interesa corresponde ubicarse en la etapa final de ese desarrollo, tal como se halla explicitada en los trabajos contenidos en *Zur Sache des Denkens*.⁶⁵

Tampoco es posible hacer aquí un análisis textual de los escritos contenidos en esa obra, algo que se ha hecho en otro lugar. Sea permitido presentar solo las ideas centrales para lo que aquí interesa. Todo se centra en lo *Ereignis*, entendido finalmente por Heidegger como “*Es gibt Zeit und Sein*”: “Ello da tiempo y ser”. En la integración del lenguaje y pensamiento de Heidegger que aquí se ha indicado, corresponde decir: “Ello da tiempo y mundo-Cuarteto”.⁶⁶

⁶³ EZHD, pp. 169-170.

⁶⁴ Para todo este punto 2, se puede consultar N.A. Corona, *op. cit.*, cap. IV y V.

⁶⁵ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens (ZSD)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976.

⁶⁶ Heidegger afirma en *VWG* (p. 46, nota 60) que el tema tiempo-mundo no es allí tenido en cuenta; algo que sí es tratado en textos paralelos, por ejemplo, GA 26, pp. 252 ss.; GA 24, pp. 413, 423. En GA 26, p. 272 afirma Heidegger que el tiempo da ser; contra tal afirmación habla Heidegger en “*Zeit und Sein*” (en *ZSD*) p. 18). El

Ereignis nombra el acontecimiento del dar —ya éste más allá del Cuarteto (o del ser)— como proviniendo de un Donador que así nombrado, sin embargo, en lo suyo más íntimo no es alcanzado por tal nombre. *Lo que, el que* dona, dicho precisamente, está más allá, como tal, de lo que sin embargo es *su* donar —y su mismo don no se aparta de él—; ese *el que, lo que*, se sustrae a toda nominación: es el *Ello* de la expresión “*Es (Ello) gibt*”, que Heidegger hace notar que escribe con mayúscula; así, su nombre más propio no es siquiera Donador. En los términos del pensar según la poesía: el trascender(se) de Dios que es su donar (hombre y Cuarteto) no le es constitutivo.

Se puede decir que el irrepresentable “*Es gibt*” de lo *Ereignis*, que no responde a ninguna pregunta “¿qué es?” entraña tres niveles de profundidad oculta, excedente respecto de ser-mundo (Cuarteto): A) el donar, B) el Donador, C) *lo que* dona: el último nivel, el del *Ello*; quizás se podría decir así: lo que, *además*, dona, y esto significa, el *Ello* no se reduce al donar: el *Ello* nombra simultáneamente el Donador y, callándolo, el más allá: ese *lo que* no se reduce a, no consiste en su acontecer como Donador en *su* —sin embargo— donar. A tal progresivo retiro de lo *Ereignis* parece referirse Heidegger al hablar de “*Enteignis*”. Se podría decir: el abismo de todo abismo. Y en cualquiera de estos momentos el “*Es gibt*” se halla más allá del ser (Cuarteto), esto es, de lo dado.

El “*Es*” del “*Es gibt*”, lo que, “con todo”, dona, es lo innominable, lo que se nos sustrae y así nos reduce al silencio, permaneciendo así oculto en su intimidad. Desde su inalcanzable intimidad da mundo-Cuarteto y lo que a él y en él corresponde: el hombre como aquél en cuya palabra (poética) acontece el Cuarteto y como aquél que desde allí habita poéticamente, en el cuidar, hacer prosperar y construir con sus manos las cosas que se hallan bajo el cielo y sobre la tierra. Así, trasciende, en el silencio poético, el hombre hacia el cobijo de sus dos abismos que se corresponden —sus posibles más propios—: su muerte y lo Sagrado (los divinos) y finalmente el Dios innominable, se está así

antecedente del tema se halla en *SZ*, pp. 364 ss. Que, conforme con el pensamiento del último Heidegger, el ser-mundo-Cuarteto pueda precisamente aparecer como Cuarteto “a partir de” o “con” un “cierto” tiempo es algo que aquí no es posible desarrollar.

ante el definitivamente auténtico ser-en-el-mundo. Así se halla inscripto el hombre, en primer lugar con su muerte, en el horizonte-mundo del Cuarteto y el Dios.

El silencio es el silencio de una entrega serena (*Gelassenheit*), en espera interminable⁶⁷, al Innominable que nos atrae y serena, y así trasciende. Esa *Gelassenheit* es en lo que definitivamente se han transformado la auténtica *Sorge* como “adelantarse”, con su angustia y alegría señaladas, de *SZ*, y su extremo, que son la palabra y el habitar poéticos y su silencio. Aquí no puede el hombre pensador no arriesgar nombres que sabe él que no nombran; nombres que no alcanzan al que nos atrae y así preparan para el silencio. Se pueden leer en Heidegger, además de arriesgar aquí el de Ello y Donador, algunos de esos nombres: “el corazón sereno del desocultamiento” (*das nicht zitternde Herz der Unverborgenheit*, de Parménides, Fr. I, 28); “el lugar del silencio” (*der Ort der Stille*); “el corazón sereno el claro” (*das ruhige Herz der Lichtung*).⁶⁸ Adviértase que no se habla del desocultamiento ni del claro —ambos términos referibles al ser— sino del corazón de ambos.

Se trata del oculto corazón del desocultamiento, esto es, del desocultamiento del ser, o simplemente de la manifestación-verdad del ser (Cuarteto) al pensamiento. Y ese corazón es, en primer lugar el “*gibt*” (“*da*”), pero radicalmente el misterioso “*Es*” (“*Ello*”). Y ambos constituyen, en su diversa radicalidad, lo *Ereignis*.

Aquella entrega serena en la espera será entonces la culminación de la trascendencia del hombre, con la que el hombre cumple con lo que se debe a sí mismo (¿supera la *Schuld*, la *Uneigentlichkeit*, la *Un-wahrheit* de *SZ*?), según su dignidad, respondiendo silenciosamente al que se sustrae y lo atrae —“tocándolo”— en un muy especial, supremo *Sichbefinden* (*Befindlichkeit*) (¿el que finalmente llama en el *Ruf des Gewissens*, que según *SZ* “procede *de mí*, y sin embargo *de*

⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 50-51. Se lee en *ZSD*, p. 51: “Así, el modo del proceder de este pensamiento podría verse en analogía con el método de una teología negativa”. ¿Es solo una analogía en el método?

⁶⁸ *ZSD*, p. 75. Que el silencio habla, esto es, exige ser convocado con palabras, lo dice Heidegger en *EZHD*, p. 189.

*más allá de mí*⁶⁹ y que “no ‘dice’ *nada* que hubiera que discutir, no da noticia de ningún suceso?”).⁷⁰

Se ha adelantado ya que a la trascendencia del hombre corresponde un trascender de Dios hacia el hombre, que es, se puede afirmar ahora, su donar —en su retiro—, precisamente, de hombre y Cuarteto. En rigor habría que decir que el trascender en espera serena del hombre responde al trascender de Dios, o mejor, es atraído por el trascender de Dios, que a la vez se retrae en su intimidad pro-vocando el silencio del poeta.

2.c.

¿Pero se puede hablar de Dios —palabra poético-religiosa— y su trascendencia desde los análisis heideggerianos de lo *Ereignis*? Allí no se habla de Dios sino, en todo caso, del *Es* del “*Es gibt*”.

La irrupción del silencio en la meditación de Heidegger puede aquí ser la clave. Según Heidegger, el poeta religioso —y el pensador en pos de él—⁷¹ termina callando⁷² y, como se vio, también termina en el silencio el pensar de lo *Ereignis*, con sus nombres que no nombran. ¿No callan ambos, el pensador en pos de la poesía y el pensador de lo *Ereignis*, ante lo mismo, esto es, precisamente, ante lo que el poeta religioso, a pesar de todo, llama Dios? ¿No dice el pensador algo abstractamente, con su *Ereignis* y su *Ello* —y finalmente callando en espera—, lo que el poeta “concretamente” experimenta, nombrándolo dolorosamente como Dios, sabe que no “alcanza” pero no puede dejar de hablar? En cierto modo lo mismo le acontece al pensador del *Es* de lo *Ereignis*: arriesga nombres que preparan para el silencio; pero así es provocado precisamente por aquello que queda cobijado en el silencio.

Y otro acercamiento de los dos discursos, que ya se adelantó que en Heidegger de hecho se entrecruzan: también el Dios del *Geviert* —del pensar el pos de la poesía—, como el *Ello* del “*Es gibt*” —del pensar de

⁶⁹ “Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich” (*SZ*, p. 275). Por su parte, *BH* (p. 108) y otros textos hablan de un llamado del ser.

⁷⁰ *SZ*, p. 280

⁷¹ Así en *UZS*.

⁷² Cfr. por ejemplo *EZHD*, pp. 27-28, 186-192.

lo *Ereignis*—, se hallan, en su intimidad, respectivamente, más allá del mundo-*Geviert* y sus Divinos (lo Sagrado), y más allá del ser (que es dado). Pero tanto el Dios como el *Es* —éste sin “contener” el dar, pero sin embargo dando— trascienden, aquél en sus mensajeros-señales en la palabra del hombre auténtico, poetizante, éste como el donador; ambos retirándose, empero, al mismo tiempo, y así llevando al hombre al silencio.⁷³

Finalmente se puede afirmar lo que sigue, uniendo ambas vías de pensamiento. El trascender del hombre es llamado por el trascenderse, sobrepasar-se a sí mismo del Dios,⁷⁴ que se halla más allá del ser (Cuarteto), en el donar de sus signos, en sus signos donados, donde Él se manifiesta y se oculta, retirándose en su intimidad, en un incesante acercarse.

El mortal trascendente que es el hombre se constituye como tal desde y hacia el misterio del donar (trascendente) del finalmente innominable Donador, que dona precisamente al hombre como trascendiendo, éste a su vez hacia el Cuarteto —Cuarteto que también es donado por el Ello-Donador— y en él hacia lo allí decisivo, sus signos, lo Sagrado, *die Göttlichen*; y finalmente, en silencio, como poeta y pensador, hacia el Innombrable.

Mientras el hombre trasciende —existencialmente el poeta y el hombre que habita poéticamente; “existencialmente” el pensador— hacia lo más propio suyo: su muerte y lo Sagrado *de* su muerte —muerte y Sagrado se espejan mutuamente— y finalmente en el silencio hacia el Dios-Donador de tal propiedad, Dios se trasciende a sí mismo, donándolo al mismo hombre hacia lo otro que Él —el hombre y su muerte y sus Divinos (lo Sagrado) y finalmente hacia Él mismo— permaneciendo Él en sí mismo y manteniendo en sí mismo lo que Él dona.⁷⁵

⁷³ J. Greisch, H. Küng y B. Welte, cada uno a su manera, arriesgan este acercamiento de lo *Ereignis* a Dios: J. Greisch, “La contree de la sérénité et l’horizon de l’espérance”, en *AA. VV.*, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 675; B. Welte, “La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *Ateísmo y Religión*, Buenos Aires, R. Teología, T. VI, 1, p. 42, 1968.

⁷⁴ También el Dasein se trasciende, se sobrepasa a sí mismo, aunque de manera y con “finalidad” diversas. Cfr. por ejemplo *VWG*, p. 39, y en este trabajo nota 41.

⁷⁵ Se podría decir que Dios se trasciende, se sobrepasa a sí mismo en su donar y en su

2.d.

Pero se debe señalar algo decisivo, que ya fue sugerido. Entre el Dios del hombre poeta-religioso, que se oculta en su intimidad y el *Es*, que también se retira, del pensar de lo *Ereignis* hay una diferencia. El *Es* es “menos” que el Dios oculto del hombre religioso: no es un Dios divino.

El Dios del hombre religioso (téngase presente, por ejemplo, el decir poético interminable e inevitable del hombre religioso y su culto: caer de rodillas, tocar instrumentos musicales, danzar...) “es más” que el *Ello* (*Es*); pero ambos tienen en común el carácter de lo último innominable.

En línea con lo que se acaba de afirmar, cabría decir con Heidegger que el *Ello* (*Es*) necesita trascender, y ello en la manera de necesitar dar y dar el Cuarteto como tal y las cosas-señales —no simplemente ser (Mundo) y ente— para poder devenir Dios. Esto es: solo cuando el Cuarteto y el hombre poetizante son dados “diosea” el Dios. El Dios auténtico y el auténtico hombre no acontecen si solo se advierte con el pensar el *Ello* que da (tiempo y) ser. Así como ya en la onto-teo-logía no se daba, tampoco en este pensar se da el Dios divino. Solo en la silente experiencia hablante del poeta, que es don, que es propiamente “gracia” (*Huld*), acontece el auténtico Dios.

Dios “es” Dios del hombre y para el hombre, del hombre que muere auténticamente, el hombre auténtico. Así como el hombre que a través de lo sagrado (los divinos) y a través de las cosas-signos señala hacia Dios, es hombre de Dios.

Así acontece entre ambos, Dios y el hombre, lo que puede llamarse la experiencia religiosa, la vida religiosa. Así, nos hallamos en el ámbito de una cierta concreta alianza, donde recién puede el hombre caer de rodillas, tocar música y danzar. Una alianza concreta, no un pobre mero copertenecerse del retirado en sí mismo y dador *Es* y el hombre.

Pero esta alianza no es una alianza histórica, esto es, una alianza que se daría en acontecimientos y actos singulares concretos, datables y

don, permaneciendo a la vez en sí mismo (o sin que su don se ponga “frente a él”).

geográficamente localizables del hombre, como sucede en la historia de Israel y en el Nuevo Testamento.⁷⁶

⁷⁶ La alianza bíblica es una alianza que acontece concreta, histórica y libremente entre Yahweh y los hombres concretos, históricos de un pueblo. Por cierto esta caracterización no es suficiente para determinar lo propio de la alianza vétero-neotestamentaria. Para ello habría que discutir, para distinguir al menos, para empezar, dos cuestiones que atañen tanto al pensamiento de Heidegger como a la experiencia-escritura bíblica: ¿cómo ha de entenderse la “relación” palabra-hecho (cosa) en Heidegger y en la Biblia?; en Heidegger la “alianza” acontece en primer lugar en la palabra del poeta (sin excluir la “obra de las manos”, a la que precede); ¿de qué modo “se envía” Dios en ambos casos?; ¿cómo se hace él “presente”? En la historia bíblica, sobre el trasfondo del invisible y así inalcanzable Yahweh-que-obra —así visible en sus obras que señalan hacia él—, lo que en tal Dios devenido hombre —y así visible— resulta inalcanzable es precisamente ahora, “además”, su abajamiento-unió; con lo que aumenta su misterio: es, paradójicamente, inalcanzable en su total cercanía. Ello, finalmente, solo puede “tocar” al hombre —fe-silencio-experiencia— y hacerlo hablar sin fin, para retornar al “ser tocado-silencio”. En otras palabras, Yahweh no solo “se envía” en sus señales, esto es, las obras en favor de Israel, sino que Él deviene “obra”, la “obra” es Él mismo: Jesús. Así, la fe del creyente “ve” a Dios —Jesús dirá: “quien me ha visto a mí, ha visto al Padre”; “el Padre y yo somos uno”— y así Dios se ha vuelto máximamente alcanzable; pero a la vez vuelve a ser inalcanzable, misterioso, precisamente en su abajamiento como hombre —y en su intrarrelación Padre-Hijo—, solo alcanzable en la fe (silencio-ser tocado-experiencia)... y siempre nuevamente decible en la confesión de la fe. Pero es precisamente esta experiencia, esta intimidad inefable, esta vida en común lo que importa y plenifica concretamente al creyente. Y en el seno de esta intimidad ya “siente” el creyente lo que *aún* ha de venir... y siente que allí él *ya* está. Finalmente: no se trata aquí del *Es*, ni simplemente de Dios —y menos del Dios de la onto-teo-logía— sino del *Dios* de Abraham de Isaac y de Jacob, de Yahweh que se entrega finalmente en Jesús, a una con él, como su Padre lleno de amor y realmente Padre de los hombres. Un Dios que no es *Dios* si no es de Abraham, Isaac y Jacob, si no es Yahweh, si no es Padre. Como se puede ver, aquí viene exigida una reflexión más precisa sobre la fe y ella como vida: ¿qué es precisamente la fe?, ¿qué momentos la constituyen? En definitiva, ¿cuál es su naturaleza?, ¿qué *ve-vive* propiamente la fe, esto es, cómo es su “objeto”? En esta perspectiva, con Yahweh (“Yo soy el que soy” = “Yo soy con ustedes”) —y ello, por cierto, “en lucha” con otros dioses de los hombres (como ya se puede ver en el Antiguo Testamento)—, debería comenzar todo discurso acerca de Dios. Y en general, se ha de admitir que no hay *Dios* antes del hombre y así antes de los nombres divinos en los que se da el acontecimiento-relación fundante, originaria, primera de todo. Si se observa detenidamente, atendiendo a que lo originario es así la “relación” hombre-Dios (no hay uno sin el otro) en el lenguaje poético-mítico, en sus muchas, litigantes formas, se podrá pensar en la posterioridad no solo histórica, sino sobre todo “natural” del discurso conceptual filosófico (la filosofía como hermeneútica), y de todo discurso conceptual. Ello llevaría a una reflexión de sentido diverso... que seguramente procedería, precisamente, en dirección inversa a la del discurso desarrollado en este escrito siguiendo a Heidegger, y quizás sería una dirección de reflexión más propiamente heideggeriana, pues respetaría los pasos últimos de Heidegger, en los que él reconoce la precedencia del discurso poético: el pensar en pos de la poesía según, se vio.

Y cabe aun pensar como sigue. La misma creación “ex nihilo” que la teología tradicionalmente lee a partir del *Génesis* como posición en el ser debe quedar subsumida

Se podría hablar en Heidegger de una alianza epocal, una alianza que depende del acontecer apropiante (*Ereignis*) de la historia del ser y que se da, en su realización concreta —¿en un tiempo por venir?—⁷⁷, a través de las cosas de la naturaleza, que hacen señas al hombre hacia Dios.⁷⁸

en la experiencia del vínculo de amor de la Alianza. Así quedaría relativizada, por ejemplo, toda concepción de una causalidad metafísica primera hacia los entes, que culmina en el “*qui est*”, que es, precisamente, una lectura metafísica de *Éxodo 3,14*: “Yo soy el que soy” (o “el que es”): *Ipsum esse*. (sobre el *Génesis* y la “nada anterior” a la creación, cfr. por ejemplo G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975, Vol. I, pp. 184-217: “La historia de los orígenes”, véanse también los indicios importantes que se pueden recoger en Paul Ricoeur en *Lectures III*, “D’ un testament à l’ autre”, Paris, Seuil, 1994. Sobre la inmensa cuestión de las lecturas posibles de la expresión de *Ex. 3,14*, véase la síntesis de las mismas que se halla en VVAA, *L’être et Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, pp. 216-244: “Epilogue”, con una amplia indicación de bibliografía; también G. Lafont, *Dieu, le temps et l’être*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, pp. 309-336: “Dieu, l’être et la création”; y es sumamente esclarecedora la exposición de R. de Vaux, *Histoire ancienne d’Israël. Dès les origines à l’installation en Canaan*, Paris, 1971, pp. 321-337). “Todo”, esto es, Dios, hombre, mundo es, para la experiencia bíblica, desde y en la Alianza: un Dios que así es Dios; o más propiamente dicho, un Dios que acontece con y para el hombre y su mundo y su historia. En síntesis: una creación comprendida, contenida en (el amor de) la salvación divina, ¿un originario abajamiento de Dios que culminará en la Kénosis (encarnación, muerte y resurrección) del Hijo? El ser, entonces, subsumido, abarcado por “el principio” del amor y en la experiencia —experiencia que habla imaginativamente— de este amor. En la conjunción amar-amado se hallan sí vividas, pero así también subsumidas y conciliadas, en la intimidad de un locuaz silencio primero, que se despliega en un lenguaje singular, todas las cuestiones —que “en el principio” del amor no serían “cuestiones”— que puede plantearse y puede esforzadamente intentar solucionar, en el horizonte posterior del ser, una teología: trascendencia y libertad de Dios en el acto creador, sentido del “ex nihilo”, eternidad y tiempo, Dios e historia... Obviamente, con lo dicho aquí, arriesgadamente, acerca de los temas bíblicos, solo quedan esbozadas cuestiones que deberían ser temas de otro estudio; y no las menores entre ellas serán, consecuentemente, las de una nueva indagación sobre las posibles diferencias entre filosofía y teología de la fe (teología “metafísica”, aún con su “analogía fidei”, o no metafísica), entre fe en sentido extrabíblico y en sentido judeocristiano, entre lo “natural” y lo “sobrenatural”, y la del modo de sus posibles articulaciones. También quedará por pensar el estatuto propio de filosofía de la religión. Finalmente: aunque habría que precisar diferenciaciones entre las filosofías de que se trate, cabe afirmar, en general que, por sí misma, cualquier visión filosófica de lo que ella como tal podría llamar Dios no habla simplemente de Dios, esto es, del Dios al que oran los hombres —que “es” Dios en esa oración—, y menos aun del Dios con y para los hombres en una historia en común.

⁷⁷ Véase lo que se dice en Néstor A. Corona *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, edit. Biblos, 2002, pp. 204 y ss.

⁷⁸ Por cierto, este Dios de Heidegger no es, entonces, el Dios cristiano. En todo caso, para la fe cristiana, podría ser un Dios pre-cristiano. Cabe anotar aquí, además, la necesidad de una exégesis acerca del “último Dios”, “frente (o contra) el Dios cristiano”, que Heidegger presenta en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989). Allí ese Dios también se halla

2.e.

Para volver, sintetizando, a la sola cuestión de la trascendencia del hombre y de Dios según Heidegger, se puede decir que el trascender del hombre es atraído y llamado por el trascender-se de Dios, que se acerca al hombre incesantemente.

Así entonces, luego de las tres formas de la trascendencia analizadas al comienzo, y reuniendo todo lo dicho, se ha de hablar de una forma final y más profunda de la trascendencia que engloba todo trascender; pero de ella en dos momentos:

- A) El trascender de Dios hacia el hombre, que es un trascender en el dar del Cuarteto y así en el dar de las cosas que señalan hacia él, hacia Dios. Pero ello en un dar que no pertenece a la intimidad de Dios.
- B) La respuesta trascendente del hombre pensante y poetizante hacia Dios.

Con el Dios que se envía y es así trascendente y que es silenciosamente dicho y dicho incesantemente por el poeta —y que se puede parcialmente identificar en cierto modo con el calladamente dice *Es* (Ello) de lo *Ereignis*— hay así, al mismo tiempo, paradójicamente, una discontinuidad o una ruptura, o una falta de trascendencia de Dios hacia el mundo-Cuarteto y el hombre, que precisamente es testimoniada por el silencio, al que siempre es devuelto el decir del poeta por totalmente Otro que, desde su retiro lo atrae.

Y en el hombre hay un misterioso trascender que silenciosamente habla, y que no es una trascendencia inmanente, pues el hombre, precisamente en su silencio —donde sin embargo se le da que hablar—, va más allá de sí, y esto es, se llega, en oscuro modo, hasta un totalmente Otro: no se trata de un ente, no se trata del mundo que corresponde *Dasein*, no se trata del ser, no, trata del Cuarteto, no se trata de la cosa.

más allá del ser: tal Dios "*göttert*", no es. Sin embargo, se puede entender que ese "último Dios" no es lo último de Heidegger sobre Dios, si se tienen en cuenta los años de composición de los *Beiträge* y de los textos de *VA* y *ZSD* aquí tomados como base de lectura.

Aquella discontinuidad sería aquello que tradicionalmente se entiende como la trascendencia de Dios, esto es, la inalcanzable propia intimidad de Dios.

Una “discontinuidad” de Dios, testimoniada por el silencio; pero un trascender de Dios que, superando-y-no suprimiendo el silencio—donde el hombre trasciende propiamente—, da siempre que hablar, en primer lugar en la palabra del poeta. Así, entre Dios y el hombre se da, en el callar-hablar, una misteriosa discontinuidad y continuidad.

Dice Heidegger:

Callar, ¿significa esto sólo: no decir nada, permanecer mudo? ¿O recién puede verdaderamente callar quien tiene algo que decir? En este caso, callaría máximamente quien pudiera, en su decir y precisamente solo por medio de éste, permitir aparecer lo no dicho y por cierto como tal.⁷⁹

Esto significa: el callar y así lo indecible deben ser convocados y así testimoniados por la palabra.

En Síntesis. Nos hallamos ante y en una trascendencia de Dios de doble lectura y en nuestra trascendencia humana hacia Dios.

¿Se puede interpretar más profundamente lo sugerido acerca de lo Inalcanzable, lo Indecible, lo que así llama a nuestro silencio?

Lo Indecible, lo Inalcanzable (el *Es* y el Dios) sería en lo suyo más propio lo que nos “toca” (ambos, el *Es* y el Dios en una manera diferente). En nuestro callar, en nuestro silencio seríamos los “tocados”, “alcanzados” por Aquello que nos toca. Esto sería el máximo “encontrarse” (*Sichbefinden*, *Befindlichkeit*) el máximo “temple de ánimo”.

Uno que toca-y-un ser tocado, un callar que siempre nuevamente, incesantemente da un decir que es un decir quebradizo, insuficiente. Un decir que nos lleva siempre nuevamente a ser tocados, al silencio.

Así acontece un permanente juego de vaivén entre callar y decir.

¿Pero no vale esto para toda cosa, para todo suceso?; esto es, ¿toda cosa, todo suceso no es—en menor medida que en el caso de lo Indecible— un móvil copertenecerse de ser tocado-y-tocar/alcanzar(nos).

⁷⁹ EZHD, p. 189.

¿El ser-tocado que pertenece al que toca-alcanza no puede ser nombrado como un *oír*—por cierto diverso en cada caso, para toda cosa o suceso y para lo Indecible—, un *oír* que así callando, responde a ese tocar como a un silencioso llamado —lo Inalcanzable “no dice nada”— de aquello que lo toca?

Así surge el decir poético: palabras que provienen de la afectividad —alcanzar, tocar-ser alcanzado, tocado—; palabras, empero, que siempre vuelven a la afectividad, a la vida, existencia originaria.

Mejor: palabras que provienen de la afectividad, surgiendo así del silencio, pero que permanecen en su atmósfera, abarcadas y penetradas por ella.

Afectividad-silencios: el ámbito donde todo y todo lo humano acontece originariamente: experiencias religiosas míticas con sus gestos, junto con el trato con la naturaleza. Y allí, en la afectividad, se hallan, desde siempre implícitas las palabras poéticas.

Todo esto afirmado sobre el decir poético se cumple en manera eminente cuando ese decir poético nombra de mil maneras a Dios.

Entonces finalmente, en lo dicho anteriormente, se trata de un trascender de Dios —“discontinuidad” de Dios— por relación al decir del hombre-poeta: en tal decir nunca es alcanzado Dios “totalmente”. Y se trata de un trascender del hombre-poeta que acontece en su siempre retornante callar (donde se hallen implícitas sus palabras), “continuidad” del hombre hacia Dios.

Pero todo ello acontece en el seno de una serena alianza de la afectividad, esto es, del tocar/alcanzar-y-ser tocado/alcanzado, vale decir, en el silencio: abismal mutual continuidad.

¿Con el ser tocado/alcanzado-y-ser tocar/alcanzar no se está diciendo lo propio e íntimo, lo más originario de lo que Heidegger llama experiencia?

Sobre la experiencia dice Heidegger:

Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de “hacer” una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos

acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar.⁸⁰

Hacer una experiencia significa alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda (*belangt*) nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo.⁸¹

⁸⁰ *UZS* p. 143

⁸¹ *UZS*, p. 159. Lo dicho en estos textos hace tanto más necesario reiterar las preguntas formuladas en la nota 75. En tales cuestiones estará la clave para diferenciar las distintas experiencias, la del *Es* y del Dios de Heidegger y la del Dios finalmente padre. La respuesta a las preguntas exigirá, en la atención a las respectivas de suyo en sí mismas inefables y diferentes experiencias, extremas delicadeza y precisión del siempre insuficiente decir.

IX. Lógica y vida de fe; reflexiones con Pierre-Jean Labarrière

1. Presentación de la cuestión

En “La Constitución onto-teo-lógica de la metafísica” se pregunta Heidegger “cómo entra Dios en la filosofía”. El centro del texto es una crítica del Dios metafísico, que Heidegger juzga como “no-divino”. Tal “Dios”, según el sentido de otros textos de Heidegger, sería el que habría “afectado”, hasta suplantarlo, al Dios de la revelación bíblica.

La pregunta por el cómo de la entrada de Dios en la filosofía podría ser una adecuada introducción a la temática.

Para nuestro propósito, la pregunta de Heidegger resulta incompleta. En efecto, al hablar de fe estamos sí hablando de Dios, pero, en rigor, estamos hablando precisamente del Dios de la fe cristiana; y esto significa que estamos hablando del Dios de Jesús de Nazareth. O dicho con mayor precisión, estamos hablando no simplemente de Dios sino de Jesús-Cristo-Dios.

Entonces, ya no se trata de la cuestión de si y cómo Dios entra en la filosofía; ya no se trata de la cercanía o lejanía de dos universales —ciertamente universales de distinta índole pero que coinciden en universalidad—: Dios y la filosofía; o mejor, no se trata de lo que el “universal” religioso Dios de cualquier modo que de él trate la filosofía, y de cualquier modo que lo nombre¹, pueda tener de cer-

¹ Cfr. P.J. Labarrière. *Dimensions pour l'homme. Essai sur l'expérience du sens*. París, DESCLÉE, 1975. p. 92.

canía o lejanía con el discurso universal-conceptual de la filosofía, y hasta de inclusión en él del modo que sea.

La universalidad metódica de la filosofía, propia del proceder lógico del espíritu humano, puede encontrarse de algún modo con el Dios único, espíritu ilimitado que extiende su presencia a todo cuanto es.

Pero con la fe cristiana se trata no ya simplemente de la relación entre tales dos universales. Ahora se está ante la universalidad conceptual del discurso filosófico —y su eventual “Dios” — y la particularidad de un acontecer histórico; y con esto último no se trata de seguir una concatenación de “ideas”, sino de habérselas con un acontecimiento, como tal imprevisible. Así, parece que con nuestro tema se trata de la consideración de la posible relación de dos discursos distintos: uno que procede con cierta impasibilidad en el “mundo de las ideas” y otro que dice, relatando —al menos en principio—, un acontecimiento.

Pero la cuestión se agrava aún, puesto que tal acontecimiento histórico, a su manera, alza pretensión de universalidad; esto es, pretende ser el cumplimiento concreto de toda universalidad; y esto significa: de todo lo que pueda decir toda filosofía en su búsqueda de sentido (y más) y de todo lo vivido y por vivir concretamente por todos los hombres en su búsqueda de una vida feliz (y más).

Para ser más preciso: no se trata, con el acontecimiento Jesús —que quiere ser a su vez prolongación, superación y cumplimiento de los acontecimientos de la historia de Israel— de un mero hecho. El hecho Jesús se constituye por cierto como acontecimiento histórico solo en cuanto muestra, en la interpretación de los hombres, un sentido. Pero precisamente se trata de un sentido “visto”, que como tal no se distancia “metafísicamente” del hecho, sino que vive en él y desde él, sin separarse de él, de su historicidad concreta: fáctica historicidad, como tal discernible fuera de la interpretación de fe.

La universalidad del acontecimiento Jesús —y de los que lo preceden en el Antiguo Testamento— se refiere al todo de todos los hombres que puedan habitar esta tierra: tal su pretendida universalidad.

Si el concepto filosófico alcanza extensión con pérdida, en mayor o menor medida, de su comprensión, el acontecimiento Jesús alza

la pretensión de máxima comprensión —hasta el misterio— y máxima extensión a todo tiempo, lugar y caso humanos, indisolublemente.

Dos vertientes de la vida humana, separadas —al menos según una primera mirada— por el “abismo” entre un proceder ideal “previsible” y la sorpresa de un acontecimiento que sale al paso “abruptamente”, y que desde allí mismo pretende estar dando sentido pleno a toda vida humana.

Dos precisiones son necesarias aquí. La mínima caracterización dada de la filosofía, precisamente con ese carácter mínimo, solo pretende dar un cuadro de referencia para ubicar la cuestión que nos preocupa. El desarrollo posterior de estas reflexiones mostrará la ampliación de ese cuadro.

Por otra parte, si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente acerca de que no se trata solo de la cuestión “Dios”, sino de atender a la cuestión Jesús-Cristo-Dios, se podrá comprender que en lo que sigue no se tratará del discurso amplio de una filosofía de la religión, aunque incidentalmente algunos temas de tal disciplina deban ser mencionados. En todo caso, se tratará sí, se podría decir, de una reflexión filosófica que, habiendo escuchado la palabra de la fe cristiana y, lo que es más y anterior en profundidad y riqueza, habiendo vivido su sujeto la vida cristiana, la vida en Cristo-Dios, trata de advertir cercanías y distancias, aproximaciones y diferencias, disonancias y armonías. Así, se tratará de un discurso alternadamente, al menos según su “tendencia”, metafilosófico y metacreyente; un discurso en un umbral de límites vacilantes.

El desarrollo de la temática señalada se halla, en este trabajo, fuertemente acotado. Las reflexiones que seguirán solo intentan acompañar, en principio, la línea de pensamiento de un autor sobre el tema, para dejarse provocar por ella. Se trata de Pierre-Jean Labarrière, en particular en sus obras *Dimensiones pour l'homme. Essai sur l'expérience du sens* (Desclee, París, 1975); *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté* (Desclee, París, 1977), y *Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne* (Ed. Du Cerf, París, 1999).² La exposición tratará de mostrar los núcleos de pensamiento del autor, sin

² Se citarán, respectivamente, DPH, DAH y CC.

dejar de explicitar, a propio riesgo, donde sea necesario, los puntos de más difícil comprensión.

El objetivo es, fundamentalmente, con los núcleos mencionados, *mostrar la arquitectura del “modelo de pensamiento”* que se halla en Labarrière y de sopesar el valor del mismo. Por ello, algunos tramos muy analíticos del discurso del autor serán solo mencionados, a fin de que por ellos no se opaque la mencionada arquitectura del mismo. En definitiva y en síntesis, lo que se busca es dejarse provocar por el sentido global del pensamiento del autor con el fin, eventualmente, de seguir pensando en coincidencia o discrepancia con él.

Luego de la exposición del pensamiento de Labarrière se harán, como se acaba de indicar, algunas observaciones críticas apelando, sintéticamente, al pensamiento de otros autores.

2. Introducción: elementos del discurso de Labarrière

Labarrière afronta desde un comienzo la cuestión central que hemos mencionado en la Presentación: la oposición que parecería mostrarse entre el “reino lógico de las ideas” y el lugar-tiempo particular, de los acontecimientos históricos, de lo cual la “oposición” —si es tal— entre el universal y el acontecer histórico del Dios revelado finalmente en Jesús es una concreción—concentración única. Se trata además, conviene ya adelantarle, de lo que puede aparecer —más aquí del acontecer Jesús— como el desgarramiento del hombre, esto es, del obrar humano, entre su racionalidad y su creatividad, en su instauración de lo concreto imprevisible.

Se trata entonces de *comprender* —intentar abrazar conjuntamente— la razón y su otro, el acontecer particular; y allí la razón y la libertad, la lógica aparentemente inexorable en su “sereno” proceder universal y la esencial novedad histórica particular que “toca” al hombre como receptor y como actor.

Labarrière habla de la declinación de los absolutos en nuestro tiempo. Y para él esos absolutos son momentos que aparecen dentro de un cierto absoluto—marco, que él llama “un mundo ya hecho” (“un monde tout fait”), esto es, un orden dado del mundo y respecto del cual solo

habría que adecuarse objetivamente en la vida en el mundo de la historia, sea en el orden del saber, sea en el orden del obrar moral. Este mundo “total”, y en él el hombre en su vida concreta y sus obras, solo serían el reflejo cambiante y declinante del “orden eterno esencial”, sin cesar aspirado desde “aquí abajo”.

[...] el “orden” del mundo [...] no era concebido como el resultado de un movimiento, de un devenir, de una invención confiada al hombre y en la que este comprometería su responsabilidad creadora, sino que era una realidad *ya hecha*, definida una vez por todas, de modo objetivo. Dicho de otra manera, el hombre no tenía que inventar su lugar en el universo, sino que debía ubicarse en el lugar que desde siempre había sido determinado para él, y si había una responsabilidad, se trataba de una responsabilidad en el fondo totalmente pasiva que consistía en ratificar esta situación, fruto de un decreto eterno y expresión de un orden absoluto.³

No se puede negar que esta perspectiva daba, a su manera, una respuesta a lo que podía vivirse como un desgarramiento de la existencia. Pero precisamente son los diversos absolutos presentes en tal perspectiva los que hoy son impugnados, según Labarrière, por ejemplo, desde la especialización científica y su diferenciación frente a todo enciclopedismo o discurso totalizante; desde la misma filosofía, atenta hoy a todos los particularismos y aún al individuo indecible; desde el psicoanálisis y su descubrimiento de lo anterior a toda dicción. “Pero después del primer conflicto mundial todos estos interrogantes se reunirán en una única reivindicación y precipitarán este ‘mundo ya hecho’ en una crisis de civilización de la que aún no hemos medido el alcance”.⁴

Es importante notar que en ese “mundo ya hecho” la libertad solo podía consistir en la confesión del orden dado y el esfuerzo por concretarlo aquí abajo en la acción humana.

La declinación de los absolutos lleva consigo una nueva concepción de la libertad. No se trata ahora para el hombre de adecuarse “libremente” a un orden preexistente, sino de inventar e inventarse

³ DPH, p. 41.

⁴ DPH, p. 44.

un orden, respetando el tiempo mismo que, al decir de Labarrière, es el cuerpo de la libertad.

Esta libertad —experimentada inmediatamente por el hombre como un estar entregado a sí mismo para hacerse a sí mismo— debe ahora, en cierto modo, darse a sí misma un sentido —ya no hay un orden y, según él, un sentido ya hecho—; lo único dado, según parece, es el reconocimiento formal de sí mismo como libre.

Hoy ha quedado claro, según Labarrière, que “el sentido no preexiste *para nosotros*, con anterioridad a su realización concreta en nuestras vidas”⁵; y ello implica el redescubrimiento del tiempo y, con él, de la historia de los hombres.

Pero esta situación trae consigo, con todo, promesas que,⁶ sin despegarse de la vida concreta —en el modo en que se verá—, pueden ser discernidas: la verdad se anuncia en la vida, no antes ni fuera de ella. “Lo que se requiere de la verdad, no es ninguna solución ideal, sino el esclarecimiento, necesariamente parcial, de la humilde experiencia cotidiana”⁷. Sin embargo, esto no significa encerrar al hombre en su misterio individual, apartándolo de toda universalidad, de toda comunicación.

Entonces, ni un mundo hecho, anterior al hombre, ni una “libertad esclava” de ese orden. Más bien el devenir uno de mundo y hombre, dándose allí libremente un sentido. Mundo y hombre deviniendo⁸; y

⁵ DPH, p. 49.

⁶ Cfr. DPH, p. 49.

⁷ DPH, p. 51.

⁸ Labarrière alude al testimonio de las ciencias: “Para comprender lo que nos impide permanecer en semejante posición podemos pensar en las cuestiones inquietantes que la ciencia moderna plantea a propósito de la evidencia, hasta entonces universalmente admitida, de un estricto determinismo de los fenómenos físicos; el problema, sin duda permanece aún sin respuesta, y no es seguro que Niels Bohr tenga razón contra Einstein, pero el probabilismo, sin embargo, ha adquirido carta de ciudadanía en física cuántica, y sabemos que no es posible, en una cierta escala, conocer con todo rigor la posición de una partícula o prever el encadenamiento causal de dos fenómenos. Así, el acento se desplaza del objeto hacia el sujeto que percibe, y es éste el que en la determinación del saber, carga de ahora en más con el peso de la verdad: frente a una realidad que se niega, él es el punto fijo, el valor asegurado, por referencia al cual se define la significación fluyente de un mundo en movimiento. Sin embargo esta certeza, a su vez, se diluye en la experiencia de la interdependencia, elemental, entre las cosas mismas y *mi* perspectiva sobre las cosas; pues este seguimiento de la realidad fluyente no me da reposo y mi existencia no puede ser separada de esta

allí el mundo —y esto es decisivo— con el valor de mediación —y limitación— para el devenir del hombre y los hombres como sí mismos en el encuentro, en la mayor lucidez posible.

Pues, si es evidente que el hombre no está radicalmente determinado por el mundo, debería ser no menos claro y no menos admitido que su poder sobre el mismo es limitado, no tanto de modo cuantitativo, sino de manera esencial, de suerte que “lo que adviene” (y tal cosa es precisamente la contingencia) no puede ser más que el fruto de una interacción en cuyos términos *y* el hombre *y* el mundo intentan, en un mismo movimiento, afirmarse y adquirir sentido.⁹

¿Pero con lo dicho no se ha caído nuevamente en algo que nuestro tiempo rechaza? ¿No se está nuevamente frente a un discurso que pretende abarcarlo todo dando su clave de lectura?

¿La multiplicación actual de los discursos no implica necesariamente la imposibilidad de toda comunicación entre las regiones que ellos “representan” y así la no existencia de aquella clave de lectura?

Labarrière cita aquí a Gaëtan Picon, quien “intenta responder por qué, después de haber negado toda convergencia objetiva en el nivel de la realidad, constata una ‘complementariedad’ en el nivel del compromiso del hombre, y afirma claramente, al término de su búsqueda: ‘es un mismo espíritu que parte así en todas las direcciones’”.¹⁰

Se trata entonces de descubrir las líneas directrices de tal espíritu único. Se puede advertir muy bien que aquí se juega la existencia misma de la filosofía.

indeterminación de mi conocimiento. ¿Qué resulta de ello? Que lo esencial, aquello que es firme y se impone como lo universal no es ni el objeto en sí mismo ni el sujeto que percibe, sino la vida común de uno y otro que engendra poco a poco su determinación recíproca. Estamos entonces radicalmente en una lógica de sólidos; pues el problema no es el de una definición de los límites entre dos términos exteriores uno a otro, sino el de su coherencia y el de la inteligencia de su adecuación. No se piensa más en términos cuantitativos tener que quitarle a uno lo que se le reconoce al otro; sino que se sabe que uno y otro se despliegan en el mismo sentido y crecen al mismo ritmo: en razón de que hay entre ellos una relación necesaria y constitutiva, sujeto y objeto encuentran, en su fusión progresiva, la razón de su diferenciación y de su verdadera objetividad. Se trata de un nuevo rostro de lo universal que aquí se descubre”. (DPH, p. 59).

⁹ DPH, pp. 75-76; Cfr. DAH, pp. 106-107, sobre la finitud de la libertad humana. Sobre la libertad en general, Cfr. DAH, pp. 100-113.

¹⁰ DPH, pp. 56-57.

Lo decisivo es, según Labarrière, el rechazo de la idea de objetividad, esto es, la concepción según la cual el mundo y el hombre se oponen como dos sólidos, y donde el segundo de ellos debe modelarse cognoscitivamente según el primero.¹¹ Frente a ello, lo que hay es el devenir común del hombre y el mundo: un hombre que va llegando a sí mismo gracias a la mediación del mundo que, por su parte, por tal devenir, adquiere, entonces, su propia objetividad.

Así, la verdad universal abarcante que aparece en este tiempo es que hombre y mundo “se despliegan en el mismo sentido y crecen al mismo ritmo: en razón de que hay entre ellos una relación necesaria y constitutiva, sujeto y objeto encuentran, en su fusión progresiva, la razón de su diferenciación y de su verdadera objetividad. Es, por cierto, un nuevo rostro de lo universal que aquí se descubre”¹² (la idea de “fusión progresiva” tiene decisiva importancia, como se verá). Este acontecer unitario en el que hombre y mundo se despliegan en mutua afección merece el viejo nombre —ahora renovado— de *experiencia*. Frente a la objetividad, la experiencia. Y si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente, se puede advertir que se trata de una experiencia histórica (esta noción de experiencia deberá ser aún precisada).

Dice Labarrière: “De hecho, la ‘realidad’ es la libertad haciéndose mundo, o también el mundo deviniendo sentido [...]”.¹³ Y sostiene:

[...] la rigidez de elementos replegados sobre su “diferencia esencial”, definidos en ellos mismos en su exterioridad solidificada, es sustituida por la flexibilidad de un universo único, problemático y ampliamente indeterminado, pero que se encuentra puesto en movimiento por esta certeza vivida de una relación fundamental y constituida: y tal cosa es precisamente la experiencia —la de lo *concreto*— de la cual nuestro tiempo busca descubrir el sabor.¹⁴

La experiencia de la que se habla exige ser precisada. No basta afirmar masivamente el desplegarse histórico-concreto, al unísono, del hombre —los hombres— y el mundo. La “fusión progresiva” de hombre

¹¹ Cfr. DAH, pp. 101-102.

¹² DPH, p. 59.

¹³ DPH, pp. 69-70.

¹⁴ DPH, p. 60.

y mundo acontece según un ritmo y etapas. Se trata, precisamente, de advertir el modo, el ritmo del señalado acontecer histórico; se trata, en su raíz, como se verá, de advertir de qué modo pueden conciliarse lo imprevisible y la exigencia de lucidez abarcadora: justamente los dos rasgos de lo humano que en el comienzo fueron señalados. Labarrière propone lo que él llama una “actitud dialéctica”.

En esta actitud se pueden distinguir tres momentos. El primer momento es el del dejar advenir la realidad, permitir, sin adelantarse explicativamente a ella, que se haga presente: es el momento de los fenómenos. Por cierto, no se trata de un mero choque: en su inmediatez ya la realidad otra que el hombre incluye al hombre mismo. Pero en tal inmediatez no aparece explícitamente la verdad propia de lo dado.

Por ello se requiere un segundo momento, ahora de distanciaci3n, de una cierta abstracci3n para permitir, apartándose “momentáneamente” del devenir de lo dado, que ello muestre todos sus momentos sucesivos: es el momento de la l3gica. Precisa bien Labarrière, que no se trata con ello de volver a una actitud objetiva: más bien se trata de apartarse del acontecer mismo hombre-mundo, para advertir su l3gica, esto es la estructura de su movimiento.

El tercer momento intenta conjugar, comprender, esto es, aprehender conjuntamente los dos momentos previos. En este “abrazo revelador” se muestra un sentido de lo dado; o también, más precisamente, lo dado se da finalmente, concretamente un sentido.

En este movimiento dialéctico total los “contrarios”, realidad y sentido, a la vez se constituyen y se suprimen como “contrarios” y allí se halla el hombre mismo, lúcidamente implicado.

El tercer momento señalado conjuga, entonces, en una *metafísica* (o “poiética” según Labarrière), la *fenomenología* y la *lógica*, para alcanzar la aprehensi3n y realizaci3n de los fenómenos, la *realizaci3n sensata*, la puesta en la realidad de lo nuevo. Entonces: el dinamismo de la acci3n libre viviente y vivida que somos (fenomenología), descubierta en su estructura última intemporal de sentido (lógica), desbordada esta última por el mismo concreto obrar libre novedoso que seguimos siendo, como realizaci3n sensata/comprensi3n eficaz (metafísica-poiética).

¿Qué es la *metafísica*? no otra cosa que la identidad, nunca acabada, siempre recomenzada (por ser estructuralmente constitutiva) de una fenomenología y de una lógica. Sin que nunca pueda resolverse la distancia esencial que su disyunción introduce en el corazón del comprender; pero también sin que nunca sea suprimida su vocación a la unidad, fruto de una libertad que se realiza haciendo advenir lo que es: la “contradicción” fecunda de lo interior y lo exterior, de la esencia y la existencia; sin que ningún término de estas duplas categoriales pueda valer por sí mismo, independientemente de *su* otro. La metafísica es la fenomenología reencontrada a partir de la lógica, o también (y más exactamente) la fenomenología deviniendo sí misma por la mediación de la lógica [...]¹⁵

... el acto de comprender se desplegará en la unidad diferenciada de una *fenomenología*, que exterioriza las figuras del sentido, de una *lógica*, que hace salir a luz el principio intemporal de la coherencia de aquellas figuras, y en fin de una *poiética* que comprende las figuras originarias en su unidad y gana el poder de producir nuevas en esta misma unidad.¹⁶

Es importante destacar aquí la mención a la imposibilidad de suprimir la distancia entre fenomenología y lógica, por donde la metafísica-poiética, que precisamente intenta cubrir esa distancia, aparece como una necesidad —su “vocación” es suprimir la distancia— y a la vez como una tarea interminable, esto es, en suma, un hacer que no llega nunca a la quietud de la “misión cumplida”. Esto se mostrará en su decisiva importancia más adelante, cuando se hable del momento de la decisión de la fe y su “prolongación” histórica.

Se ha hablado de la experiencia, como aquel espíritu universal actual capaz de aunar el emprendimiento del conocimiento humano; se ha mostrado cómo esa experiencia recorre tres momentos, dos de ellos decisivos, como se verá, para lo que inmediatamente sigue: el momento de los fenómenos y el momento de la lógica. Se ha hablado también del advenimiento imprevisible de los fenómenos de la mano de la libertad, esto es de lo que Labarrière llama la *contingencia*.

¹⁵ DPH, p. 34.

¹⁶ CC, p. 23.

Precisamente esa experiencia y esa contingencia requieren ser analizados cuidadosamente. Algo puede ya adelantarse. Hombre y mundo son la realidad en cierto modo una que deviene; experiencia y contingencia constituyen un todo. Quizás se pueda hablar de una experiencia de la contingencia, oyendo allí un genitivo objetivo y subjetivo a la vez. La contingencia del acontecer de hombre-mundo se va haciendo a sí misma experiencia en el hombre, pasando, desde el “hecho bruto”, inmediato, por la lógica, para devenir, por tal mediación, experiencia que culminará como propiamente humana en la libre realización sensata.

La contingencia (*contingere*) no ha de entenderse como el reverso de un Absoluto inmóvil y cerrado sobre sí mismo en plena coincidencia consigo mismo, ni —al modo “existencialista”— como la total falta de sentido y fundamento para una libertad arrojada ciegamente a sí misma.

La contingencia, el *contingere* de lo que sobreviene es, en primer lugar, y según todo lo anterior, del mundo y del hombre. Por otra parte, es cierto que la filosofía no es preciencia: ella solo puede hacerse cargo de lo ya sido; pero ello no significa, sin más, que no pueda de ninguna manera, apoyándose en el pasado, hacerse cargo de *las formas* de lo por venir. La filosofía podría, según Labarrière advertir la “estructura ósea”, la forma lógica intemporal de lo que haya de venir. Pero “adelantar” esa forma lógica no es tener posesión por adelantado del contenido que, como tal, es libre. En tal sentido, se abre siempre el espacio de la esperanza. Saber el modo del acontecer no es saber qué haya de acontecer.

Lo que se acaba de decir —y aquí se inspira Labarrière en Merleau-Ponty— implica la no aceptación del destino; lo cual no implica, por cierto, que todo comience cada vez de nuevo a partir de la nada. El mundo con su pasado, su ya dado, lo efectivamente ya acontecido, es por cierto el momento de condicionamiento —y a la vez, positivamente, de la posibilidad de presencia real— de lo que haya de advenir; y ha de recordarse que lo ya dado y lo por venir será siempre mundo y hombre. Lo dado es ya un mundo configurado humanamente o lo humano devenido mundo; pero antes y ahora —“ahora” en lo que está por acontecer— hay una diferencia entre realidad efectiva dada y hombre

—una diferencia que, junto con la experiencia inmediata de la libertad, deberá ser “comprendida” más adelante (y ello es el sentido final de todo el discurso de Labarrière)—; la conjunción de mundo y hombre —la realidad— es un devenir, o, más precisamente, como se citó en su momento, una “fusión progresiva”; así, hay allí una diferencia, que es, justamente, el lugar de la libertad, desde donde es posible, como también se dijo, dar un sentido nuevo, en camino hacia la meta seguramente inalcanzable de la determinación humana total del mundo: la libertad total.

¿Qué es entonces la contingencia? Es el advenimiento, desde el pasado y con él, de lo nuevo, como tal imprevisible, instaurado por la libertad. Lo contingente no es ni el mundo ni el hombre, sino el a una de ambos: la determinación imprevisiblemente nueva del mundo gracias al poder de negación de la libertad, ejercido sobre lo dado, que así es resistido como destino. O también: la libertad misma haciendo hombre-mundo.

Y la filosofía es esa contingencia —que es experiencia, como se adelantó— en la libre asunción reflexiva de su acontecer. Más precisamente: la filosofía —el hombre— respeta lo dado, el fenómeno; tomando distancia abstractiva, lo recibe según la lógica de su sentido; para que finalmente sean “comprendidos” ambos momentos en un tercero, donde se realiza libremente sentido.

Una cuestión queda aún por considerar en pasos posteriores. A saber, cómo haya de entenderse finalmente la forma lógica intemporal de lo siempre por venir, o, más directamente, cuál sea esa forma lógica intemporal de la contingencia.

Dice Labarrière:

... la filosofía (que es aquí la contingencia en tanto que ella se asume libremente como teniendo sentido) es precisamente más bien la negación de todo destino; no por cierto, y va de suyo, negación aniquiladora que suprimiría todo devenir ordenado, sino más bien negación determinante, que es “posición” y el asumir del fenómeno en la globalidad lógica esencial de la cual él es para nosotros la cifra y la revelación.¹⁷

¹⁷ DPH, p. 75.

Antes de abordar formalmente aquella cuestión pendiente, Labarrière adelanta algunos aspectos de la misma con afirmaciones acerca del concepto de experiencia.

La experiencia intenta, según el propio movimiento que la constituye como experiencia *de la contingencia*, dejarse animar, al decir de Merleau-Ponty, por el “sonido fundamental del mundo” que es la tensión fenomenológica, que es por su parte, como tensión, promesa siempre renovada de reconciliación, sin embargo nunca allí definitivamente alcanzada.

Se trata, según Labarrière

... de la experiencia que se esfuerza, en un acogimiento de lo inmediato, al cual sin embargo es necesario morir, *de escuchar* y *de decir* (creándolo) este “sonido fundamental del mundo”, que es, en nosotros mismos y en las cosas la temblorosa promesa de un acuerdo, de una reconciliación sin cesar por recomenzar, pero que sin embargo basta, como el más allá constitutivo de lo más próximo, para dar forma y vigor a nuestros esfuerzos por constituir el sentido, por *decirlo* y *hacerlo*, en un mismo movimiento.¹⁸

Finalmente —y aquí nos acercamos a un centro de la cuestión— la experiencia se expande según su *lógica* de los *fenómenos* más allá de toda particularidad de los mismos, para alcanzar una realidad originante y original, inlocalizable y que se anuncia, sin embargo, entonces, “en la superficie del mundo”, simbolizada por todo acontecer.

Dice Labarrière:

Se puede decir entonces, en el término de semejante periplo, que toda realidad (connivencia y conjunción del hombre y de su mundo) se desborda a sí misma y descentra para descansar [...] en un más allá de sí misma constitutivo de lo que ella es, que es su fuente y su razón última.¹⁹

Por otra parte, si la libertad es ella misma —como se verá— a partir de esa realidad última originante y original (lo que “todos” entienden por “Dios”)²⁰; y es ella misma plenamente cuando realiza concretamente en

¹⁸ DPH, p. 79.

¹⁹ DPH, p. 81.

²⁰ “... no hay localización ni espacial ni temporal de esta realidad originante que el pensamiento religioso, oponiéndola a lo profano y a lo que para ella es inesencial, llama “lo sagrado”; pues todo es sagrado en *potencia*, todo lo que se ofrece al hombre puede ser abierto por él hacia el sentido que oculta, un sentido trascendental y que

la historia un sentido —o libremente una realización del Sentido, como se verá también—, se debe entonces decir que el momento “metafísico” de esa libertad pertenece a la historia. Por eso,

En este diálogo estructural, la lógica asume el polo teórico, mientras que el de la práctica es asumido, en un primer estadio, por una fenomenología y, en un estadio último (por la intermediación del movimiento de “realización”) por una metafísica.²¹

... solo la fenomenología (primera) y la metafísica (última) se hallan *directamente* en el tiempo; y se hallan allí por la mediación de una lógica que, ella misma, no es de orden temporal.²²

... la lógica puede presentarse como *el sentido intemporal de la sucesión temporal*, como una estructura-en-movimiento que señala la emergencia de un proceso eterno (o de un *acto* del espíritu) en la inmediatez de los fenómenos.²³

Todo discurso habla de nosotros y el mundo, o de la libertad y el mundo. Y si tal discurso ha de culminar desde allí y así cumplirse él mismo como libertad en discurso, en un Absoluto, tal Absoluto ha de ser no algo “frente a” la libertad-mundo, sino algo “perteneciente” de algún modo a la entraña misma de ese todo unitario, y no algo “exterior-enfrente”.

He aquí entonces la negación que se encuentra en el fundamento de todo lo que ha de venir: ya no hay, no hay (habría que decir: nunca ha habido) discurso *sobre* Dios, en la medida en que la preposición “sobre” podría connotar una “objetivación” indebida y mortal en el interior de la empresa misma del lenguaje. O también, transformando ya esta negación en la positividad que ella saca a luz: solo se puede hablar *de* Dios (y simplemente plantear seriamente la cuestión de su existencia)

sin embargo lo constituye para ser lo que es. Lo cual no quiere decir que, en la finitud del incumplimiento temporal no haya lugar para una concreción de este absoluto ...” (DPH, pp. 80-81). En DAH habla Labrrière de “causa fundadora” (p. 103) y dice además: “yo he hablado de un “principio”: ¿es necesario llamarlo *fundamento* o *sentido* [estos dos últimos títulos son usados en DPH] o *ser* o *verdad* o aún *Dios* (bajo la influencia, sin duda, de una tradición religiosa)?” (DAH, p. 110.) Dice también: “por mi parte, consciente (¡un poco!) de los equívocos que conlleva, emplearé sin embargo el término *Dios*, porque él significa, desde un comienzo, que el principio en cuestión no es una idea anónima, sino una libertad constituyente” (*Ibid.*).

²¹ DAH, p. 58.

²² DAH, p. 59.

²³ DAH, p. 60.

si el discurso del que se usa es verdaderamente un *discurso de libertad*, dicho de otra manera un discurso que pone en obra toda la potencia negativa del espíritu frente a la exterioridad primera de lo que es, en este caso frente a la exterioridad absoluta de un Dios-objeto.²⁴

El lenguaje despliega su función en el curso de las etapas señaladas de la dialéctica, según la cual se va produciendo la “progresiva fusión” de hombre y mundo: el momento de la recepción respetuosa de los fenómenos; el momento de la abstracción o toma de distancia para permitir el despliegue lógico del todo hombre-mundo; el momento de la comprensión metafísica de los anteriores “contrarios”.

El lenguaje es mediación. Si hay mediación hay un antes y un después entre los que se opera un paso; y este paso, el medio, la mediación es precisamente la negación de la dualidad anterior. Así precisamente opera el lenguaje.

El lenguaje, precisamente, media entre la “realidad bruta” que nos alcanza y el momento en el que la realidad se muestra en la coherencia conceptual de su “estructura lógica”. El lenguaje —la lógica en su despliegue sistemático— es el medio y el instrumento de este devenir, en el que mundo y hombre van adviniendo conjuntamente a sí mismos; es el medio e instrumento de la experiencia-de-la-contingencia; y también, el lugar y el medio en el que lo vivido va llegando a ser propiamente humano y ello finalmente en el hacer.

En cuanto al segundo tipo de realidad (el después del lenguaje) designa la experiencia unificada en su rostro humano, al término del esfuerzo consentido por destacar el hilo de la contingencia y por dejar perfilarse las líneas de fuerza de un devenir que tenga una coherencia, o que esté al menos en devenir de coherencia.²⁵

... el acontecer “bruto” del punto de partida se encuentra entonces elaborado según una “historia”, y más precisamente según una “historia conceptualizada” (*begriffene Geschichte*), lexía compleja en la cual el nombre designa la pura contingencia del acontecer, mientras que el participio pasado significa que “lo que sobreviene” de esa manera (*Geschichte = was geschieht*) se encuentra asumido y

²⁴ DPH, pp. 92-93.

²⁵ DPH, p. 95.

expresado en la unidad de la cual el lenguaje conceptual (*Begriff*) es el medio y el instrumento.²⁶

El lenguaje, en el que se opera la comunicación entre los hombres es también, por ello, el lugar de la universalización; y así el lugar de la significación humana como tal.²⁷

Se puede sintetizar lo dicho, según Labarrière y conforme con palabras de Merleau Ponty: la única cuestión que se plantea a los filósofos es “la manera en la que tratan su propia dualidad”²⁸, dualidad que es la de lo real y lo nocional. Lo real y lo nocional es lo que ya ha sido nombrado como lo dado y su figura humana, el antes y el después del lenguaje, donde el lenguaje, precisamente, es el mediador y el “medio” del devenir de lo vivido a su figura humana de significación universal, que lleva “luego” a la realización.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Sobre el lenguaje se explya Labarrière también en DAH, pp. 54-58. Aquí un pasaje importante: “Digamos solamente que la experiencia tiende a desplegarse según el orden de una ‘complejidad’ que progresivamente saca a luz elementos cada vez más elaborados, y ello en el doble nivel de la inmediatez de lo vivido y de la mediación del decir: el *sentimiento* primero, acogimiento global de la realidad aún indiferenciada, se expresa en al puntualidad surgente de la *palabra* [*parole*]; en un nivel de mayor determinación, el contenido de la *conciencia* que se da a conocer en la oposición del sujeto y del objeto, reclama su propia articulación en el interior de un *lenguaje* que, a la vez, asegura una diferencia y una relación estructurales entre los elementos que componen su economía; finalmente en el plano más elevado, la unidad se halla recompuesta en la proposición de lo que llamaré el *deseo del otro*, herida y cifra de universalidad concreta en el seno de la conciencia aún particular, mientras que el *discurso*, en el equilibrio de su disyunción interna y de involución unificante, se muestra apto para dar cuenta del encaminamiento que puede dar cuerpo a una libertad en búsqueda de sentido” (pp. 56-57); y además: “... su complejidad se reúne en un *retorno al sentimiento* primero, en la unidad de una ‘sabiduría’ que es a la vez ‘saber’ y ‘sabor’” (p. 57). Es importante notar aquí, además, que el momento primero y último —ya trascendida la “pura” lógica— de la experiencia es caracterizado como *sentimiento*. Por otra parte, los fragmentos anteriores muestran con detalle la articulación de la dialéctica ya mencionada. Sobre esto último: “De hecho, lo vivido y lo dicho son uno respecto del otro como dos elementos que es necesario comprender en una relación que se podría llamar ‘especular’, o más bien, dado que se trata aquí de un movimiento viviente, ‘dialógica’ o ‘dialéctica’. En verdad, su mecanismo general (y por tanto abstracto) distribuye estos dos términos como los polos de un doble movimiento que lleva de lo inmediato primero (*fenomenología*) a lo inmediato segundo (*metafísica* o *poética*) por la mediación del proceso inteligible ideal (*lógica*) ...” (pp. 55-56). Y también; “... este movimiento, que va en un comienzo de lo vivido a lo dicho, retorna luego del decir al hacer (categoría de realización) ...” (p. 56).

²⁸ DPH, p. 98.

Si se tiene en cuenta todo lo dicho hasta aquí, se puede afirmar que el lenguaje, como “medio” en el que acontece el ir viniendo a sí mismo del ser y del pensamiento, esto es, como “medio” en el que acontece la experiencia-de-la-contingencia es experiencia, precisamente, de la libertad.

Por cierto, es necesario mostrar aún la integralidad de la experiencia-de-la-contingencia en sus pasos, esto es, en sus momentos inteligibles —momentos del acontecer uno del ser y el pensamiento— que, para Labarrière, son fundamentalmente idénticos en todo hombre. Se trata, para decirlo finalmente en una palabra, del despliegue de la “lógica de la experiencia del Absoluto”.

Dice entonces Labarrière:

Libertad de acogimiento y de desciframiento; libertad que acepta decir sus propios caminos en el encuentro del otro; libertad absolutamente singular, pero con una singularidad escandida por los momentos inteligibles (las “categorías”), idénticas en todo hombre. Pues, en definitiva, no hay muchas maneras, para el hombre de dar cumplimiento a su esencia ...²⁹

No hay, no puede haber otra “prueba” de la existencia de un Absoluto y de nuestra relación constitutiva a él que la que se descubre así en la demostración del fundamento último de nuestra libertad.³⁰

Hechos conscientes de ser nosotros mismos, la experiencia de la contingencia, aconteciendo en el medio del lenguaje —y así en razón potencialmente universal—, como experiencia de la libertad, se trata ahora de permitir el despliegue, el movimiento mismo de tal experiencia en su integralidad, según los jalones que la constituyen. Así se trata, en síntesis, del despliegue de la lógica de la experiencia, que se revelará como una lógica de la experiencia del Absoluto.

Una precisión. Si bien la libertad es constitutiva del hombre, el despliegue de su lógica —lógica de la experiencia de la contingencia— no es un acto necesariamente llevado a cabo por todo hombre. La experiencia de la libertad —experiencia que en el discurso lógico llegará a sí misma llegando a su Fundamento— puede darse solo implícitamente o

²⁹ DPH, pp. 98-99.

³⁰ DPH, p. 99. Cfr. También pp. 151-152 y DAH, pp. 60-62.

bien explícitamente; se tratará allí de una experiencia inmediata (o no mediada y así aún no plenamente experiencia). Y, dada explícitamente, el despliegue de su lógica —a partir del “¿por qué?”, que la sostiene—³¹ es cuestión libre en cada hombre. El “¿por qué?” del hombre es, propiamente y de suyo radical pues, dejado a su propio despliegue, involucra al preguntar mismo “¿por qué?” Y al preguntar el “¿por qué?” de mi pregunta “¿por qué?” quedo, como hombre, como el que pregunta involucrado en lo cuestionado o preguntado.³² Y en ello queda patentizado el a una de hombre y mundo y, a la vez, queda el “¿por qué?” afectando no ya a esto y aquello, sino al todo de todos los estos y aquellos; por donde lo que haya allí de manifestarse será un Otro de todos los estos y aquellos y de su todo.³³

La experiencia de la libertad, mediada por el discurso del por qué radical de la lógica, que la sostiene como libertad, llegará a ser una experiencia propiamente humana. Pero no hay posibilidad de despliegue de la lógica de la libertad: a) sin una experiencia explícita de ella, esto es, sin habitarla y ser habitado por ella explícitamente; b) sin retomarla a ella libremente, dejándose llevar por su lógica inmanente. Y entonces, como se verá, libertad concreta en el comienzo y en el “fin” de la lógica.

3. La lógica

En este trabajo interesa sobre todo, como se adelantara en la Presentación, la arquitectura total del pensamiento de Labarrière. En tal perspectiva, no corresponde desarrollar analíticamente su “lógica de la experiencia del Absoluto”, que él despliega en cuatro pasos (lógica cuya particularidad y universalidad él reconoce)³⁴. Baste decir que, con

³¹ El “¿por qué? Puede estar precedido por el “¿cómo?” pero es más radical que éste (Cfr. DAH, p. 103).

³² Cfr. DPH p. 102.

³³ ¿Quién somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos? Son preguntas que, también, permitidas en su despliegue de fondo, van hacia lo más radical y Otro; y, en verdad, reúnen y “finalizan” nuestros “¿cómo?” cotidianos y se dirigen, con ellos, hacia el “¿por qué?” de lo último (Cfr. DAH, p. 7).

³⁴ Cfr. DPH, pp. 101-121: “Le procès logique”,. Cfr. DAH, pp. 189-193, donde Labarrière reconoce la legitimidad de distintos procederes lógicos, pero sosteniendo a la vez la unidad fundamental de las distintas lógicas (y aún de los procederes “no lógicos”). Habría entonces que distinguir, según parece, dos niveles de identidad lógica de las experiencias humanas: uno que viene dicho en el lenguaje más “existencial”

fuerzas reminiscencias del clásico proceso de causalidad, afirmación, negación y eminencia —y en atmósfera hegeliana—, llega Labarrière, desde la experiencia de la positividad de la libertad contingente, “lógicamente” hasta su Fundamento absoluto, como libre donador (creador) de la misma desde su absoluta trascendencia y pura referencia a sí mismo, que es a la vez presencia íntima en la libertad fundada. La contingencia, el acontecer de hombre-mundo es, en su núcleo, la libertad como contingencia, esto es, como identidad de un hacerse y un recibirse³⁵ (libertad finita)³⁶. Tal libertad, desde su contingencia, aparece como originada en su Fundamento —existente ella así de hecho y no de derecho, por su procedencia de la libertad del Fundamento— y como capaz de cumplirse, esto es, poseerse plenamente, precisamente, solo en su recibirse desde el Amor de tal Fundamento originante. Así, cumplirse, poseerse, ser ella misma, es “coincidir” con lo que en ella es todo ella: su Fundamento. Cumplirse, para la libertad es así “convertirse” hacia su Fundamento-Origen, que así es su Sentido.³⁷ Lo que luego se llamará el acto religioso fundamental, constitutivo esencial, estructural del hombre.

Afirma Labarrière:

... el hombre se conoce como el que se halla puesto en y por este Amor; él es “Dios bajo el modo de lo finito”, y en esta expresión se encuentran reunidos los dos aspectos de continuidad y de ruptura que son constitutivos de la relación entre el hombre y el Absoluto que lo funda; o también: él es “Dios por participación”, lo que implica esta misma conjunción entre la mayor distancia y la mayor proximidad.³⁸

de la “coincidencia de la vida y de la muerte”; y otro que se dice en el lenguaje más formalmente lógico de la contingencia y el Absoluto. Però este último nivel, según Labarrière, con su lenguaje señalado, admitiría un nivel de radicalidad mayor, radicalidad mayor, que en este nivel lingüístico —el más formalmente lógico— *se dice* y al que tal nivel lingüístico, al igual que cualquier otra lógica, apuntarían.

³⁵ Cfr. DPH, p. 105; DAH, p. 120.

³⁶ DPH, p. 73: “Nada se explica por el hombre, porque él no es una fuerza, sino *una debilidad en el corazón del ser*, un factor cosmológico pero el lugar donde todos los factores cosmológicos, por una mutación que jamás termina, cambian de sentido y devienen *historia*.”

³⁷ Sobre el amor del Fundamento absoluto, véase DAH, pp. 151 y 170.

³⁸ DPH, pp. 120-121. “En suma, lo que se halla aquí en juego es la estricta igualdad de estos dos puntos de vista en su identidad paradójica: cuando se trata de la relación fundamental y constitutiva al Origen, es la *distancia* misma entre el Absoluto y lo contingente lo que es necesario aprehender *como relación*” (DPH, p. 121) Una excelente

4. Más allá de la lógica

Hasta aquí ha desarrollado Labarrière “la lógica de la experiencia del Absoluto” o también “la lógica de la experiencia de la contingencia”.

Ahora se plantea propiamente, en un primer paso, la cuestión mencionada en la Presentación. Se trata, se dijo entonces, ya no solo de la entrada de Dios en la filosofía, sino más gravemente, de la cercanía o lejanía del Dios “universal” del discurso universal filosófico, respecto del acontecimiento singular con pretensión universal que es, en definitiva, el acontecimiento Jesús.

Convendrá tener en cuenta, como marco general de lo que sigue, algo ya señalado, a saber, la dialéctica como el proceso de lo real en el que se halla implicado el hombre —hombre y mundo— como libre, esto es, el proceder que va desde el acontecer de la experiencia contingente singular —lugar de la fenomenología— y que pasa por los momentos de la lógica, y de la comprensión final de los momentos precedentes como el advenimiento de esa experiencia a su dimensión propiamente humana histórica realizadora. Y Labarrière ha mostrado cómo esa lógica “abstracta” del sentido se despliega “naturalmente” hasta alcanzar “oscuramente” el sentido que es el Fundamento absoluto. Tal ha sido, hasta aquí, el despliegue de “la lógica del Absoluto”.

Un texto de Labarrière para recordar lo dicho:

La inteligencia en esta aventura no se presenta, bajo su función lógica, ni como la primera ni como la última palabra de la existencia; ella puede entonces jugar su verdadero papel, que es asegurar la mediación (y por tanto la transición) de la experiencia bruta y simplemente dada (aún no asumida en razón) a la experiencia verdaderamente humana entendida como totalidad en devenir.³⁹

Se trata ahora, en un primer paso, de precisar el modo de habérselas el momento de la lógica —desplegada hasta aquí hasta la instancia del Absoluto trascendente—, y el momento de la particularidad, esto es, de

formulación sintética de los cuatro pasos dados puede encontrarse en DPH, p. 130 y 138, y en DAH, p. 198. Esta lógica es desarrollada con todo detalle en DAH, en su segunda parte (pp. 97-186): “Logique de l’expérience de l’absolu (ou logique de la contingence)” Véase en particular el cuadro sinóptico de DAH p. 185.

³⁹ DPH, p. 127.

las experiencias históricas concretas, entendidas éstas ahora como lo particular *en lo que* se pueden discernir las estructuras lógicas; o, si se quiere, no se trata ahora de lo particular *según* sus estructuras lógicas, sino de lo particular mismo *en lo que* se dan las estructuras lógicas; tal el sentido entonces, en que se hablará ahora de experiencia.⁴⁰

En varios lugares Labarrière ayuda a acercarse a una comprensión de la cuestión.

Así por ejemplo, habla de la insuficiencia de la lógica, que la remite a una siempre desbordante experiencia. Afirma también que la lógica, que es interior a la experiencia, es toda ella mediación por relación a una experiencia que la abarca (*enserre*) y la determina totalmente. También se ha de entender, según Labarrière, que la contingencia es aquello cuyo hilo inteligible intemporal explicita la lógica, y donde la lógica advierte su propia necesidad de sobrepasarse; así, todo ello reclama un “retorno a lo real”.⁴¹

Lógica y experiencia (final) deben entenderse como tendiendo idealmente a la coincidencia; y solo así constituyen, a la vez, el acontecer humano, hecho entonces de razón y facticidad, lógica e historia, decir y hacer, teoría y praxis. Se trata de “la totalidad del actuar humano, en sus esfuerzos convergentes de *realización sensata* y de *comprensión eficaz*”.⁴² Lógica y facticidad se orientan en el hombre idealmente la una hacia la otra en determinación recíproca; ninguna de ambas tiene sin la otra valor humano; son una interior a la otra.

Pero la relación intrínseca entre el hacer y el decir no es algo dado; es más bien la tarea constitutiva del hombre; y esta tarea se le da entonces

⁴⁰ “El término experiencia puede tener una significación universal cuando se lo toma según la abstracción de las estructuras que pone en funcionamiento. Así era necesario entenderlo cuando se habló de ‘lógica de la experiencia del Absoluto’. Pero designa aquí el momento singular en el que se inscriben estas estructuras, para tomar vida en el entramado de una existencia determinada ...” (DPH, p. 129, nota 6).

⁴¹ Para citar un párrafo sintético: “A menos de pervertir su significación absolutizándola de manera indebida, una elucidación lógica de cualquier orden que sea, debe confesar, *en el acto mismo en el que ella acaba*, su propia insuficiencia; ella reenvía entonces, como más allá de ella misma a una experiencia global de la que se puede decir (bajo ciertas reservas) que este proceso lógico es su clave, sin que por ello tal experiencia se identifique *inmediatamente* con la depuración conceptual cuyo contorno él presenta” (DPH, p. 123).

⁴² DPH, p. 124.

al hombre como un proyecto que, como proyecto —que se orienta hacia la unidad de lo inteligible y lo histórico, de la teoría y la praxis— tiene en primer lugar el carácter de lo teórico, esto es, la teoría de la unión de lo teórico y lo práctico,

... y es por ello que es necesario decir, según el movimiento de una reduplicación necesaria y de ninguna manera tautológica que es una cierta inteligencia *lógica* la que comanda (y por tanto que *ordinariamente* precede) la unidad en devenir de la lógica y de la historia.⁴³

... la lógica es el lugar y el medio (el término medio) de una mediación que inscribe en la contingencia la huella de una volición idealmente reflexionada en razón.⁴⁴

Pero la inteligencia en la que teóricamente se proyecta la unión de lo teórico y lo práctico, lógica e historia, es decir, esta teoría —el hombre teórico— capaz de advertir y acoger en sí la necesidad de la praxis —teoría entonces ya predispuesta hacia la praxis—, desde el reconocimiento entonces de su incompletud, debe efectivamente poner en la praxis —en la medida y modo correspondientes a ella— la unidad inicialmente solo proyectada, “vista” de teoría y praxis. Así, la lógica tiene una cierta primacía “natural”; pero el todo solo funciona adecuadamente en un movimiento constante de ida y vuelta entre la claridad lógica y la espesura de la realización vivida.⁴⁵

Resume bien Labarrièrre. La lógica del discurso, en su teoría, exige idealmente desde sí un más allá de sí misma: la coincidencia de una experiencia verdaderamente humana, esto es, la plena coincidencia de teoría y praxis. Correlativamente, la experiencia vivida inmediata, al acceder al lenguaje —a la lógica— también viene entonces exigiendo, deseando, desde sí, un más allá de sí, lugar de lo plenamente humano.

⁴³ DPH, p. 125h.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Sobre esta cuestión central véase DAH, pp. 62-64. Allí se dice, por ejemplo: “En suma, es necesario decir que el rigor de lógica *invita* (solo invita) a recorrer las figuras hasta el final; mientras que a la inversa, y de manera correlativa la elección particular en la que me detengo *debe* remitirme, de suyo, a una escucha más atenta de las armonías universales que esta elección pretende honrar. Una vez más lo que es apuntado con esto es la tenue articulación de la libertad y de la necesidad. Hablar así es subrayar la significación plenamente *subjetiva* de una ‘experiencia’ que solo es racional en la medida en que la razón sirve de soporte inteligible a la libertad” (pp. 62-63).

5. El acto religioso fundamental

Labarrière explica que los pasos de “la lógica de la experiencia del Absoluto” constituyen en realidad un todo, un único movimiento con los cuatro momentos señalados; así, esos momentos son la “suma de los componentes de la libertad humana”, la cual se halla como distendiéndose en sí misma, en todos los pasos, desde el primero, donde se afirma a sí misma en su positividad, hasta el último, donde se halla a sí misma fundada en su Fundamento, en la absoluta liberalidad del mismo. Allí, para la libertad, conocerse es reconocerse reconociendo su origen.

Dice Labarrière:

... no hay, en lo esencial, treinta y seis maneras de ser hombre: ser hombre es siempre ser libre (o al menos ser en devenir de libertad), y ser libre es hacerse a sí mismo recibíendose, en el fondo del actuar, de otro que sí mismo, constitutivo de lo que se es; en suma, es vivir, en la diversidad de las situaciones, lo que se ha descrito como una recepción de sí “a partir de” la plenitud autosuficiente del Absoluto. Tal es por tanto, según parece, la unidad *fundamental* de la experiencia humana, tal el acto de libertad donde acaba una lógica de la contingencia. Ahora bien, es precisamente eso lo que denomino el *acto religioso*, o también la dimensión religiosa esencial en todo hombre.⁴⁶

O:

... la experiencia religiosa fundamental que se puede decir que es estructuralmente común a todo hombre ...⁴⁷

Se trata de:

La universalidad de la depuración lógica, pues ésta representa la dicción de la experiencia fundamental (y por tanto “religiosa”) de todo hombre ...⁴⁸

Pero todo ello, tal como se advertía en lo dicho recientemente acerca de la lógica y la efectuación práctica, se desarrolló en el nivel, precisamente, de la enunciación abstracta, propia de la reflexión: era la lógica de la experiencia del Absoluto. Ahora, tal como también se dijo,

⁴⁶ DPH, p. 130.

⁴⁷ DPH, p. 134.

⁴⁸ DPH, p. 138.

esa lógica debe sobrepasarse en una realización de la libertad: la “comprensión” metafísica o poética oportunamente señalada. La libertad, reconociendo su Origen, esto es, reconociéndose, haciéndose cargo de sí misma al advertir el Origen que la habita, y en ella de tal manera que le da todo su ser, para ser ella misma debe *realizarse*, y esto significa: debe ser ella misma, y esto significa cumplir consigo misma; y esto significa realizar su propio ser concretamente; y esto significa realizar su propia intimidad constitutiva, que es su Fundamento absoluto; y esto significa que debe decidirse concreta, particular, históricamente por sí misma, por su constitutivo esencial Absoluto ahistórico que en ella se participa históricamente, manteniéndose diferente de ella; y esto significa que debe *realizar* en la vida particular su *Origen* que, así, es su *real Sentido*.

Ahora bien, tal realización, dándose precisamente en la realidad concreta histórica, ha de acontecer de múltiples maneras. La tarea humana de realización del Sentido de la libertad se diversifica en realidad en múltiples, diversas tareas, según contextos históricos y culturales diversos.

Pero esta multiplicidad de tareas históricas solo adquiere significación si se la reubica sin cesar en la unicidad de la perspectiva lógica. Pues ésta, más aquí de todas la diversificaciones posibles e imaginables, tiene como pretensión *legítima* dar forma a la experiencia humana como tal en toda su extensión y su in-tensión en tanto que esta experiencia intenta decirse en razón universal.⁴⁹

Labarrière sostiene, como se adelantó, la coincidencia fundamental de todas las experiencias humanas precisamente en su lógica, esto es, si se las lleva a la osatura que las habita y sostiene. Así, el de Labarrière es un “pensamiento que no duda en presentarse como la depuración (*épure*) de todas las formas posibles de la humana aventura”.⁵⁰ Una misma figura lógica fundamental recorre y sostiene todas las experiencias humanas diversas —y aún sus posibles diversas lógicas— según su contenido histórico real.⁵¹

⁴⁹ DPH, p. 129.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ Cfr. DAH, pp. 22-25; y sobre todo pp. 189-193, donde Labarrière reconoce la coincidencia fundamental, incluso, de las diversas lógicas; así, entiende que su lógica, de tradición hegeliana, admite otros procederes lógicos, como, por ejemplo el tomista y el kantiano, y aún procederes asistemáticos como el de Nietzsche.

Eso uno lógico presente en todas las experiencias concretas humanas es, dicho en una primera formulación, “la identidad de la vida y de la muerte, de lo positivo y de lo negativo”.⁵² Con ello remite Labarrière al momento en que la existencia de hecho de la libertad humana —su vida— es al mismo tiempo su no existencia de derecho, su muerte (que de hecho acontece). En depuración lógica “final”: la libertad puesta libremente por su Fundamento Absoluto. Así, la lógica de la experiencia de la contingencia es la lógica de la experiencia del Absoluto trascendente.

Dice Labarrière:

En suma, aquello de lo que se trata siempre, en todos los caminos posibles e imaginables que emprende el hombre hacia la realización de sí mismo ... es experimentar la identidad de la vida y de la muerte, de lo positivo y de lo negativo y entrar así en la infinita diversidad de lo que se puede llamar la existencia (o la experiencia) paradójal.⁵³

Y también habla del

... acogimiento activo de sí mismo en una gratuidad que es idénticamente muerte a toda suficiencia, en suma el “sí” originario a la presencia constituyente ...⁵⁴

Lo dicho, dada su “lógica universal”, no implica la adhesión a una fe histórica determinada. Precisamente, se ha dicho que, según la exigencia de exceso de sí misma de la lógica, ésta debe sí sobrepasarse en la realización concreta histórica de su sentido; se trata de “... este movimiento que va primero de lo vivido a lo dicho, y luego retorna del decir al hacer (categoría de realización) ...”⁵⁵. Pero hasta aquí, con ello, ninguna realización queda exigida. Solo Dios como Sentido ha quedado “mostrado”, con lo cual, la cuestión de Dios —recuérdese lo dicho en la Presentación— se muestra, en principio, como más amplia que la cuestión de cualquier religión, incluido el Cristianismo.

Por eso afirma Labarrière:

⁵² DPH, p. 130.

⁵³ DPH, p. 130.

⁵⁴ DAH, p. 196.

⁵⁵ DAH, p. 56.

Creo entonces, por mi parte, que la dimensión religiosa universal del hombre, su relación constitutiva al absoluto pueden ser destacadas por sí, no por cierto practicando algún “olvido”, alguna “reducción eidética” que nos separaría abstractamente de nuestro ser cristiano, sino más bien advirtiendo en nosotros estratos más profundos que aquellos que se dan en principio y explícitamente afectados por nuestro encuentro contingente con Cristo en el seno de una religión determinada.⁵⁶

Lo único que los pasos lógicos dados hasta aquí sí ponen de manifiesto es que la transición, el paso hacia Dios solo es posible a partir del hombre, según la experiencia de sí mismo como experiencia de libertad contingente; y que, al mismo tiempo, el paso de Dios al hombre no tiene más “razón” que Dios mismo en su mismidad de coincidencia plena consigo mismo, en absoluta trascendencia (y además, que la libertad humana, descubierta a sí misma como habitada por Dios, es tal solo en la realización concreta histórica).

Labarrière ha hecho ver también que tal “ir del hombre a Dios y de Dios al hombre” no anula toda distancia entre Dios y el hombre. Más bien, gracias a tal distancia se da, según Labarrière, un movimiento de reconocimiento mutuo; movimiento que precisamente no es lo originario, sino que tiene su origen en el Absoluto y en su modo de originar la positiva libertad en su absoluta trascendencia.

En la trascendencia del Absoluto, según lo muestra la lógica, se inscribe y es abarcado su trascenderse a sí mismo, que es su originar nuestra libertad y habitarla totalmente.

Según Labarrière:

[...] la existencia religiosa, identificada entonces con la existencia idealmente *humana*, no se ha de pensar bajo la modalidad de un “más”, dicho de otra manera, de algo que se agregaría a la vida de libertad; ella es esta vida de libertad en tanto que se halla remitida a su origen radical.⁵⁷

6. El paso a la fe en Cristo

Queda en pie la cuestión enunciada anteriormente. La libertad debe trascender la lógica de su propia experiencia y realizar el sentido de la

⁵⁶ DAH, p. 91.

⁵⁷ DPH, p. 133.

misma que su propio proyecto, en su teoría, le propone como unidad a llevar a cabo de teoría y praxis. Todo el proceso desplegado hasta sumirse en la trascendencia del Absoluto ha sido el despliegue de la lógica de la libertad contingente, libertad que se advierte plenamente —vale la pena recordarlo— gracias a la desaparición de un “mundo ya hecho” y, en concreta vivencia, en el advertir el hombre su estar siendo dado a sí mismo para hacerse (y hacer el mundo) desde sí mismo.

Es entonces a partir de la experiencia inicial de la libertad contingente y siguiendo su propia lógica que tal libertad se reconoce fundada en el Absoluto.

Aquí es el lugar —aunque ello exija un cierto paréntesis en el discurso—, para advertir radicalmente la naturaleza de la libertad, o mejor, el lugar de su comprensión. La libertad hace su propia experiencia inmediata —y en cierta riqueza, gracias a la declinación de ciertos absolutos— en el advertirse el hombre como entregado a sí mismo para hacerse a sí mismo, en el exceso de su poder sobre las condiciones históricas dadas —su diferencia frente a ellas anotada en su momento—; pero la lógica de tal experiencia hace ver que la libertad viene posibilitada por su fundamentación en el Fundamento absoluto que la hace ser y que, junto con ella como poder-hacer —al igual que la lógica (lugar de la razón) en la que se manifiesta finalmente su vínculo— pertenece al orden de lo intemporal: orden de lo intemporal de ella (momento de la razón de la libertad de la praxis) que de suyo exige el momento temporal de la concreción de una “razonable” decisión, como tal, sin embargo, no “lógica”, esto es, de riesgo.

Se puede advertir todo el periplo: la razón (lógica) habita en la consideración “abstracta”, distanciada de la libertad —luego de su experiencia inmediata (fenomenología)—, se despliega hasta su Fundamento absoluto, pero de allí debe pasar, trascendiendo la lógica, a la decisión concreta histórica. Afirma entonces Labarriére:

Por cierto, la libertad es, en un sentido idéntica a la razón cuya actualización sensata ella se esfuerza por ser; pero no se confunde de ninguna manera con ella. Todo compromiso de libertad (en un sentido u otro)

no se puede hacer sin un cierto riesgo, un riesgo *razonado*, sin duda, pero con todo, un riesgo. La “razón” se halla en que, tal como lo he dicho, el hecho de que no se puede plantear con validez la pregunta sobre la contingencia (y *por tanto* sobre la libertad) más que en el seno de un acto libre.⁵⁸

La apuntada necesidad —desde su Fundamento— de la decisión libre realizadora concreta es el momento lógico, la estructura intemporal que *da razón* del hecho insoslayable de la libertad, esto es, de la experiencia inmediata de la libertad.

Se ha visto entonces la exigencia de volver esa misma libertad a “lo real”, esto es, a su concreta existencia. Así, la ya apuntada necesaria “realización” histórica del Sentido absoluto descubierto por la lógica, el necesario reconocimiento de sí misma de la libertad en el reconocimiento de su Origen donador —recibirse a sí misma desde su Donador—, solo puede ser, más allá de la lógica, un reconocimiento libre, que acontecerá transitando en la “inseguridad” proveniente de la diferencia entre lo Universal que es el necesario Fundamento y la(s) figura(s) histórica(s) en donde ella debe reencontrarse concretamente encontrando concretamente aquel Fundamento como su Sentido (la metafísica o poiética final).

Expresa Labarrière:

... la determinación teológica particular es necesaria, al menos como proposición libre, para el cumplimiento mismo de la perspectiva filosófica *como perspectiva universal* en tanto que ella es el signo y el lugar de un compromiso de libertad que es el único que puede alcanzar a “lo trágico de la existencia”.⁵⁹

La libertad, que inició libremente el proceso de su propia mediación, se advierte necesariamente fundada y se reconoce necesariamente a sí misma en el Absoluto; pero debe necesariamente afirmar libremente ese Absoluto en “algún lugar” en su historia, donde solo se puede dar

⁵⁸ DPH, p. 108, nota 6. Cfr. DAH, pp. 19-21; 29-31. “[...] la filosofía no es un preámbulo neutro que solo se cumpliría en la particularidad histórica en un segundo tiempo: ella es el esfuerzo por comprender en universalidad el compromiso particular que es el mío o que es el de otro” (DAH, p. 207).

⁵⁹ DAH, p. 206.

un compromiso total —y no solo el de su estructura lógica intemporal— con el Absoluto.⁶⁰

El hombre ha de decidirse libremente por el Absoluto en una experiencia histórica particular.

Por eso:

... la *decisión de libertad* frente a la cuestión de Dios es inseparable del *camino racional* concreto, “a la altura del hombre”, que apunta a decir el sentido (o el sin sentido) en lo concreto de una experiencia a la vez “ideal” y muy determinada, determinada *porque* ideal.⁶¹

Pero,

... no se puede justificar lo particular a partir de lo universal: solo se puede ensayar, en un camino inverso, reconducir lo particular a la universalidad verdadera de la que él debe dar testimonio.⁶²

Se trata entonces de confrontar las diversas configuraciones religiosas —actitudes y doctrinas— históricas con la relación necesaria de la libertad

⁶⁰ DAH, pp. 209-210: “Así se construye la libertad del hombre, en una atención primordial a las estructuras-en-movimiento donde se expresa la racionalidad potencialmente universal del proceso de la existencia y en el riesgo de una opción deliberada por las formas particulares que esta intención (*visée*) debe asumir en el contexto histórico y cultural”.

⁶¹ DAH, p. 35. Dos excelentes formulaciones de Labarrière: “... una ‘ciencia de la experiencia’ es entonces una presentación a la vez teórica y práctica del devenir sensato, consciente y comunicable (al menos de manera incoativa) de lo que nos sobreviene” (DAH, p. 78). “[...] la ‘experiencia’, en tanto que *discurso que trata del sentido de la existencia*, se halla en entrecruzamiento de los elementos conjuntos y estrictamente inseparables que son lo *vivido* y lo *dicho*, nudo estructural donde se decide justamente, teóricamente y prácticamente, el sentido de esta existencia. En una palabra tomar en cuenta las condiciones de efectividad de una realidad como realidad humana tiene su lugar concretamente en el doble movimiento que señala por una parte el acceso al lenguaje (emergencia de lo vivido en lo dicho, de lo recorrido en el discurso) y por otra parte la efectúa de este lenguaje en el vínculo nuevo del proceso de la experiencia en su inmediatez devenida. Se puede advertir aquí una referencia a los análisis que anteriormente, han subrayado al mediación concreta que, por el camino de la lógica, lleva de la fenomenología primera a la perspectiva metafísica (o poética)” (Ibíd). En el sentido de lo dicho en estos textos se puede decir de la filosofía que es una “práctica razonable” (Cfr. DAH, p. 77). Otra formulación: “la experiencia engloba entonces siempre y la realidad de un dato y la inteligencia que corresponde al hombre proponer; y ella no es reducible *ni* a la una *ni* a la otra de esta dimensiones. Ella procede de una construcción del espíritu que reclama una elaboración consciente, procede de una identificación reflexiva, siempre por venir, entre un vivir y un decir, estos dos polos indisolubles de una libertad en génesis” (CC, p. 33).

⁶² DPH, p. 134.

humana, según su depurada estructura única lógica, con su Fundamento absoluto, esto es, con lo que ya se ha llamado “el acto religioso [fundamental] o, aún, la dimensión religiosa esencial en todo hombre”.⁶³

Para ello sería necesario un relevamiento fenomenológico que lleve luego a discernir en qué medida una figura religiosa concreta se impone sobre otra, según la medida de aquel acto religioso fundamental.

Una primera afirmación resulta necesaria: no hay figura histórica religiosa que pueda abarcar y agotar la riqueza universal del Absoluto. A ello parece oponerse el Cristianismo en la medida en que pretende ser, en la figura histórica concreta de Cristo, la realización acabada de la universal relación del hombre con el Absoluto y del Absoluto mismo.

Respecto de cualquier existencia particular, la propia u otras actuales, u otra ya dada en la historia, realizada en sus circunstancias como decisión libre de acogimiento del Absoluto trascendente como Fundamento y Sentido, el Cristianismo se presenta, en Cristo, como el perfecto, insuperable cumplimiento concreto del acto religioso esencial, como la realización concreta libre histórica plena de la libertad, según su relación constitutiva desde y hacia el Absoluto.

Frente a ello cabe advertir, según Labarrière, los momentos de relativismo del Cristianismo. En primer lugar, el Cristianismo es relativo como totalidad histórica destinada a desaparecer como tal en su propio cumplimiento definitivo; en segundo lugar el Cristianismo se halla todo él, como doctrina y como praxis, subordinado a una relación —que él expresa— entre “dos” cuya profundidad no puede ser agotada: Dios y el hombre; finalmente, y particularizando el relativismo anterior, en cuanto todo él es el esfuerzo de comprender la conjunción del acontecimiento Jesús y el Fundamento absoluto universal.

Habla así Labarrière de

... la cuestión de la relación entre la universalidad del sentido y la singularidad de una doctrina y de una praxis necesariamente limitadas: problemática común, sin duda, a toda las religiones, pero que es llevada a su paroxismo cuando se trata del cristianismo, en la medida en que su determinación esencial es la encarnación de Dios, o en otros

⁶³ DPH, p. 130.

términos, correlativos a los recientes, el devenir Dios de lo existente y de toda existencia.⁶⁴

En su relatividad, el Cristianismo pretende ser el cumplimiento acabado del universal, común y “absoluto” acto religioso fundamental, en cuanto “pone” en la historia, en plenitud, ese acto de relación hombre-Dios.

Se tratará entonces, en el caso del Cristianismo, de confrontar críticamente, en primer lugar, su figura histórica fundacional, esto es, la figura de Cristo con el acto religioso fundamental que se manifestó, según su pureza lógica, a partir de la experiencia de la libertad. A ello agrega Labarrière la necesidad de proceder a tal crítica también respecto de “las figuras del Cristianismo en nuestra cultura”.⁶⁵ Esto último resulta necesario si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente acerca de los relativismos del Cristianismo, en particular si se atiende a que el segundo y el tercero de ellos son a su vez relativos a la historia y sus realizaciones culturales de pensamiento y praxis.

Corresponde entonces “interrogarse sobre el sentido de la *figura de Cristo*”⁶⁶

Labarrière muestra que en Cristo se cumple de manera ejemplar lo que en rigor hace lo propio del acto fundamental religioso, esto es, recepción concreta de sí mismo desde y hacia el Absoluto: nada de derecho, esto es, contingencia, que es vida de hecho; nada de derecho, que se efectiviza en los hechos en la muerte, pero que se cumple finalmente como vida recibida desde el Amor. Esta coincidencia de muerte efectiva y vida efectiva de Cristo —su Pascua— hace posible su ser revivida por todo hombre: así se vive en la fe, tal la vida de la fe, experiencia que desde Cristo es posible a todo hombre.⁶⁷

⁶⁴ DPH, pp. 137-138.

⁶⁵ DPH, p. 138.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ DAH, p. 200: “En efecto, esta energía espiritual, una vez liberada en el mundo —si lo puedo decir así—, es por cierto en ella y por ella sola que todo hombre se halla en condiciones de recorrer esta mismo camino de plenitud, de modo de afirmarse así en la particularidad totalmente nueva e inédita que es la suya, en el nivel de la universalidad de la cual Cristo, en su propia particularidad, ha dado testimonio”. DAH, p. 208: “Para tomar un ejemplo, yo creo que el ser-religioso del hombre implica, en todo tiempo y en todos los contextos, un hacerse cargo, totalmente decidido, de la

Se lee en Labarrière:

... positividad inicial e indeterminada de la contingencia, negatividad radical que resulta de la relación al principio trascendente (negación experimentada hasta la muerte) y finalmente la positividad nueva, totalmente devenida, que es recepción de sí mismo en el amor. Razón por consiguiente, y aún se podría decir, *razón suprema* porque Cristo (tal como lo confiesa la fe auténtica) es aquel que ha llevado a su virulencia última la experiencia de la contingencia en sus diferentes momentos: la del ser creado, la de la alteridad radical de Dios (alteridad de la cual el hombre, como Cristo, debe morir en su carne) en fin, la de su emergencia nueva en un mundo transfigurado.⁶⁸

En Cristo se cumple así de modo ejemplar lo más propio del hombre y se muestra lo más profundo de Dios. Se cumple ejemplarmente lo más propio del hombre en cuanto en Cristo la libertad constitutivamente humana, histórico-concretamente, libremente vive en toda circunstancia desde y hacia su Fundamento y Sentido y se entrega a la muerte —acepta libremente su muerte concreta, particular—; esto es, en la muerte aceptada, en plena conciencia, libremente asume su no ser de derecho, que coincide con la afirmación de la vida como de hecho recibida desde el Fundamento; y así “coincide” en todo con lo propio del Fundamento absoluto, a saber, crear libremente, hacer ser de hecho

identidad entre la muerte y la vida; creo también que me es necesario actualizar tal identidad en relación a mí mismo, a los otros y al fundamento último. Por otra parte, yo creo que Cristo ha sabido vivir, en su particularidad y en su limitación, esta actitud última; y creo que no la ha vivido para él solamente, sino para que todo ser pueda rehacer en sí este mismo periplo. Creo entonces que yo debo redescubrir y revivir esta misma actitud que todo hombre debe redescubrir y revivir: así entonces —para tomar una expresión ya dicha y que explicitaré en seguida—, me parece que Cristo es el *símbolo* de este cumplimiento en verdad de todo hombre; y la tradición que tiene origen en él se me muestra, sobre todo en sus místicos, como la manifestación de las facetas múltiples de este único símbolo. ¿Pero vivirá la humanidad siempre esta actualización del símbolo originario en tal o cual expresión doctrinal o tal o cual forma de práctica sacramental, y ello hasta el alba de los últimos tiempos? He allí lo que es totalmente secundario, *supuesto que se mantenga en cuenta* —y de manera cada vez más exacta, más exigente— la identidad fundamental entre la muerte y la vida, lo negativo y lo positivo que Cristo expresó, en su propia particularidad para toda particularidad”.

⁶⁸ DPH, pp. 138-139. Sobre las figuras históricas religiosas particulares, y en especial la de Cristo, “medidas” por lo universal de la lógica o el acto religioso fundamental, y sobre la “universalidad abierta” de Cristo habla Labarrière en DAH, pp. 196-209. Sobre la última cuestión se hablará aquí más adelante.

—y “rehacer”— lo que no es de derecho. La relación del hombre-Cristo a Dios “coincide” plenamente con la “relación” de Dios al hombre. Cristo se deja llevar a la intimidad Absoluta de donde proviene y por la cual vive y, finalmente, revive: vive transfiguradamente.⁶⁹ Solo en el hombre, en lo suyo más propio, interior —que es su nada, su contingencia radical, efectiva y como concentrada en la libertad para la muerte— se da el paso a Dios; solo en la total intimidad trascendente de Dios se da el paso hacia el hombre, el constante don divino de su vida: el trascender hacia el hombre se halla incluido y desbordado por la absoluta trascendencia de Dios. Este mutuo “traspaso” de Dios y el hombre, en cuanto, como se dijo, se cumple perfectamente en Cristo en el acto concreto de su libre aceptación de la contingencia “hasta la muerte” —que es recepción de vida— es lo que se confiesa como la divinidad del hombre Jesús.

Existir concretamente de hecho en libertad como no viviendo de derecho es morir cada día. Existir como viviendo de hecho y no viviendo de derecho es vivir según el Fundamento universal absoluto en la particularidad fundada. Vivir muriendo de tal manera —y morir finalmente— es en verdad vivir según el Absoluto. Así se da en la muerte la verdadera vida; es la muerte que es necesario vivir.⁷⁰

⁶⁹ DAH, p. 200: “La revelación debe ella misma ser comprendida enteramente bajo el signo y bajo la razón de la pasión/resurrección; comprendemos lo que significa la fe cuando ella habla de la gratuidad resurreccional como acceso a la ‘segunda creación’. Más allá de la nueva nada de la ‘tabula rasa’ que simbolizada por la tumba vacía, se trata de la posibilidad y de la efectividad de una ‘nueva creación’, que se afirma en un engendramiento más pleno en la gratuidad y esta libertad que deja aflorar lo universal en lo particular, el acto en las representaciones”. Cfr. DAH, pp. 201-203: “L’universalité christique” y pp. ss.

⁷⁰ “Es por ello también que el hombre solo deviene hombre, día a día, por la muerte —el éxtasis— lúcidamente aceptada; esta muerte cotidiana, que es la presencia, en el aquí y el ahora del pasaje al límite, todo de radicalidad, que nos será necesario asumir al término de nuestra vida” (DAH, p. 143). “Tal es, en efecto, la amplitud de la negación: solo podemos ser hombres muriendo, no una vez, sino a cada instante, estructuralmente, a toda razón *particular* de existir para aprehendernos a nosotros mismos como expresión de una razón sin razón. Lo que nos conduce a una nueva determinación y del hombre y del principio absoluto que lo funda” (Ibíd) Cfr. También DAH, pp. 152-153. Sobre la resurrección de Cristo, véase DAH, pp. 178-181. En DAH, pp. 160-161, nota 57, dice Labarrière: “He aquí, en efecto, lo que un cristiano debería significar cuando hace la señal de la cruz. Fuera de toda exaltación mórbida, la cruz debería ser en efecto, en el centro de la religión cristiana, el símbolo de la distensión estructural entre lo universal y lo particular, el símbolo del ‘entrecruzamiento’ entre el hombre y Dios, al mismo tiempo que el signo de la negación, redoblada, muerte a la muerte, que es vida de novedad”.

La ejemplaridad religiosa de la figura de Cristo, con todo, debe ponerse en el marco de los relativismos del Cristianismo señalados, particularmente el segundo y el tercero. De tal modo, la adhesión a tal hombre-Dios sigue siendo no una “conclusión lógica” sino un paso de libertad, en el que la libertad se realiza concretamente. Pero corresponde destacar al mismo tiempo que todo lo dicho acerca de la figura de Cristo, en su cumplimiento ejemplar del acto religioso, muestra también el carácter no irracional de la fe.

Es importante señalar que la anteriormente mencionada “coincidencia plena de las relaciones Jesús-Dios y Dios-hombre Jesús—que da lugar a la afirmación de la divinidad de Cristo— se muestra de hecho solo en palabras y signos, como tales siempre exteriores y pobres respecto de la intimidad de tal coincidencia, uno de los relativismos señalados. Así, la afirmación-adhesión a la divinidad de Cristo será un acto libre de fe.⁷¹

⁷¹ “Filósofo, seducido prioritariamente por la universalidad de un discurso que concierne al hombre *en tanto que hombre*, yo no renuncio por ello a hablar de Dios y de lo que los cristianos sostienen como su revelación, en la convicción de que esta referencia no está desprovista de significación en el tribunal de la razón y se muestra susceptible de dar un sentido que no sea necesariamente tributario de una adhesión personal. Es solo en este sentido, por otra parte, que tal verdad podrá ser reconocida en su significación *humana*, aún más allá del círculo que la vio nacer.” (CC, pp. 36-37) “... es verdad que en dominio de existencia no es legítimo concluir de lo universal a lo particular; pero por el contrario se puede muy bien dada y vivida tal particularidad, mostrar cómo ella *puede* inscribirse bajo un perspectiva de validez universal. ¿Es ello, en el sentido fuerte, una verificación de lo particular? Se lo puede entender así sin embargo no en el sentido en que solo este particular se impondría entonces como expresión de lo universal: sino en el sentido —y esto es enorme— en que no es irracional descifrarlo y vivirlo como uno de los lugares donde el sentido *puede* recibirse y realizarse” (DAH, p. 207). Si se tiene en cuenta lo dicho sobre la “depuración lógica” y la determinación histórica de una decisión frente a una configuración religiosa, y se llama a la primera *fe* y a la segunda *religión* se puede entender lo que dice Labarriére: “... diría que es ilusorio intentar separar radicalmente *fe* y *religión*; si es verdad que la primera puede ser por abstracción legítimamente considerada por si misma, no tiene expresión histórica concreta sino gracias a su inscripción en un cierto cuerpo de doctrina y de práctica sociales, y no se da a conocer como *fe viviente* más que en el consenso de una comunidad que la acoge como razón y fundamento de una determinación religiosa; la relación al origen y al sentido se halla entonces definido como relación a esta libertad constituyente y finalizante que se llama Dios. No se trata por tanto ahora de justificar el cristianismo mostrando su acuerdo con una actitud que sería más universal, sino de mostrar que sus determinaciones, aprehendidas en el movimiento de su significación *esencial*, son susceptibles de dar cuerpo y efectividad al dinamismo absolutamente fundamental que debe estructurar toda experiencia de verdad” (DAH, pp. 218-219).

Por otra parte, se debe advertir el especial carácter que revestiría el acto de fe en Jesucristo. Él es el que cumple efectivamente plenamente con el acto religioso fundamental: él es tal acto. Y tal cumplimiento es, precisamente, la fenomenización del Fundamento absoluto: encarnación, Dios hecho fenómeno histórico, hombre-Dios, divinidad de Jesucristo.

Así entonces, en el hombre, la adhesión de fe, el compromiso total que es precisamente la efectuación histórica del acto religioso fundamental, ha de ser en rigor, en cada caso, la actual incorporación —el ser incorporado—, como tal acto singular, a aquel acto histórico que es Jesús el Cristo.⁷²

Y también es cierto, según todo lo dicho, que "... la encarnación de Cristo no encuentra su *sentido* sino en la revelación de una cierta forma de unidad *original* entre Dios y el hombre".⁷³

Labarrière advierte que es claro que Cristo no ha podido vivir todas las experiencias posibles de los hombres, pero hace notar que él ha vivido de manera tan radical "la paradoja de una existencia según lo universal",⁷⁴ que en él se pueden encontrar reunidas y llevadas hasta su máxima hondura y propiedad —como en su núcleo central determinante— todas aquellas experiencias.

Afirma Labarrière:

... [Cristo] ha asumido esta particularidad suya según una plenitud tal y ha llevado tan lejos la paradoja de una existencia según lo universal que él se encuentra en condiciones de reconducir a su principio todas las experiencias que resultan del hombre. Pues él ha marcado el camino según el cual la finitud más radical, escapando a todo repliegue sobre sí misma, puede abrirse en verdad al Absoluto que la funda. Al hacer esto él nos pone a cada uno de nosotros en el consejo de sus manos pero descubriéndonos el poder de negación y de asunción de sí de los que cada uno de nosotros puede descubrirse portador en la

⁷² DAH, p. 196: "El cristiano (...) intenta vivir lo universal confesando su emergencia particularizada en el destino de un hombre que él dice ser *significante* para todo hombre —no, por cierto, de modo inmediato, sino por el juego de una actualización responsable— ..."

⁷³ DAH, p. 42, nota 23.

⁷⁴ DPH, p. 140.

aceptación de su indignancia (y del don de gracia que es la faz positiva de esta indignancia) ...⁷⁵

Si se toma la totalidad de lo discurrido hasta aquí, correspondería hablar, en cierto modo, de una “ciencia de la experiencia cristiana”.⁷⁶

Se puede advertir entonces que la filosofía, con su lógica de la libertad va finalmente de lo universal a la exigencia de lo particular que no puede sin embargo ser deducido, esto es, a la necesidad de la opción libre. Por su parte, se puede afirmar que la teología, partiendo de la fe, se dirige a lo universal, esto es, al Sentido uno que pueda ser entendido por todos y que afecte a todos totalmente⁷⁷ y recurriendo para ello a la conceptualidad filosófica.⁷⁸ En el capítulo tercero de la primera parte de

⁷⁵ *Ibíd.* Véase lo que dice Labarrière, abundando sobre la particularidad de Cristo en DAH, pp. 87-88. “El cristiano puede responder a esta cuestión distinguiendo la *universalidad extensiva* y la *universalidad intensiva*. La perspectiva razonada que fue adoptada en estas páginas implica en efecto que no se alcanza la primera sino por medio de la segunda. O más bien que no se trata de *alcanzar* la primera, sino, ahondando bajo la particularidad confesada hasta la napa subterránea más profunda donde ella encuentra su alimento, se trata de ponernos en situación de encontrar a todas aquellas y a todos aquellos que en esta particularidad o a través de otra, se esfuerzan por llegar por su cuenta hasta el gesto esencial y primordial del hombre. Aquello de lo que el cristiano debe estar dispuesto a dar cuenta —antes que nada a sí mismo, pero también, eventualmente, a aquellos que le exigen dar razón— es de la posibilidad concreta de vivir la universalidad intensiva del hombre a través de una adhesión al sentido actual de la figura de Cristo y del gesto que él inscribió en la sucesión de nuestra historia” (DAH, pp. 196-197). “Es que en este individuo el ‘sí’ fundamental a la existencia parece haber sido vivido de manera insuperable. A la vez en su dimensión fundamental —respecto del principio que Cristo en lenguaje simbólico llamaba ‘el Padre’— y en su extensión fenoménica plena —respecto de sus prójimos, amigos o adversarios y, potencialmente, de todo hombre ...” (DAH, p. 197). “He aquí lo que basta para hacer de Cristo un ‘modelo’ para el hombre; y muchos no creyentes reconocen él este ‘ejemplo sublime’ que permite ver en su persona un tipo acabado de humanidad al mismo tiempo que un maestro de sabiduría. Pero el cristiano agrega que esta figura no es solamente para el un modelo exterior: es el lugar y el medio de una actualización de verdad de cada hombre y de la humanidad entera en su esencia. Semejante afirmación desborda evidentemente el plano de una simple crítica histórica para alcanzar un universo que es el de la fe. Pero es precisamente por ello que nuestra mirada debe hacerse más atenta: ¿Hay allí una extrapolación que no admitiría ninguna justificación de orden objetivo, o más bien nos hallamos aún en el orden de una expresión que da eminentemente razón de un proceso de humanización que puede ser al menos objeto de una elección razonable?” (DAH, pp. 198-199).

⁷⁶ Cfr. DAH, pp. 21 y 35; y en particular, teniendo en cuenta la filosofía y la teología, donde la expresión tiene su sentido pleno, Cfr. Pp. 88-93.

⁷⁷ Cfr. DAH, p. 92.

⁷⁸ Cfr. DAH, p. 74.

Dieu aujourd'hui, analiza Labarrière la cuestión de las “relaciones” entre filosofía y teología. Solo cabe aquí mencionar los temas allí tratados: las diversas concepciones históricamente dadas de esas relaciones; lo que él entiende como el estatuto epistemológico común de ambos saberes; el encuentro de filosofía y teología (aquí incluye una crítica de la idea de revelación y de la idea de lo sobrenatural y analiza el valor y el papel de la experiencia mística); y finalmente expone lo que él entiende propiamente como “una ciencia de la experiencia cristiana”.

En pocas palabras y solo para sugerir el pensamiento de Labarrière en lo central del mismo. Ni una filosofía que ocupándose de la creación no vea en ella anticipos de lo “sobrenaturalmente revelado” o de lo “revelado sobrenatural”, ya que ella, precisamente, pone al hombre más allá de sí mismo para ser sí mismo en su Fundamento inaprehensible, según se vio; ni una teología que, reconociendo la encarnación de Dios, no vea en Dios mismo, en su intimidad revelada, algo del hombre que, entonces, no puede ser un sobrenatural que sería un “más allá absoluto”.

Tal será precisamente el punto de partida de nuestra reflexión. Reclama de suyo el rechazo de un “sobrenatural” que definiría un más allá absoluto respecto del hombre, al mismo tiempo que el acogimiento de un sobrenatural *modal* que vea, en el hombre, un más allá *constitutivo de lo que él es*, en el plano de su fundamento concreto, original y terminal: lo que yo llamaría la *alteridad fundante*.⁷⁹

Camino teológico, camino filosófico, cada uno de ellos comprendiendo, como todo discurso de verdad, los dos elementos en cuestión, pero conjugándolos de manera diferente: el primero yendo de lo particular a lo universal, el segundo, en sentido inverso, de lo universal a lo particular. Caminos diversos que podrían quererse complementarios, reconociéndose cada uno como ya precedido por el otro [...] ⁸⁰

⁷⁹ DAH, p. 85. Cfr. DAH, pp. 199-200: “Déjà et pas encore”. DAH, p. 211: “[...] relaciones entre revelación y creación: la primera no es un agregado aleatorio por relación a la segunda, sino que ella se halla desde el origen complicada con ella, como su dinamismo secreto y finalizante, plenamente constitutivo de lo que ella es.”

⁸⁰ DAH, p. 90. “[...] es necesario en principio reconocer, en efecto, que a unas y a otras se impone una cierta *unidad de 'objeto'*, a saber, la experiencia de la libertad en todas sus dimensiones, incluyendo la del ‘misterio’ de la existencia, libremente confesado y reconocido como fuente de un ‘sentido’ que corresponde al hombre acoger y hacer. Se puede, se debe hablar de una cierta *unidad de fundamento*, en la tensión significativa entre duplas categoriales que cualifican los polos del devenir del

El pensamiento de Labarrière seguido hasta antes de lo dicho recientemente acerca de la filosofía y la teología, se refería a la lógica de la filosofía y a la fe. Sobre las posiciones históricamente dadas acerca de las “relaciones” entre estas dos versiones de lo humano discurre largamente Labarrière en *Croire et comprendre*, en su capítulo segundo.

Debemos dejar de lado el análisis que hace Labarrière de “las figuras del Cristianismo en la historia”, como así también su evaluación de la situación actual del Cristianismo y las tareas que tal situación reclama.⁸¹

7. Fe e inteligencia en la historia

La razón lógica se acaba en la libre adhesión de fe; la fe realiza en libertad lo que la lógica dice intemporalmente. La cuestión que ahora se plantea se halla en el nivel del acontecer histórico y de su proceder concreto. Se está ante una razón que, habiendo sobrepasado su lógica, se ha realizado libremente —el creer es una decisión razonable— en la incorporación a la muerte-resurrección de Cristo. Se trata ahora del despliegue histórico de la fe y de su “relación” con el entender del hombre; si se quiere, fe y razón ya vistas en su razonable conjunción en la decisión de fe, ahora deben ser vistas en su relación —en su “funcionamiento”— en el devenir histórico. Se podrá ver que el creer, en su historicidad, no se halla despojado de un momento lógico nuevo, que no será ya la lógica intemporal de la contingencia sino la “lógica” del momento translógico respecto de la lógica de la contingencia; la lógica —el cómo— del surgimiento concreto de la novedad histórica, como la estructura de acontecimiento de la novedad permanente de

hombre: en el plano de las facultades el que remite una a otra la razón y la fe; en el plano del enraizamiento de la finalidad histórica, el que conjuga la relación de creación y la relación de revelación (y como respondiendo de parte del hombre, con la relación de vocación); finalmente, en el plano de una antropología, el que esclarece y cumple uno por otro los destinos cruzados del hombre y de Cristo” (DAH, p. 89). Cfr. Además DAH p. 209, nota 21, “Así entonces, nada es del hombre que no sea de Dios, y nada podría ser de Dios que no sea también del hombre, sin lo cual la salvación no sería más que una realidad alienante. O también, para expresar la cosa de manera positiva, todo es a la vez y de Dios y del hombre: libertad antecedente de un lado, libertad actuante y realizante del otro” (CC, p. 67).

⁸¹ Cfr. DPH, pp. 140-155.

sentido; la “microológica” —en el seno de la “macroológica” intemporal de la contingencia (¿como una continuación-modulación de ella?)— del surgimiento continuo de sentido en el seno del concreto acto histórico de creer de los hombres.

El término “funcionamiento” tiene en su contra su apariencia tecnicista. Parece tener que ver con lo utilitario, lo mecánico. Se reconoce que dice el *cómo* de las cosas, no su *porqué*. Ahora bien, un juicio con el que se está de acuerdo —del que se mostrará, por cierto, que debe ser relativizado— magnifica la búsqueda de razones últimas, consideradas más nobles, y desprecia con un mismo movimiento lo que concierne a la marcha concreta de las cosas. Un sentimiento que participa de cierta devaluación de los valores del cuerpo y de las contingencias históricas.⁸²

Se puede advertir que en tal novedad permanente de sentido se estarían dando los “efectos” históricos de la particular vida de Cristo, en cuanto asumida libremente en la fe por los hombres de todos los tiempos: en ellos se daría un Cristo permanentemente por venir.⁸³

Se trata entonces de ver cómo se han entre sí, en la historia, la inteligencia humana y su fe cristiana.

Se puede advertir que en la fe, con todo su anotado particularismo, sigue jugando su papel la universalidad de la inteligencia, tanto en las formulaciones de las confesiones de fe como en la teología, con su conceptualidad filosófica “transfigurada”.⁸⁴ En ello precisamente se juega la pretensión de universalidad de la fe en Jesucristo ya anotada, esto es, su dirigirse a todo hombre, lo cual no se puede alcanzar sin el recurso al lenguaje y su universalidad.

Ahora bien, ¿cómo “funciona” esa fe y, en ella, el momento inteligente humano?⁸⁵ Con lo que aquí se diga quedará además precisada la ya señalada particularidad del acto de fe.

⁸² CC, pp. 84-85.

⁸³ Cfr., por ejemplo, en CC, p. 135: “... sin los acontecimientos de la historia y la libertad de los hombres con los que se encuentra entrelazada, la palabra de Jesús habría permanecido vana y vacía de sentido la objetividad misma de lo que él vivió ...”.

⁸⁴ Cfr. DAH, p. 74.

⁸⁵ Cfr. CC, cap. 3.

El acto de creer, precisamente en cuanto comienza como adhesión en principio a lo dicho en las palabras —al menos de la confesión de fe— que comunican el acontecimiento histórico salvífico del Absoluto, es un acto que acontece en cierto modo en lo universal —libremente— y es, sin embargo, como se vio, un acto particularísimo de un individuo respecto finalmente no ya solo del acontecimiento Cristo sino de la persona Jesús-Dios-Cristo que acontece, vive. Así, hay en el acto de fe, a la vez, universalidad y particularidad.

El *creer* se compone entonces, como un solo movimiento, según Labarrière, según dos momentos: la *creencia* (*croyance*) y la *fe* (*foi*). Labarrière usa los siguientes términos para caracterizar *la creencia*: reposo en la evidencia, consentimiento a la verdad advenida, potencialmente repetitiva, objeto de enseñanza, medida según rectitud de una u otra fórmula, estaticidad, posesión, positividad dominante, adhesión sin fisura, objeto, contenido, peligro de fijación, *ad verba*, nominalismo, *fides quae*, religión, cuerpo, letra, institución.

La fe: movimiento, proceso de sentido, búsqueda de inteligencia, cosa íntima, más universal en su dimensión de su fundamento sin medida, actitud, dinamismo transformador, potencia creadora, ejercicio concreto, negación transformadora, compromiso en un proceso sin fin, *ad rem*, espíritu, realismo, *fides qua*, adhesión nocturna, confianza, coherencia con la acción.

En cierto modo, estos dos momentos han sido sintetizados por Bulmann como opuestos, bajo los términos de *religión* y *fe*. Por su parte, como se verá, Labarrière habla de una articulación entre ellos, en su constitución del único acto de *creer*. Pero antes de ello, Labarrière propone una correlación de ambos momentos con la tradicional distinción del *credere* en *credere Deum*, *Deo* e *in Deum*. El *credere Deum* podría ubicarse en la *croyance*, el *credere Deo*, en cuanto es un confiar en, un fiarse de, avanza hacia la intimidad de la fe que sería el *credere in Deum*; pero tal confianza puede ser la simple inicial apertura y receptividad o la confianza que resulta de la investigación, que como tal es en principio de lo fijable, de modo que su “resultado” es un confiable también en cierto modo fijable —la que a su vez puede confirmar la primera confianza “ciega”, si ésta se

ha dado—; finalmente el *credere in Deum* equivaldría a la fe de la que habla Labarrière. Así el *credere Deo* oscila entre el *Deum* y el *in Deum*.

Pero es claro que los tres *credere* constituyen un proceso único circular en el que los tres se alimentan mutuamente y así crecen. En particular, una primera confianza “ciega” (*credere Deo*), puede, gracias a la investigación, alcanzar un sólido apoyo, y así llegar a ser confianza y entrega plenas (*credere in Deum*), donde se verifican el *Deum* y el *Deo*.

Así el *credere in Deum* es el lugar de verificación a la vez del *credere Deum* y del *credere Deo*.⁸⁶

Lo decisivo a señalar es el papel inteligente del hombre en el seno de tal creer. Se ha visto que lo universal del lenguaje se halla ya en el creer —*croyance*—, (en el *credere Deum* y *Deo*) al mismo tiempo que lo particular de la participación y compromiso personal —*foi*— (*credere in Deum*). Pues bien, según Labarrière, el entender humano es el mediador entre ambos momentos.

La creencia deviene fe por la gracia mediadora de un comprender habitado él mismo por una fuerza que hace creer.⁸⁷

... la inteligencia encuentra su lugar *en el centro mismo* de la economía del creer, como la instancia que transformará justamente la creencia en fe ...⁸⁸

De suerte que la inteligencia ... aparece encargada del gesto lógico que asegura estructuralmente la conversión de la creencia aún objetiva e inmediata en fe asegurada de su objeto y enraizada en lo que constituye el fundamento de la persona viviente.⁸⁹

Los calificativos que Labarrière propone de la fe (*foi*) no indican en ningún momento que allí se trate de un hundirse en la mudez; más bien se ha hablado de “movimiento”, “proceso de sentido”, “fundamento sin medida”, “dinamismo transformador”, “proceso sin fin” y, citando a San Juan de la Cruz, menciona Labarrière su “a oscuras y segura”, etc. En suma, y esto es lo que importa, la fe, lejos de ser mudez, da siempre que hablar de manera nueva. ¿No es esta fe como lo prelingüístico —no un

⁸⁶ CC, p. 106.

⁸⁷ CC, p. 91.

⁸⁸ CC, p. 92.

⁸⁹ CC, p. 103.

‘no lingüístico’ — y así conato de palabra, cuasi palabra origen de palabra, y así provista de todos modos de sentido? Se trata de palabras nuevas *in statu nascendi*, a partir de la “decadencia” de las palabras ya dichas.

Ahora en segundo lugar, ¿cómo “funciona” la inteligencia y con ella la fe?; o mejor: ¿cómo se despliega el “comprender habitado por una fuerza que hace creer”?⁹⁰. Se tratará de la inteligencia que asegura “la mediación del creer por relación a sí mismo (la conversión de la creencia en fe)”⁹¹. La cuestión es entonces el “funcionamiento” inteligente que lleva de la objetividad de lo creído (*fides quae*), a la confianza total, a la íntima “adhesión nocturna” (*fides qua*).

Pues la función mediadora que asume aquí el comprender tiene por resultado convertir la ontología objetivista de las *creencias* en el movimiento creador de la *fe*, la cual se encuentra determinada así como una instancia crítica productora de sentido y de figuras nuevas.⁹²

El paso de la creencia a la fe es el paso de la palabra ya dicha escuchada, a la que se adhirió, a la producción de nuevas palabras; el paso de la Escritura y/o el Credo a la viviente producción de afirmaciones nuevas.

Se trata de la inteligencia propia, inmanente al despliegue concreto del acto de creer, como acto particular —frente a la universalidad de la lógica de la experiencia de la libertad contingente—, inteligencia que media de modo especial entre los dos momentos de creencia y de fe, haciéndolos uno como acto de creer históricamente situado.

La palabra que define el funcionamiento mediador inteligente entre creencia y fe, para com-poner el creer es, para Labarrière, el *comprender* que, por su parte, reúne la *inteligencia* y el *discurso*, esto es, respectivamente, la visión global, abarcadora, sin consideración de los pliegues múltiples de la cosa, y el recorrido analítico de aquellos pliegues. Estos dos momentos se reúnen, como se dice, en el comprender, que abarca, con la riqueza articulada de los pliegues reconocidos, una visión abarcadora enriquecida por la noticia de la articulación orgánica de las partes. Del todo precomprendido provisoriamente (inteligencia) —y

⁹⁰ CC, p. 91.

⁹¹ CC, p. 109.

⁹² CC, pp. 109-110.

que acompaña permanentemente, cambiando él mismo—, a las partes vistas sucesivamente hasta en su ordenación (discurso), y de allí al todo comprendido en su articulación (comprensión): lectura de las partes, en cada caso, desde y hacia el todo siempre presente.

Ahora bien, éste es el proceder del llamado círculo hermenéutico, que se aplica a la lectura del discurso fijado en textos, y a la lectura de la historia, y que antes acontece en toda conversación humana. Y Heidegger ha mostrado que, antes aún, es el proceder del entender humano simplemente.

En lo así dicho y oído en la “distancia” de los textos del pasado hay horizontes antecedentes de precomprensión: en primer lugar, como se anotó, lo dicho —lo que se va diciendo en el texto— tiene un supuesto sentido horizontal global que da sentido —orientación—, y del mismo modo el oír o el leer tiene también un tal horizonte. En la lectura, esa precomprensión comienza por ser preponderantemente la del lector, y se va corrigiendo, gracias al curso de la lectura, donde el lector se va haciendo cargo del horizonte de lo dicho en el texto, para culminar en una comprensión final orgánica.

Pero ese horizonte particular del texto que va corrigiendo, en el curso de la lectura, nuestras propias anticipaciones globales, se halla inscripto en un horizonte de precomprensiones globales históricas, de donde toman sentido el propio horizonte del texto y, a través de él, sus partes. Y el lector, por su parte, tiene también inevitablemente su propio horizonte histórico, y éste, a su modo, determina la comprensión del texto. Así, pareciera que, una lectura “propia” del texto requeriría un despojo del propio horizonte del lector; algo empero imposible, pues la ausencia de tal horizonte impediría que la comprensión fuera nuestra y nos desarraigara de nuestro ser histórico.

Pero, en rigor, en la lectura, ni uno ni otro horizonte englobante —o constelación de prejuicios— desaparecen, sino que, más bien, acontece como lo ha mostrado Gadamer, una “fusión de horizontes”, desde lo cual alumbra, para el lector, en la comprensión final orgánica, un sentido nuevo y sentidos nuevos, otros que lo “original” propio del texto en la intención del autor.

Así, todo texto entra en devenir, queda entregado inevitablemente a su transformación, queda librado a ser lugar de paso de la verdad que se va haciendo junto con todo lector.

Transmitir es siempre transgredir, por la fuerza de las cosas, en la medida en que ello consiste en poner el texto en cuestión al contacto de situaciones nuevas que no pueden dejar de proyectar sobre él, por contrapartida, cierta luz nueva.⁹³

Ahora bien, en particular en la distanciamiento histórica frente a un texto se hacen presentes requisitos especiales, para una lectura “en verdad”. No cualquier lectura es posible. No se trata, para el lector, de ser lugar cuasi pasivo donde acontece la verdad, sino de ser gestor activo y consciente del venir a luz de la verdad, por la conciencia de los “verdaderos” prejuicios positivos indesarraigables históricamente englobantes, para poder dejar de lado meras opiniones parciales. Y esto se logra por la crítica que, de distintas maneras “fija”, en medida siempre incompleta, el horizonte del texto, para destacarlo frente al propio del lector —que así precisamente puede aparecer— también en la medida de lo posible, para permitir así que acontezca la “verdadera” fusión, que permitirá el alumbramiento de sentido, verdad, verdaderamente nuevos.

En este círculo hermenéutico atravesado por la historia, el paso final de la comprensión articulada, enriquecido por el discurso y por la fusión de horizontes, es una *interpretación*, que es la orgánica comprensión de sentido nuevo.

Una observación aquí incidental que puede ser importante. ¿No cabe pensar que el comprender final ya está pulsando como tensión, movimiento, como seducción de un sentido que se anuncia sin perfilarse aún, precisamente en la provisoriedad experimentada de las comprensiones globales que se van suprimiendo?

Ahora bien, en el caso del creer se trata, precisamente, en su inicio, de hacerse cargo, en la *creencia*, de palabras ya dichas, fijadas, en un tiempo que en cada caso nos antecede, en la Escritura y en las confesiones de fe.

⁹³ CC, pp. 128-129.

La adhesión creyente (*croyance*) no puede no pasar, según lo dicho, a una interpretación. Pero una interpretación lo fueron en su inicio las mismas confesiones de fe ante las mismas palabras de Jesús: toda distancia, por mínima que sea, da lugar a la interpretación.

La verdad viene traída, es tradición, acontece en distensión, aunque ésta sea mínima, como por ejemplo la que hay entre locutor y oyente.

Así entonces, escucha —comprensión inicial, inteligencia—, esto es, ahora, *croyance*, que pasa necesariamente, a través de pregunta-respuesta o a través del *discurso* analítico (lectura y crítica textual) a dicción propia —interpretación—, esto es, *foi*.

Para nuestra cuestión. La *creencia* es adhesión inicial a lo que, siendo ya, como se dijo, una interpretación (confesión de fe, Escritura), se halla “fijada” y así puede ser entendida (*inteligencia*); pero tal adhesión o creencia no puede no desarrollarse, desde la fusión de horizontes históricos (*discurso*, con su eventual momento crítico), hasta *devenir* una *comprensión* de *nuevo* sentido orgánicamente articulado, esto es una *fe* interpretante, que ensaya e inicia, frente a las ya dadas, nuevas palabras.

Ahora bien, toda palabra, todo discurso humano —sea incompletamente, pobre, reducidamente en la forma “lógica”, sea completamente, en la palabra actual o en un texto “literario”— es el advenimiento a su propia figura humana de una experiencia, de lo vivido; y en cuanto tal discurso se cristaliza y detiene en *lo dicho*, en especial en un texto, se vuelve, paradójicamente, ausente a la vida. Pero la lectura, que es interpretación y así novedad de sentido, no puede evitar el movimiento referencial del lenguaje como tal; y así, cualquier texto “literario”, con su nuevo sentido leído, es una invitación a la realización. De este modo, la *fe* es ya conato de acción, de praxis. Labarrière habla del “compromiso [que es] la dimensión práctica de una coherencia entre la confesión y la acción”.⁹⁴

... la inteligibilidad plena y completa de un texto o de una realidad cualquiera solo puede ser esperada si se acompaña de un cierto compromiso de vida antecedente y concomitante.⁹⁵

⁹⁴ CC, p. 87.

⁹⁵ CC, p. 136.

Así entonces, el *creer* es un movimiento único de vaivén constante histórico entre la *creencia* (*fides quae*) y la *fe* vivida (*fides qua*), por la mediación del *comprender*, que es a su vez acontecer uno, unificante de *inteligencia* y *discurso*. *Croire et comprendre* se presuponen mutuamente pero de tal modo que el *comprendre* media, entre *croiance* y *foi*, en el seno del *croire*. El entender, que media entre *creencia* y *fe* tiene el modo del *comprender*.⁹⁶

Pero corresponde precisar con rigor el modo de la mediación del *comprendre* en el seno del *croire*.

El *comprendre*, con su propio movimiento, no es solo un mediador formal entre *croiance* y *foi* en el seno del *croire*. No es que el creer —*croiance et foi*— funcionaría igual que el comprender o que simplemente tomaría extrínsecamente de este último un modelo de “funcionamiento” o un instrumento. O en otros posibles términos, no se trata simplemente de la aplicación al creer (*croire*) del modelo de funcionamiento del comprender.

La mediación del comprender entre creencia y fe tampoco consiste solo en que el comprender se ubica “entre” los dos extremos de la creencia y la fe. Se trata de mediación del comprender en un sentido más profundo.

La inteligencia, el discurso, y el comprender que reúne a ambos son a la creencia y la fe como *croire* lo que lo humano es a lo humano transfigurado, y así plenamente humano.

Labarrière habla de intercoherencia entre comprender y creer. El comprender media porque lo humano, en su historiarse concretamente, es inteligible al modo, precisamente, del comprender y porque es justamente eso humano lo que se halla implicado-desbordado —y así definitivamente humano— en el creer, en su distensión creencia-fe. El proceder de la creencia a la fe no puede no ser el proceder —excedido y así confirmado en sí mismo— del comprender (con sus momentos de inteligencia y discurso). Labarrière habla de “*la esencial historicidad de la*

⁹⁶ El término creer (*croire*) significa: a) ampliamente, el acto que se mueve de la creencia (*croiance*) a la fe (*foi*); b) final y estrictamente, el acto de creer (*croire*) de la fe (*foi*).

experiencia cristiana —como de toda experiencia— en su acepción única de *adhesión* y de *comprehensión*".⁹⁷

No se podría proceder de la creencia a la fe sin que se halle allí lo humano, pues de eso, en coherente exceso, se trata allí.

El comprender (inteligencia y discurso) se halla presente mediando en el seno del *croire* como lo humano se halla presente y excedido —y así humano— en el seno de lo divino que lo habita ("la fuerza que hace creer"): tal es la "mediación" de la que aquí se trata en profundidad.

[...] los acontecimientos de la historia con el esfuerzo de inteligibilidad que ellos requieren son totalmente interiores a la adhesión de fe que se puede comprometer con los textos fundantes, que son *esenciales* en el sentido propio de este término.⁹⁸

Con Labarrière se puede afirmar que "solo hay el hombre"; o, lo que es lo mismo, "solo hay Dios"⁹⁹; o, lo que es lo mismo, "Dios como hombre y hombre como Dios"¹⁰⁰; o, lo que es lo mismo, "... nada es del hombre que no sea de Dios, y nada podría ser de Dios que no sea también del hombre, sin lo cual la salvación solo sería una realidad alienante"¹⁰¹; o, lo que es lo mismo, "todo es a la vez del hombre y de Dios ..."¹⁰². También afirma Labarrière: "... lo interior de esto exterior que es el hombre es idéntico a lo exterior de lo interior que es Dios"¹⁰³.

En las citas que se acaban de hacer se puede advertir la resonancia concreta de lo afirmado oportunamente con Labarrière acerca de las "relaciones" entre filosofía y creación (lo natural), por una parte, y teología y revelación de la salvación en la encarnación (lo "sobrenatural") por otra.

La historia "interpretante" de los textos, y de manera insigne en el caso de los textos fundacionales de la fe cristiana, no deja de liberar siempre nuevos sentidos: paso de la creencia a la fe, que se hace creencia, para dar paso nuevamente a la fe; y así indefinidamente. "Lo mismo" se

⁹⁷ CC, p. 140.

⁹⁸ CC, p. 137.

⁹⁹ CC, p. 169.

¹⁰⁰ CC, p. 81.

¹⁰¹ CC, p. 67.

¹⁰² *Ibid.*.

¹⁰³ DAH, p. 172.

deja decir de manera siempre nueva, no se trata de otra “cosa” sino de la misma manifestándose diversamente.

El paso de la creencia a la fe en el modo indicado —cabe pensar— se daría de manera explícitamente “técnica” en exégetas y teólogos y de manera no refleja en los “simples” creyentes.

Otra es la actitud que consiste en asumirlos en su amplitud y sus matices a fin de permitir que se reengendre la significación de que son portadores, bajo formas inéditas y a menudo imprevisibles en la actualidad de la palabra. Una vez más lo que es normativo del *creer* es la identidad del “sonido” que pueden dar tal figura pasada y tal otra que cuya invención se tiene como tarea; y el instrumento de esta identidad es el esfuerzo de inteligencia que se empreña *comprender* la exacta coherencia que relaciona a una con otra, respectivamente como potencia de determinación por una parte y de *veri*-ficación por la otra.¹⁰⁴

No se trata entonces, en la investigación histórica indispensable, de hacer de Jesús “un personaje de museo”, sino de tomarlo “... por el contrario, en el movimiento de la transformación que él ha venido a hacer sufrir a estas realidades para llevarlas hacia su propio cumplimiento; dicho de otra manera dejando que este Jesús de la historia libere a partir de su propia particularidad vivida hasta el último de los rasgos universales del ‘Cristo de la Fe’ accesible a todo hombre ...”¹⁰⁵

8. Consideraciones Finales

Labarrière ha afirmado que la experiencia de lo particular, en todo caso, precede y sucede al proceso lógico. Este último, interior a la experiencia, es como la estructura ósea que la sostiene, pero que, precisamente, como sostén, no es sin su sostenida. Universalidad de la lógica y particularidad de la experiencia, intemporalidad e historia son en su haberse una a otra. Por cierto, ello no impide que el Absoluto, universal “por naturaleza”, haya donado, desde su absoluta trascendencia, en libertad, la libertad humana histórica.

¹⁰⁴ CC, p. 133; es indispensable la lectura de las pp. 130-138.

¹⁰⁵ CC, p. 134; sobre esto léanse las excelentes líneas de DAH, pp. 201-203; de ellas solo una línea, que es cita de S. Breton: “La escritura en espíritu y en verdad es menos lo que ya está escrito que *el espíritu que hace escribir*” (p. 202).

Labarrière ha mostrado que la libertad humana, desplegando su lógica constitutiva, se advierte donada por el Absoluto, y que este recibirse a sí misma desde la liberalidad de su Fundamento, constituye su acto esencial como acto religioso fundamental, que se ha de continuar, más allá de la lógica, en un acto particular de libre adhesión al Absoluto, en la realización histórica.

Junto a ello, Labarrière reconoce que el proceso lógico así configurado, que pone ante la necesidad de la realización religiosa histórica y, especialmente, ante una opción religiosa que parece solicitada muy particularmente por la figura de Cristo, debe ser entendido, precisamente, como dotado solo de una anterioridad lógica. El proceso lógico —que por cierto puede desplegar un cristiano, sin implicar en ello su fe— solo mostraría la necesaria estructura esencial religiosa de la libertad humana, que sería entonces la responsable de que allí donde la libertad es conscientemente asumida —el advertir el estar haciéndose conscientemente a sí mismo por sí mismo— ésta deba decidirse por el Absoluto en una fe concreta histórica.

Ahora bien, la fe religiosa cristiana de hecho acontece en los hombres en general sin tal rodeo lógico. Tal fe puede ser madura, esto es, realizada en plena decisión libre, con una libertad anoticiada inmediatamente de sí misma, sin que la estructura de la libertad, hasta su “desborde” más allá de la lógica, haya sido analizada. Por cierto, será siempre posible que tal fe reflexione sobre sí misma y emprenda el camino de la lógica, para reencontrarse —advirtiendo su razonabilidad— consigo misma, en su misma figura o en otra.

Afirma Labarrière:

Que el proceso lógico (universal en lo entendido por él) pueda y deba abrir a una experiencia (necesariamente particular) donde encuentra efectividad no significa en absoluto que en todos los casos sea un requisito previo indispensable para tal experiencia.

Por otra parte, sería de todas maneras un error hablar aquí de anterioridad cronológica: en efecto, es necesario comprender que la lógica, que no apunta a otra cosa que a dar cuenta de lo que es vivido, es toda ella, como tal, interior a la experiencia, cuando ésta es considerada en

toda su amplitud ideal. En suma, la lógica, que dice el sentido, toma siempre sentido de la experiencia.¹⁰⁶

[...] el itinerario lógico (...) es todo él del carácter de mediación por relación a una experiencia que, a parte ante y a parte post, lo abarca y determina totalmente.¹⁰⁷

Es claro que una fe reflexiva, madura, dada sin el paso por la lógica, ha de haber recibido y comprendido en palabras y actos lo propio de esa fe, sus “contenidos”; y allí se ha tenido que jugar algún tipo de racionalidad, de comprensión razonable, de aceptación no ciega.

Cabe entonces preguntarse, ¿con qué tipo de razonabilidad y ante qué palabras se puede configurar una fe madura, sin necesidad de pasar por la “depuración lógica” de la que ha hablado Labarrière?

En la línea de un tipo de razonabilidad alternativa se mueve, por ejemplo, la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur.

Es pertinente poner el pensamiento más elaborado de Ricoeur, sobre la cuestión que nos ocupa, bajo el título —que es una expresión del mismo Ricoeur— “*Se comprendre devant le texte*”.¹⁰⁸

En primer lugar, Ricoeur se ha ocupado del lenguaje religioso, tal como se despliega en los mitos. Allí ha analizado la estructura significativa simbólica de los mismos. Tal tarea ha sido una tarea filosófica en la que Ricoeur, finalmente y ya frente al texto bíblico, ha conjugado dialécticamente la lectura freudiana arqueológica y la lectura hegeliana teleológica de tal material, para mostrar a ambas finalmente integradas y superadas en sobresignificación irreductible en la lectura escatológica de la fe.¹⁰⁹ Cabe anotar que no es solo el orden de lo religioso lo así estudiado: se trata de todo el orbe de la cultura.

Toda esta tarea pone de manifiesto, luego de la superación de la razón moderna y su estrechez, la riqueza de significación de todo el lenguaje humano, más allá de la univocidad racional; riqueza de suyo inagotable, que se hace especialmente notoria en los símbolos y mitos

¹⁰⁶ DPH, p.123.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (TA), París, Seuil, 1986, pp. 116-117..

¹⁰⁹ Esta cuestión es central en P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. (F). París, Seuil, 1965.

religiosos. El símbolo, dice Ricoeur, con una frase de Kant, siempre “da que pensar”, en un pensar que no puede abarcar y transformar en mera alegoría la sobreabundancia significativa de los símbolos. Así, se trata allí, también, de la razón, pero de “toda la razón”.

Frente al Heidegger de *Ser y tiempo*, Ricoeur intenta saber acerca del ser del hombre y del ser de todos los entes no partiendo directamente del constitutivo comprender del hombre sino de lo que ese comprender del hombre dice del hombre mismo y del mundo en sus “espontáneos” despliegues. Así, comienza Ricoeur por los mitos —en particular por los que relatan el comienzo y el fin del mal—¹¹⁰, para ampliar luego su lectura a todas las obras de cultura, y en modo especialísimo a ese más transparente decir que es el decir de los textos literarios de todo género.¹¹¹

Este reconocimiento de la prioridad de los textos que nos anteceden, en orden al discernimiento del sentido de nuestro ser y el del mundo, tiene además para Ricoeur el valor de arrancar al sujeto decididamente de sí mismo —algo ya hecho a su manera por Heidegger— e impedirle así —contra Husserl— todo encierro en cualquier subjetivismo, solipsismo o idealismo, formas todas que implican para Ricoeur, finalmente, el ateísmo. Mas allá de lo aquí anotado, Ricoeur ha multiplicado las vías de la superación del cogito idealista, para afirmar el cogito en el ser, en distintos registros de pensamiento: la ya mencionada sobreabundancia irreductible del lenguaje simbólico de los mitos; precedencia del deseo tal como aparece en el psicoanálisis; carácter referencial del lenguaje, mostrado desde la lingüística y la filosofía del lenguaje; inconsecuencias en ciertas afirmaciones del mismo Husserl.

Corresponde agregar los aportes ulteriores hechos por Ricoeur a tal proceder filosófico “a partir de los símbolos”, en sus estudios sobre la metáfora.¹¹² En estos estudios están presentes la lingüística, la filosofía del lenguaje y una cierta ontología.

¹¹⁰ Cfr. P. Ricoeur, *La Symbolique du mal*, París, Aubier, Editions Montaigne, 1960 (2ª parte del tomo II de su *Philosophie de la volonté*).

¹¹¹ Cfr. TA, pp. 30-31.

¹¹² P. Ricoeur, *La métaphore vive* (MV) París, Seuil, 1975.

También lingüística, filosofía del lenguaje y ontología se hallan presentes en las investigaciones de Ricoeur acerca de los textos literarios de ficción y de historia.¹¹³ Ricoeur no vacila en aplicar todos estos estudios a los textos bíblicos; y es precisamente por tal camino que estos textos, según él, muestran su originalidad.¹¹⁴

Todos los señalados trabajos filosóficos —u ordenados a la filosofía— de Ricoeur tienen el valor de “aproximar” lo que se hace presente en los textos bíblicos a la posible comprensión del hombre de nuestro tiempo: una no total extrañeza, una cierta familiaridad van creando “confianza”.

A ello habría que añadir la posible “realización” —vida en la fe— por seguimiento de la invitación de la índole referencial de los textos.

Se trata, para Ricoeur del

... trabajo incesante del discurso filosófico por ponerse en relación de proximidad con el discurso kerygmático y teológico. Este trabajo de pensamiento es un trabajo a partir de la escucha, y sin embargo en la autonomía del pensamiento responsable. Es una reforma incesante del pensar, pero en los límites de la simple razón; la ‘conversión’ del filósofo es una conversión en la filosofía y a la filosofía según sus exigencias internas.¹¹⁵

Este vecindazgo de un pensamiento kerygmático provoca, me parece, “efectos de sentido” en el nivel del discurso filosófico mismo, que a menudo toman la figura de dislocación y de reestructuración de los sistemas.¹¹⁶

En la misma fenomenología de la religión —imposible por otra parte sin apoyarse en el lenguaje—, con toda su “prescindencia”, que requiere sin embargo “imaginación y simpatía”, hace ver Ricoeur la confianza señalada:

En primer lugar, es en la preocupación del objeto, característica de todo análisis fenomenológico, donde veo la primera huella de esta fe

¹¹³ Cfr. P. Ricoeur, *TA y Temps et récit*, París, Seuil, I, 1983, II, 1984, III, 1985.

¹¹⁴ Cfr. Por ejemplo, entre otros textos, P. Ricoeur, “Herméneutique philosophique et Herméneutique biblique”, en *TA*, pp. 119-133.

¹¹⁵ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (CI), París, Seuil, 1969, p. 394.

¹¹⁶ CI, p.403.

en una revelación por la palabra. Se sabe que esta preocupación se presenta bajo los rasgos de una voluntad “neutra” de describir y no de reducir. Se reduce explicando por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por la génesis (individual, histórica, etc.), por la función (afectiva, ideológica, etc.). Se describe desplegando la mira (noética) y su correlato (noemático): el algo apuntado, el objeto implícito en el rito, en el mito y en la creencia. ... Ahora bien, ¿una fenomenología de lo “sagrado” puede permanecer en los límites de una actitud “neutra”, regulada por la *epoché*, por la puesta entre paréntesis de la realidad absoluta y de toda cuestión referida al absoluto? La *epoché* exige que yo participe de la creencia en la realidad del objeto religioso, pero según un modo neutralizado: que yo crea con el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto de su creencia. ... ¿Me interesaría yo en el “objeto”, podría privilegiar la preocupación por el objeto, aún a través de la consideración de la causa, de la génesis o de la función, si no esperara que, del seno de la comprensión, ese “algo” se “dirija” a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve a la preocupación por el objeto?¹¹⁷

No es posible entrar aquí en el análisis de todos los senderos recorridos por Ricoeur en su filosofía hermenéutica (se deberían aún mencionar los numerosos escritos de Ricoeur dedicados específicamente a hermenéutica bíblica). Solo cabe seguir aquí, con el propósito indicado de advertir una distinta razonabilidad de la fe, el camino emprendido con el paso de la reflexión por los textos.

Comprenderse ante un texto es para Ricoeur advertir para sí, en el mundo desplegado por el texto, un plexo de posibilidades de existencia, cuya referencia acontecería en la medida en que esas posibilidades, en fusión con nuestro mundo y convirtiendo así nuestro propio mundo de lector, fueran llevadas a la vida propia en sus realizaciones concretas.

Precisamente tal cosa sucedería con el texto bíblico que, en la polifonía del decir de sus diversos géneros literarios, despliega, sin fijarlo nunca, su “mundo”¹¹⁸, que es, precisamente, Dios y, muy precisamente, el Dios hecho concretísimamente historia en Jesús de Nazareth.

¹¹⁷ F, pp. 37-38.

¹¹⁸ Cfr. TA, especialmente pp. 123 y 128-129.

Ahora bien, cabe preguntarse de qué manera el adentrarse en tales textos puede dar lugar a una fe o, mejor, a una vida de fe.

En primer lugar, no se puede negar que la llana lectura del "hombre simple" puede producir la adhesión de fe. El Dios del que hablan las Escrituras puede presentarse en el lector, "trasladarse" a él con la sola y aun inocente lectura y engendrar allí una verdadera fe. Tal cosa no puede ser negada a priori. Por cierto, ello no eximiría al pensador del análisis de las condiciones de posibilidad de tal paso.

Pero no es posible negar simplemente el espíritu de nuestra época. Mil factores y acontecimientos concretos, muchas veces señalados, constituyen todo lo contrario de una atmósfera espiritual personal adecuada para acoger al Dios de la fe bíblica (o ser acogido por él).

Precisamente aquí es donde puede mediar la filosofía, y de manera distinta a como lo hace en el pensamiento de Labarrière.

Ante lo dicho, se podría argumentar que esta filosofía de Ricoeur despliega, en cierto modo, desde el comienzo, si no una tarea apologética, sí una tarea ordenada a hacer razonable la fe. De tal modo, según parece, se estaría ante una filosofía ya direccionada, en sus inicios mismos, por lo extraño a ella.

A ello cabe responder, en general, que la filosofía hermenéutica, tal como se ha dicho, se reconoce desde un comienzo ligada a realizaciones que la preceden, a saber, todas las obras en las que, en la historia, el hombre se ha comprendido a sí mismo. Desde allí, la tarea de la filosofía es llevar a cabo su lectura conceptual-existencial de todo ello, y con la conciencia de que todo aquello señalado que la precede da siempre que pensar y pensar siempre más, y de que por lo mismo exige siempre el retorno hacia allí. Por otra parte, entre lo ofrecido a la interpretación, tiene un lugar privilegiado lo escrito, los textos, entre los que se encuentran los textos sagrados. Pues bien, una filosofía hermenéutica no tiene derecho a desechar por principio ninguna realización humana y así entonces tampoco ningún texto. ¿Y cómo desechar, además, en particular, los textos religiosos? Para la comprensión que intenta la hermenéutica, los textos sagrados tienen especialísima, principal importancia, pues son ellos los que elevan la pretensión de dar, en su

lenguaje propio, una comprensión abarcadora y última del hombre y del todo en el que el hombre se halla.

Todo lo dicho pretende ir ubicando a esta filosofía en su relación con la fe. Ahora bien, no basta la “clarificación” hermenéutica —siempre incompleta— de los distintos textos religiosos. Es también tarea de la hermenéutica —superado ya el prejuicio antirreligioso— comparar los distintos “discursos” religiosos volcados en los textos de cada religión, advertir sus semejanzas y a la vez lo específico de cada uno de ellos.

Los textos religiosos así presentados devienen para el hombre verdaderos “detectores de realidad” (expresión que usa Ricoeur para referirse a los símbolos y mitos), reveladores de su propia profundidad y de sus propias posibilidades de realización. Ricoeur habla del “poder del texto bíblico de suscitar, en el oyente del texto, el deseo de comprenderse a sí mismo ...”

Si el hombre individual ha experimentado por sí mismo, “auténticamente”, su deseo y esperanza dirigidos hacia lo Infinito brumosamente atisbado —en su “contenido” y en su “en sí”—, el texto sagrado —mediado por la comprensión filosófica hermenéutica, ésta con su señalado permanente retorno a lo “particular” nombrado por los textos— puede confirmarlo en tal deseo, y aún cumplirlo, en continuidad y diferencia, más allá de todo lo imaginado, con lo cual se le revela al hombre un fondo presente en él ignorado hasta allí por él.

Y aún: la experiencia de los deseos finitos, categoriales, exponiéndose, en la lectura, a la palabra bíblica, puede volverse experiencia del deseo infinito que, a modo trascendental, pulsa en y sostiene todo deseo sin identificarse con ninguno de ellos.

Y cabría aquí agregar, en atención a los pasos del pensar de Labarrière: ¿no se incluyen mutuamente el preguntar radical “¿por qué?” y el deseo de lo Infinito, esto es de lo Otro que nos supera y no abarcamos porque precisamente otro? O mejor, ¿no habrá que pensar que el preguntar radical “¿por qué?” —o, en general, el apuntar a lo último— es el advenimiento al lenguaje (y a la lógica) —y así a sí mismo— de ese primordial deseo? Y una precisión: el preguntar señalado es radical porque es provocado por el todo de todos los esto y aquello —incluido

el preguntar del que pregunta— y así apunta a lo Otro como lo en última instancia sin relación (ab-soluto), esto es, lo que no puede ser contado con cualquier esto o aquello o su totalidad.

En todo caso, el paso concreto de la fe cristiana, que es apropiación de lo dicho, que es realización concreta en la vida, como compromiso total de la existencia, implica que el “objeto ya dicho” de la fe que el texto o la palabra-vida de otro me testimonia —Jesús de Nazareth-Dios— me hace descubrir en mí el anhelo brumoso de eso mismo; ¿si no cómo me sentiría concernido por ello?, ¿cómo podría llegar a tener que ver algo conmigo?; pero, propiamente, en la experiencia de fe sucede que mi anhelo brumoso pasa a ser el brumoso anhelo de Cristo-Dios: el Dios de mi deseo se vuelve el deseo —de mí— de mi Dios. Cambia el “sujeto”, yo ya no anhelo algo, sino que algo Otro anhela en mí; mi anhelo queda incluido, como anhelo anhelado por Otro, en el anhelo del Otro. Tal cambio o giro del movimiento, verdadera “reconfiguración de sí mismo” —un sujeto-sí-mismo que se debe a Otro, en el seno de ese Otro—, es lo imprevisible, incalculable, no mediable “lógicamente”, del acto de fe. Lo primeramente borrosamente anhelado toma posesión de mi anhelo; tal lo propio del paso de la fe —paso dado en rigor por Otro—, como vida particular asumida por el Absoluto, presente y actuante, “particularmente ubicado” en la historia.

Es claro que, si se hace el planteo presente respecto de lo prometido en la fe cristiana, se planteará, para la reflexión teológica posterior, el arduo problema de los límites entre lo natural y lo sobrenatural, tanto respecto de la intimidad divina, como de la intimidad humana. Pero es cuestión que se debe dejar en suspenso aquí.

En el escrito “L’herméneutique du témoignage”, motivado decisivamente por el pensamiento de Jean Nabert, Ricoeur plantea la cuestión que, precisamente, desde el comienzo y con Labarrière, ocupara el centro de todo este trabajo. Así por ejemplo, dice Ricoeur:

[...] una filosofía que reclama unir a la idea del absoluto una experiencia del absoluto.¹¹⁹

¹¹⁹ P. Ricoeur. *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie*, se citará (L3) París, Seuil, 1994, p. 107.

... “¿Se tiene derecho”—preguntaba Jean Nabert en el “Ensayo sobre el mal”—“a investir con carácter de absoluto un momento de la historia?”.
 ¿Cómo, en efecto, unir la interioridad de la afirmación originaria y la exterioridad de actos y de existencias que se dice que testimonian a favor del absoluto?¹²⁰

En todo el planteo hecho hasta aquí falta un paso fundante lógico hacia el Absoluto. Así precisamente es el caso de Ricoeur, quien admite sí ciertas semejanzas, en algunas filosofías, con lo que el hombre religioso llama Dios, al mismo tiempo que niega la posibilidad de una metafísica que por vía causal llegue a un Fundamento último, que coincidiría propiamente, aunque en parte, con el Dios de la fe religiosa judeo-cristiana.¹²¹

En tal situación, la fe solo podría basarse, para su paso, en lo que, desde la palabra de la Escritura, se le revela al hombre como lo propio de sí mismo que experimenta en sí, hasta como Otro-propio-excesivo.

Ahora bien, en esta “revelación” que acontecería por principio en todos los textos y tradiciones religiosos —todos, en principio, revelan revelándonos—, ¿es discernible en lo específico de alguno de ellos algo “más propio” de nosotros mismos? Dada la pluralidad de textos “reveladores”, correspondientes y así apropiados, en cada caso, a cada cultura, ¿hay alguno que “más revele”, que más y mejor diga de nosotros mismos, hablando a la vez de lo Otro de nosotros mismos? ¿Hay así algún texto en el cual lo que dice —aquello que presenta— sea “más creíble”?

Para plantear el tema sin eludir su carácter de cuestión abierta: ¿no tendría aquí su lugar el pensamiento de Labarrière que se ha expuesto, singularmente su lógica con su mostración de lo propio del hombre y de Dios?

Cabe señalar, sin que aquí se pueda seguir con ello, que el mismo Labarrière desarrolla ulteriormente su pensamiento hasta responder a

¹²⁰ *Ibíd* pp. 109-110.

¹²¹ Sobre esta cuestión se puede leer N. A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires, Almagesto, 1992, pp. 415-424, donde se citan los textos correspondientes de Ricoeur. Sobre la cuestión del nombre de Dios, Cfr. P. Ricoeur, “D’un testament à l’autre” en L3; y “De l’interprétation à la traduction”, en P. Ricoeur-André La Cocque, *Penser la Bible*, París, Seuil, 1998.

las inevitables preguntas referidas al valor relativo de todas las religiones, cuestión en la que aquí no es posible entrar.

Con todo, se debe pensar que los tipos de pensamiento de Labarrière y Ricoeur no son, por principio, fácilmente integrables. ¿Habría que optar por uno u otro? O, más allá de los particularismos de Labarrière y Ricoeur, ¿son integrables una filosofía fenomenológico-hermenéutica y un cierto discurso lógico que alcance un Absoluto?

La convergencia de las dos vías daría total cumplimiento al movimiento de acompañamiento espiritual de los índices que desde “aquí” señalan hacia Dios; o mejor: movería a reconocer a Dios, Absoluto trascendente, ya aquí presente, mostrándose en su universalidad concreta; o dicho de otro modo, historizándose en su Trascendencia.

Aquí cabe anotar lo que aparece como una cierta excesiva esquematicidad del pensamiento de Labarrière. No parece que sea suficiente mostrar la excelencia de la figura de Cristo solo por su cumplimiento ejemplar del esencial movimiento Dios-hombre-Dios, tal como lo muestra la lógica —ella misma con su esquematicidad, aún en el extremo de su autosuperación histórica—. ¿No sería necesario, además, mostrar la figura de Jesús de Nazareth en relieve sobre el trasfondo de la experiencia de toda la historia concreta de la salvación, tal como, precisamente, viene formada en los textos bíblicos: ellos mismos verdaderos detectores de la realidad humana más que humana?

El proceso lógico, que es la “estructura ósea” de la constitutiva esencia religiosa humana, debería, además, mostrarse como dándose en toda aquella historia —en su extremo histórico superador—, para que la “historia de Jesús” adquiera así toda su particularidad y, además, su carácter recapitulador.

Es claro que este modo de proceder exigiría, precisamente como lo hace Ricoeur, sumergirse críticamente en la espesura de los lenguajes “no depurados” religiosos, con toda su frondosa riqueza, y por qué no decirlo, fascinante atracción. Esta vía, en la Labarrière, es demasiado “corta”.

¿El proceso de “depuración lógica” por el que se llega a los conceptos últimos comunes que constituyen la estructura lógica de la experiencia

humana no ha de ser, justamente —y debe ser mostrado—, un transitar interpretativamente, lentamente, por la selva de los diversos lenguajes “no lógicos” en los que el hombre se dice a sí mismo, lenguajes en los que el decir religioso, con su amplio abarcamiento e intento de decir ultimidades tiene su lugar privilegiado? Todo ello independientemente de que se admita, además, quizás, con aquellos conceptos, “finalmente” un proceso de fundamentación, hasta llegar a un Absoluto.

Por cierto, todo ello, con todo su peso, no anularía nunca el momento de libre decisión del acto de fe.

Un cierto, distinto modo de convergencia de ambas vías, no con significación cristiana, puede encontrarse en Heidegger.

La “hermenéutica filosófica” de “textos religiosos” es ejercida por Heidegger a propósito de Hölderlin, y concluye en el conocido *Geviert*, donde aparece el Dios lejano como lo señalado por los Divinos (*die Göttlichen*). Por su parte, el acceso a lo Último, según la gramática inicial del ser, puede encontrarse en el “*Es gibt*”, donde el *Es* (lo “último” de lo *Ereignis*) es escrito con mayúscula. La convergencia de la temática del *Es gibt* con la temática del *Geviert* y su Dios, él mismo no historizado, se puede atisbar en el “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’” revisado por el mismo Heidegger.¹²²

En lo que hace a una fundamentación última metafísica y según la vía de la causalidad —y en orden a establecer un diálogo con Ricoeur, Heidegger y aún Labarriere— habría que superar cierta estrecha comprensión de la noción metafísica de causalidad, tanto en lo que hace al llamado principio de causalidad cuanto a la misma noción de causa.

Así por ejemplo, Ricoeur rechaza la posibilidad de un acceso al Absoluto por vía causal. Pero en *La métaphore vive*, Ricoeur parece admitir, siguiendo a Santo Tomás, una concepción analógica de la causalidad. Sin embargo, no penetra allí en todas las implicaciones posibles de tal concepción, sino que, por el contrario, entiende que esa interpretación

¹²² Sobre esta cuestión se puede leer N. A. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2002, en particular capítulos III, IV y V donde se analizan los textos correspondientes de Heidegger; y en este texto “Heidegger y la cuestión de Dios”, y “Trascendencia del hombre y Trascendencia de Dios. Una lectura posible de Heidegger”.

de la causalidad ha caducado por obra de los “golpes conjugados de la física de Galileo y de la crítica de Hume”, a lo que ha de seguir la crítica kantiana.

Sin embargo, la cuestión de la analogía del concepto de causa podría al menos dar lugar a su ampliación hasta el donar, que se puede encontrar en Heidegger.

En cuanto al principio de causalidad, su “funcionamiento” y, sobre todo su “relación” con el ser cabría seguir el pensamiento de Gustav Siewerth.

Para este modo de pensar, el movimiento del espíritu desde los entes al Absoluto es el tránsito del Ser mismo como puro mediador; y ese tránsito del Ser es la raíz y el cumplimiento mismo del espíritu, pues él es su reflejo. Así, no “usa” el espíritu el principio de causalidad para hacer rendir cuentas ante él a Dios y a los entes. En la formulación del principio de causalidad el espíritu expresa articuladamente su propia naturaleza. El espíritu es el lugar de reflexión del Ser como puro mediador entre los entes y el Absoluto; y la argumentación causal es la articulación racional de esa reflexión y de esa mediación, y así la oportunidad para el espíritu de reconocer explícitamente su entrañamiento en lo que lo abarca, lo funda y lo mueve como su más íntima intimidad: el espíritu es y se halla en un movimiento que lo constituye y lo trasciende.

El espíritu es el reflejo, la reflexión sobre sí del ser como puro mediador —“*eine schwebende Brücke*”— entre los entes y el Absoluto (ni ente ni ser absoluto). En y por tal trasfondo aparecen recortados —y como finitos— los entes para el conocimiento, como lo dado consistente que hace aparecer consistente y como donador real al Ser absoluto.

El espíritu no “usa” el principio de causalidad —como un principio “neutro”, aplicable a cualquier materia—; esa argumentación causal —donde por otra parte “nace” la noción de causa— es la explicitación articulada del movimiento de mediación constitutivo del espíritu, en la que el espíritu puede saberse a sí mismo como momento reflejo del tránsito hacia el Absoluto. El espíritu no “prueba” a Dios, sino que él se comprueba como desde siempre desde y hacia Dios, por los entes. La prueba de Dios es la comprobación para el espíritu de hallarse inmerso

en y constituido por un movimiento sin fin de ser y sentido. El espíritu es la conciencia de un movimiento mediador y no una magnitud que se enfrenta a un orbe de entes para dominarlos cognoscitivamente según sus relaciones de dependencia, hasta un ente supremo.

En esta metafísica, el contenido presente al entendimiento en la idea filosófica del Absoluto como Ser —que causa— no constituye un concepto cerrado, acabado y dominable por ese entendimiento, sino que es, en la precisa expresión de Guardini, “la pérdida de un concepto en la línea de su sentido”: no domina el entendimiento el sentido, sino que es él mismo embargado por el Sentido sin fin.

Según tal Sentido, el Absoluto no domina como un ente supremo “frente a” los entes. La causalidad absoluta del Absoluto —que también ha de ser pensada en la “pérdida” de su concepto— no pone a éste y a los entes que de él dependen en un frente a frente. La “relación” —también aquí el concepto “se pierde”— entre el Absoluto y los entes es una intimidad misteriosa en la que la real mismidad de lo que es a la vez toda ella debida al Absoluto que la trasciende, y al que no puede “oponerse” pues, siendo él su origen absoluto, es su más íntima intimidad. Radicalmente, Absoluto y entes no han de ser concebidos fijamente desde la mutua exterioridad, sino como una exterioridad en el seno de un acto que la funda totalmente y así a la vez abarca y suprime misteriosamente —“pérdida” del concepto— como exterioridad.

Desde la noticia de todo lo anterior, el hombre de fe puede reconocer la diferencia y las limitaciones del lenguaje filosófico acerca del Absoluto, frente a la riqueza de la experiencia de su fe en Dios, y así, allí, la parcial coincidencia entre tal Absoluto y su Dios. Y no habrá de pedir a la filosofía lo que ella no puede dar; y también podrá exigir a la filosofía que, reconociendo su propio lugar, no diga más que lo que puede decir; pero también podrá reclamarle que no se niegue en sus propias posibilidades, diciendo menos de lo que puede decir, y que puede contribuir para una cierta inteligencia de la fe.

Si se aceptan las afirmaciones de Siewerth, se puede sostener que, desde el comienzo, la causa desborda ocultamente, como el ser mismo que la anuncia, toda categorialidad, dejando a ésta en un lugar segundo

y casi “impropio”. Por otra parte, desde el pensamiento de Siewerth también se podría pensar críticamente la dificultad de Labarrière acerca de que una visión devaluadora de lo que nos es presente —los entes en la tradición; la libertad contingente en Labarrière— supondría de antemano el ser necesario, que es lo que se querría demostrar.

Origen de los Textos

- “El Psicoanálisis de Freud en la Filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur”. Artículo publicado en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Abril-Junio 2003, Vol. 59, Fasc. 2, Braga.
- “La lectura Ricoeuriana de Freud sobre la cuestión del sujeto”. Artículo publicado en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXII, n° 2, año 2006, Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.
- “El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo”. Estudio preeliminar en P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras UCA-Prometeo Libros, 2008.
- “Verdad y método. Gadamer, Heidegger, Ricoeur”. Conferencia en el I Congreso Internacional de Filosofía Hermenéutica. A 50 años de *Verdad y Método* (Actas, Tucumán, editorial UNSTA, 2011).
- “Lectura de Heidegger. El cuerpo humano en los *Zollikoner Seminare*”. Elaborado para este volumen.
- “La cuestión del fundamento: dos pasos del pensar del ser”. Publicado en VV.AA, *Vigencia del filósofo*, Buenos Aires, Edic. Paulinas, 1991.
- “La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía”. Artículo publicado en *Teología y vida*, Vol XLIX, n° 3, 2008, III trimestre, Santiago de Chile.
- “Trascendencia del hombre, trascendencia de Dios. Una lectura posible de Heidegger”. Este escrito es la versión final de un texto que ha pasado por distintos estadios de elaboración. En primer lugar se

puede leer en las *Actas* del Congreso Mundial de la COMIUCAP (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie), Manila, 11-13 Septiembre 2008, publicadas en *Budhi. A Journal of ideas and culture*, Vol. XIII, números 1, 2 y 3, Ateneo de Manila University, Philipphins, 2009; en segundo lugar, fue leído, como conferencia, en versiones abreviadas en las Universidades de Münster y Dresde (Alemania). En cada caso se inscribieron diferencias en algunos puntos centrales.

“Lógica y vida de fe; reflexiones con P. J. Labarrière”. Este texto es la versión ampliada, en muchos puntos, de una conferencia leída en el Segundo Congreso Regional latinoamericano de la COMIUCAP, realizado en la Pontificia Universidad Católica de Chile, 18-20 de Octubre, 2006.

Impreso por TREINTADIEZ S.A en Marzo 2013
Pringles 521 | (C11183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 4496





Néstor A. Corona, nacido en Buenos Aires en 1942, es Doctor en Filosofía y ha ejercido la docencia universitaria en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina. En esa Facultad se ha desempeñado como Decano desde el año 2005 hasta el 2012. Ha sido profesor invitado para dictar seminarios y conferencias en distintas casas de estudio del país y en las universidades alemanas de Siegen, Dresde y Münster y en la Universidad de Pisa en Italia. Es autor de artículos en distintas publicaciones del país y del extranjero, y de los libros *Pulsión y Símbolo. Freud y Ricoeur* (Buenos Aires, Almagesto); con el Prof. Bernhard Irrgang (Dresde) *Technik als Geschick? Geschichtsphilosophie der Technik bei Martin Heidegger. Eine Handlungstheoretische Entgegnung* (Dettelbach, J.H.Röll); *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios* (Buenos Aires, Biblos). Ha participado además, en libros colectivos, como editor y autor de distintos capítulos.

Decir "pensar después de la metafísica" significa advertirse uno mismo como el momento lúcido del movimiento incesante del originario e integral acontecimiento "cosa"-afección/pensamiento-lenguaje en su progresar siempre "más allá" de sus propias figuras históricas, y ello desde sus momentos más básicos hasta sus siempre provisorias, altas, o mejor profundas fronteras, rompiendo así constantemente toda cristalización y todo eventual sistema integral de objetos pretendidamente último e incommovible. Así, por ejemplo, en este escrito, desde lo básico primordial ofrecido por el psicoanálisis y su hermenéutica y por la hermenéutica de textos literarios, hasta el acceso, desde allí, a la siempre novedosa existencia entendida en sí misma -otro nombre, con acentuación de lo humano, del acontecimiento originario-, afectada y así atraída radicalmente, en diversas formas, imaginativa y conceptualmente, en permanente circularidad o mutuo requerirse, por un delicado Polo finalmente inaferrable en su serena ambigüedad, y por ello él mismo, a su modo, en misterioso movimiento en su acontecer con el afecto/pensamiento y lenguaje humanos.



prometeo
libros

www.prometeoeditorial.com

ISBN 978-987-574-575-9



9 789875 745759