

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo-agosto 2024 | ISSN: 2992-8621 | <http://apareser.buap.mx>



BUAP®

Facultad de
Filosofía y Letras

ApareSER. Revista de Filosofía



BUAP

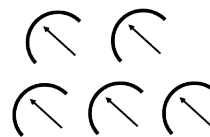




BUAP

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto de 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

José Manuel Alonso Orozco
Secretario General

Luis Antonio Lucio Venegas
Dirección General de Publicaciones

Facultad de Filosofía y Letras

Josefina Manjarrez Rosas
Directora

Rosendo Edgar Gómez Bonilla
Secretario Académico

Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Cecilia C. Cuán Rojas
Secretaria Administrativa

Comité de Redacción

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

Dulce María Avendaño
Gestora editorial

Comité Editorial

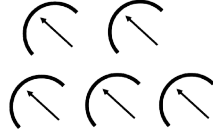
Ricardo Gibu Shimabukuro
Maricarmen García Aguilar
Arturo Romero Contreras
Claudia Tame Domínguez
Román Alejandro Chávez

ApareSER. Revista de Filosofía, Año 1, número 2, marzo a agosto de 2024, es una difusión semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con domicilio en 4 sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 ext. 3540, <http://apareser.buap.mx>. Editor responsable: Jean Orejarena Torres, apareser.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2023-052411461600-203, ISSN: 2992-8621, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Dra. Josefina Manjarrez Rosas, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, revistas.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, febrero de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la difusión.

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Nacional

Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Pilar Gilardi
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Dra. Patricia Castillo
Universidad de Guanajuato

Dr. Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana

Dr. Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Dr. Alfonso Villa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

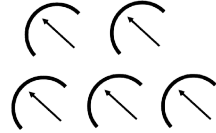
Dra. Jeannet Ugalde
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Elizabeth Mares
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Alberto Ross
Universidad Panamericana (Ciudad de México)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Internacional

Prof. Dra. Inga Römer
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dra. Françoise Dastur
Université Nice Sophia Antipolis (Francia)

Prof. Dr. Klaus Held
Bergische Universität Wuppertal † (Alemania)

Prof. Dr. Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alonso Tordesillas
Université Aix-en-Provence (Francia)

Prof. Dr. Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes (Chile)

Prof. Dr. Fausto Fraisopi
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dr. Roberto Walton
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

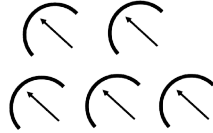
Prof. Dra. Graciela Ralón
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Prof. Dr. Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid (España)

Prof. Dr. Irene Borges Duarte
Universidad de Évora (Portugal)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto de 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



ÍNDICE

8

NOTA EDITORIAL

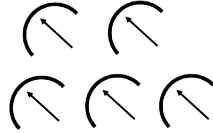
- 8 Ángel Xolocotzi Yáñez, Jean Orejarena, Viridiana Pérez

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

- 13 Historia en Ricoeur y Merleau-Ponty: acontecimiento e institución
Graciela Ralón
- 28 La obra de arte como objeto híbrido. Realidad, lenguaje e imagen en *Der Ursprung des Kuntswerkes* de M. Heidegger
Adrián Bertorello
- 45 Vivir o contar: la trascendencia del yo y lo imaginario en la filosofía fenomenológica de Jean Paul Sartre
Ignacio Quepons Ramírez
- 62 El lugar de la memoria en *Verdad y Método* de Gadamer
Mauricio Mancilla Muñoz
- 79 El hundimiento del mundo. El impacto de la angustia en los respectos (Hinsichten) que permiten preguntar por ella y en la espacialidad familiar de la existencia
Hardy Neumann
- 98 Silencio, lenguaje (y verdad). El primer estadio de la *Erschütterung der Logik* de Martin Heidegger en 1933/1934
José Francisco Ramírez Olvera

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto de 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



RESEÑAS

- 119 Reseña del libro *La posibilidad de verdad en el juicio político. Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad*
Jean Orejarena Torres

- 127 *Perseitas* Rodolfo Macías Moreno



NOTA EDITORIAL

Estimadas lectoras, estimados lectores:

El segundo número de *ApareSER. Revista de Filosofía* continua la corta tradición iniciada hace algunos meses con el objetivo de fomentar la publicación de investigaciones filosóficas de alto impacto. El volumen que se presenta a continuación es una clara muestra de la relevancia y la actualidad que revisitan algunas preguntas filosóficas, cuyo desarrollo encuentra asidero tanto en pensadores contemporáneos como en la propia tradición.

El contenido general del presente número se enfoca en aspectos relativos a la filosofía contemporánea, centrándose especialmente en problemáticas abordadas desde la fenomenología y la hermenéutica. El tipo de preguntas planteadas y desarrolladas en los artículos que aquí se publican deja ver los alcances que pueden tener los modos de acceso fenomenológicos y hermenéuticos actualmente. Esto pone de manifiesto, al mismo tiempo, las posibilidades que se manifiestan en la filosofía contemporánea.

Los diversos caminos reflexivos abiertos en la contemporaneidad siguen haciendo referencia a autores que han marcado pautas y modos de ver con los que las apropiaciones respectivas han procedido. El segundo número de *ApareSER* ostenta el privilegio de contar con importantes contribuciones planteadas de la mano de Husserl, Heidegger, Sartre, Ricoeur, Merleau-Ponty y Gadamer. Con ello se proporciona un abanico de propuestas contemporáneas de amplio espectro que esperan dar impulsos a la reflexión filosófica actual.

El número es abierto mediante la contribución de Graciela Ralón sobre el papel de la historia en Ricoeur y Merleau-Ponty. Su artículo se intitula “La historia en Ricoeur y Merleau-Ponty: acontecimiento e institución”. La autora trata, con ello, de repensar la lógica de la historia y los pilares que la constituyen, especialmente el papel de los acontecimientos y

el entramado u ordenamiento en que aparecen. El artículo lleva a cabo una aproximación entre la postura de Merleau-Ponty y la de Ricoeur. Más allá de del despliegue temático acerca de la historia, la autora deja ver los puntos de concordancia fenomenológicos entre ambos pensadores.

En “La obra de arte como objeto híbrido. Realidad, lenguaje e imagen en *Der Ursprung des Kunstwerkes* de M. Heidegger”, Adrián Bertorello lleva a cabo una novedosa aproximación a uno de los textos clásicos de Martin Heidegger: “El origen de la obra de arte”, cuya tercera versión redactada entre 1935-36 es contrastada con versiones previas, especialmente aquella que F.-W. von Herrmann data en 1931-32. La relevancia de lo desarrollado por Bertorello no se limita a este mencionado contraste, sino a la vía multilingüística en la que despliega la problemática. Más allá de la radicalidad heideggeriana en torno a la obra de arte, cuyo núcleo radica en plasmar un modo de acontecer de la verdad, Bertorello divisa diferentes niveles en los que puede ser abordado el texto: realidad, lenguaje e imagen. Con esta perspectiva, se enriquece la discusión en torno a las reflexiones heideggerianas y su intento de desestetización del arte.

El artículo de Ignacio Quepons “Vivir o contar: la trascendencia del yo y lo imaginario en la filosofía fenomenológica de Jean Paul Sartre” propone una revisión de conocidas tesis de Jean Paul Sartre en su diálogo con la fenomenología, especialmente de corte husserliano. Concretamente se trata de retomar el papel de la trascendencia del yo y su relación con la conciencia. A pesar de ser conocidos aquellos textos que Sartre redactó antes de 1943 cuando publica *El ser y la nada*, Quepons retorna a ellos para destacar, a lo largo de su artículo, las claves del proyecto de Sartre, a saber, “la primacía de la dimensión afectiva y práctica de la conciencia como acceso originario al mundo frente a las formas teórico-reflexivas”. Al final se dejan ver posibilidades abiertas en estos análisis fenomenológicos, y una de ellas, como muestra el autor, es la posibilidad de aprehender la identidad personal a partir del yo en tanto correlato tácito de una conciencia imaginante que se expresa en el contar y escribir.

Las investigaciones filosóficas de Mauricio Mancilla en “El lugar de la memoria en *Verdad y método* de Gadamer” se centran en la obra del pensador de Marburgo, Hans-Georg Gadamer, quien ha abierto caminos en la filosofía hermenéutica contemporánea de manera privilegiada. Esos caminos han sido transitados en gran parte con base en las reflexiones llevadas a cabo en *Verdad y Método*. No es la excepción en este caso, ya que Mancilla se propone retomar el concepto de *memoria*, que pareciera haber quedado relegado en la filosofía hermenéutica postgadameriana. El artículo despliega la importancia y posibilidades de tal concepto como elemento determinante para acceder a la experiencia hermenéutica en el pensar de Gadamer.

Hardy Newmann nos ofrece en su artículo “El hundimiento del mundo. El impacto de la angustia en los respectos (*Hinsichten*) que permiten preguntar por ella y en la espacialidad familiar de la existencia” una visión renovada de cuestiones abordadas de forma clásica en torno a la filosofía heideggeriana y en general al existencialismo. Se trata del fenómeno de la angustia (*Angst*), que, pese a ser un asunto ampliamente discutido, todavía hay aspectos detallados que pueden ser desplegados en una investigación filosófica bien documentada. Ese es el objetivo de Newmann al abordar la angustia heideggeriana a la luz de otras fuentes y de una cuidadosa relación con elementos contemplados en la propia tradición filosófica, como es el caso de los templos anímicos, tal como son leídos en los textos aristotélicos por parte de Heidegger.

El artículo de José Francisco Ramírez, intitulado “Silencio, lenguaje (y verdad). El primer estadio de la *Erschütterung der Logik* de Martin Heidegger en 1933/34”, es una clara muestra de la investigación filosófica contemporánea cuya actualización se realiza con base en las publicaciones más recientes en torno a la obra de algún autor. Este es el caso de Martin Heidegger y las lecciones que imparte en 1934 sobre la cuestión de la esencia del lenguaje. La mencionada lección cuenta incluso con dos volúmenes en la *Gesamtausgabe* de Heidegger debido a que el primer volumen (GA 38), publicado en 1998, solo se hizo con base en apuntes y protocolos de alumnos; mientras que el volumen publicado en 2020 (GA 38 A) contiene ya el manuscrito de Heidegger. De esa forma, en el artículo se discute la famosa “conmoción [*Erchütterung*] de la lógica” a la que Heidegger alude y se contextualiza con base en el proyecto radical heideggeriano y las lecciones de esos años.

Este segundo número de *ApareSER* se cierra con dos reseñas: la de Jean Orejarena Torres del libro *La posibilidad de verdad en el juicio político. Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad* y la de Rodolfo Macías Moreno del artículo “Aparecer, sentido y objetividad. A propósito del debate reciente sobre realismo, fenomenología y hermenéutica”.

Quisiéramos agradecer a los autores y a la autora que participan en este número por la confianza que han mostrado al enviar sus artículos a nuestra revista de reciente creación. Asimismo, expresamos nuestro más sincero agradecimiento a las personas que han fungido como dictaminadores y dictaminadoras en los textos aquí aprobados. Nuevamente agradecemos de forma muy especial a Dulce Avendaño por el cuidadoso trabajo de gestión editorial. Finalmente, confiamos en que los impulsos filosóficos que se expresan por este medio contribuyan de forma decisiva a continuar abriendo caminos en el pensar filosófico contemporáneo.

Cordialmente,

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS




HISTORIA EN RICOEUR Y MERLEAU-PONTY: ACONTECIMIENTO E INSTITUCIÓN

HISTORY IN RICOEUR AND MERLEAU-PONTY: EVENT AND INSTITUTION

Graciela Ralón

Universidad Nacional de San Martín, Escuela de Humanidades, Buenos Aires, Argentina.

 <https://orcid.org/0000-0003-3501-5950>, e-mail: gralon@unsam.edu.ar

Recepción: 6 de octubre de 2023 – Aceptación: 10 de enero de 2024

Resumen

El presente trabajo apunta a esclarecer el modo en que Merleau-Ponty y Ricoeur comprenden la historia desde una perspectiva dialéctica donde la contingencia no se presenta como un error sino como un elemento constitutivo de ella. El punto de partida tratará de elucidar los dos pilares sobre los que se apoya la lógica de la historia: los acontecimientos ya sean de orden político, social o histórico poseen una significación humana que permite reunir esos diferentes aspectos en “una única historia”; y, por otra parte, la idea de que los momentos de esta lógica se suceden de manera ordenada y apuntan hacia a una meta nunca alcanzada. Por eso, aunque los acontecimientos formen un solo texto no están rigurosamente ligados, hay “un juego en el sistema” y la dialéctica de la historia puede desviarse y ser una aventura imprevisible. Del mismo modo, para Ricoeur al relato histórico le es inherente una lógica pero esa lógica es imprevisible e imperfecta, taxativamente afirma que se trata de una “mediación imperfecta”.

Palabras clave: Historia, dialéctica, contingencia, acontecimiento, institución.

Abstract

The present work aims to elucidate how Merleau-Ponty and Ricoeur understand history from a dialectical perspective where contingency is not seen as an error but as a constitutive element of it. The starting point will seek to clarify the two pillars upon which the logic of history is based: events, whether political, social, or historical, possess a human significance that allows for the integration of these different aspects into “a single history”; and, on the other hand, the idea that the moments of this logic unfold in an orderly manner and point towards a never-attained goal. Therefore, although events form a single text, they are not strictly connected, there is “play within the system”, and the dialectic of history can deviate and become an unpredictable adventure. Similarly, for Ricoeur, historical narrative has an inherent logic, but that logic is unpredictable and imperfect; he explicitly states that it is an “imperfect mediation”.

Keywords: History, Dialectic, Contingency, Event, Institution.

1. Introducción

Antes de comenzar con el tema de este estudio, que intenta retomar algunos núcleos centrales del pensamiento de Ricoeur respecto de la interpretación de la historia y del acontecimiento, para cotejarlos con la fenomenología merleau-pontiana, quisiera señalar, brevemente, algunos temas comunes a ambos fenomenólogos. Así, por ejemplo, la reinterpretación del cogito cartesiano, la preocupación por los avatares de la reducción fenomenológica, el diálogo con los principales núcleos del pensamiento francés provenientes del estructuralismo, del psicoanálisis o de la literatura, son claros testimonios de una misma preocupación. Por otro lado, en lo que concierne a la historia, me gustaría recordar que en un trabajo sobre Ricoeur, el antropólogo García Canclini, sostiene que:

la concepción de la temporalidad, su relación con una delimitación crítica a la vez de la conciencia y de la objetividad científica, el énfasis sobre la ambigüedad de lo real y el rechazo de los absolutos, la forma de radicalizar la reflexión y encarnarla en la existencia, el equilibrio para situar la libertad en una realidad que la trasciende sin reducir su penetración crítica y su capacidad creadora nos hacen pensar en Merleau-Ponty. (60)

Cabe señalar desde un comienzo que mi interés por estudiar algunas cuestiones comunes al pensamiento de ambos autores proviene de una afirmación que Ricoeur realiza en su autobiografía; en la cual reconoce que en el momento de escribir *Lo voluntario y lo involuntario* aspiraba a realizar una tarea semejante a la que Merleau-Ponty llevó a cabo en la *Fenomenología de la percepción* (Ricoeur, *Autobiografía* 23-25). Por otra parte, siempre señalaré que ambos fenomenólogos encarnan, según mi opinión, una de las posibles “herejías” del método husserliano sin abandonar a Husserl.

A modo de ilustración, de una tendencia en común, me referiré a dos paradojas, señaladas por Ricoeur referentes al lenguaje y a la historia, que motivan y justifican esta búsqueda en común. Así, respecto del lenguaje Ricoeur afirma que

por un lado, el lenguaje no es primero ni autónomo, sino que aparece como una expresión secundaria de una aprehensión de la realidad articulada más abajo. Por el otro lado, es solo por el lenguaje donde su dependencia respecto de lo que lo precede se dice. (*Corrientes* 328)

Respecto de la historia, la paradoja reside en el hecho de que, por una parte, la historia se vuelve incomprensible si no es una única historia unificada por un sentido pero, por otra parte, pierde su historicidad si no es una aventura imprevisible.

Me parece importante señalar de qué manera ambos autores comprenden la figura de la paradoja. En un trabajo titulado “Autonomía y vulnerabilidad” Ricoeur diferencia la paradoja de la antinomia; se pregunta explícitamente qué es una paradoja y por qué la condición humana conlleva una condición paradójica. Tanto en la antinomia como en la paradoja se tratan dos tesis enfrentadas, no obstante mientras que en el caso de la antinomia las tesis pertenecen a discursos diferentes, por ejemplo, libertad y determinismo, en el caso de la paradoja pertenecen en cambio al mismo universo, más precisamente, se oponen en el mismo universo de pensamiento, “es el mismo ser humano el que es uno y lo otro” (Ricoeur, *Justo* 270). La figura de la paradoja central al pensamiento de Ricoeur lo es también para el autor de *La fenomenología de la percepción*, quien sostiene que el carácter crítico de la filosofía no reside en encontrar una solución que haga menos sensible las paradojas de la existencia humana, por el contrario es la intención ahondar en ellas. Toda explicación de índole cognoscitiva reside en yuxtaponer lo que está implicado, pero cuando se trata del cuerpo, de la palabra o de la historia no se puede más que “dar a ver la paradoja de la expresión” (Merleau-Ponty, *Sens* 60).

En lo que respecta a la historia el núcleo de la paradoja consiste en sostener “una lógica en la contingencia”, que afirma tanto la racionalidad como el carácter imprevisible, imperfecto y abierto de esta lógica; según Ricoeur la historia es equívoca, “es el reino de lo inexacto” (*Histoire* 71). Por su parte, Merleau-Ponty afirma que “la historia lleva consigo significaciones esbozadas “como un interlocutor distraído deja que el debate se desvíe” (*Aventures* 30). Así, ambos pensadores sin renunciar a la interpretación de los acontecimientos se sumergen en una búsqueda apasionada, en una coyuntura incierta que exigía compromiso. Los textos de *Historia y verdad* como los de *Humanismo y terror* y otros ensayos de *Sentido y sin-sentido* lo dejan vislumbrar, a tal punto que es válido afirmar que: “las ideas, los valores no faltan [...] a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su fuente espontánea” (Merleau-Ponty, *Signes* 104).

En el tomo III de *Tiempo y narración*, Ricoeur retoma, sin abandonar sus primeras tesis, sostenidas en *Historia y verdad*, sus reflexiones sobre la historia. Con toda elocuencia afirma: “Es en la dimensión del obrar (y del padecer, que es su corolario) donde el pensamiento de la historia entrecruza sus perspectivas, bajo el horizonte de la idea de la mediación imperfecta” (*Temps* 301).

Encuentro en este texto al menos dos nociones que desde la perspectiva fenomenológica de la historia, con la que abordaré la cuestión, que me abren el camino para mi propósito, esto es, mostrar que al relato histórico le es inherente una lógica pero que esa lógica es imprevisible e imperfecta. En primer lugar, las nociones de “mediación imperfecta” de Ricoeur y de “dialéctica sin síntesis” de Merleau-Ponty hacen visible que en la historia

se entrecruzan ambas cuestiones a través de “una mediación imperfecta” y; en segundo lugar, en la dimensión del obrar y del padecer, la noción fenomenológica de institución (*Stiftung*), interpretada a partir de la dupla instituido-instituyente, abraza la posibilidad de integrar los acontecimientos en una lógica de la historia, que no es creación absoluta ni totalizante y que tampoco se deshilacha en los acontecimientos singulares.

En síntesis, en la presente exposición apuntaré a esclarecer el modo en que Merleau-Ponty y Ricoeur comprenden la historia desde una perspectiva dialéctica donde la contingencia no se presenta como un error sino como un elemento constitutivo de ella. El punto de partida tratará de elucidar los dos pilares sobre los que se apoya la lógica de la historia: los acontecimientos ya sean de orden político, social o histórico poseen una significación humana que permite reunir esos diferentes aspectos en “una única historia”; y, por otra parte, la idea de que los momentos de esta lógica se suceden de manera ordenada y apuntan hacia a una meta nunca alcanzada, es como veremos, una tarea. Por eso, aunque los acontecimientos formen un solo texto, no están rigurosamente ligados, hay “un juego en el sistema” y la dialéctica de la historia puede desviarse y ser una aventura imprevisible.

2. La concepción dialéctica de la historia

Es claro que, como afirma Ricoeur, es “un presentimiento filosófico” lo que le permite a Husserl comprender la historia como un advenimiento de sentido y como desarrollo hacia un polo ideal, sin embargo, la paradoja de la historia reside en que “por una parte, ella deviene incomprendible si ella no es una *única* historia [...] pero, por otra parte, ella pierde su historicidad si no es una aventura *imprevisible*”. (Ricoeur, *A l'école* 51). Esta manera de comprender la historia toma distancia de la lógica de los modelos deterministas para comprenderse a sí misma no como aquello que *constituye* la totalidad sino como aquello que se *sitúa* en la totalidad. La totalidad en la que se sitúa la dialéctica no es una totalidad cerrada sino abierta que incorpora las distintas interacciones dadas en el mundo y que se despliega sobre una contingencia originaria imposible de ser exorcizada por el entendimiento formal. El misterio de la historia es el misterio de nuestra existencia en el mundo, donde la pregunta por el sentido de los hechos se anuda con la imprevisibilidad del devenir histórico. Si bien el campo histórico señala ciertas direcciones, no indica cuáles podrían ser las más correctas. Al mismo tiempo, esas direcciones hacen que la acción no se comprenda como un fiat absoluto o pura creación a partir de sí misma. La contingencia del campo histórico da señales pero dichas señales no son dictámenes semejantes a los de las formulaciones matemáticas. A partir de una dialéctica de la ambigüedad la historia puede entonces ser comprendida, sin que ello signifique la pretensión de una reconfiguración en

una translucidez absoluta, en cambio como una comprensión siempre inacabada donde las opacidades siempre tendrán lugar.

3. La concepción dialéctica de la historia en Merleau-Ponty

Es a partir de la contingencia radical del mundo y del carácter paradójico de la existencia que la racionalidad concierne no solo al mundo natural sino al mundo de la cultura que al igual que el primero “es discontinuo y sabe de sordas mutaciones” (Merleau-Ponty, *Sens* 8). La concepción dialéctica del mundo se aproxima a aquella que Platón nos ofrece de la dialéctica en *El Sofista*: “dividir los géneros y no tomar por otra una forma que es la misma ni, por la misma, una forma que es otra, está ahí, dice El extranjero, la obra de la ciencia dialéctica” (Platon, *Sophiste* 365). Esta vinculación no resulta extraña, ya que Merleau-Ponty reconoce que: “*El Parménides* de Platón, y también el *Teeteto* y el *Sofista* han sido estudiados como ejemplos de una dialéctica que no es ascendente ni descendente y que se mantiene, por así decir, sobre su lugar” (*Résumés* 86).

En el curso dedicado a la filosofía dialéctica, Merleau-Ponty se detiene en el análisis de tres definiciones que se dieron en la historia de la filosofía acerca de la dialéctica: pensamiento de contradictorios, pensamiento “subjetivo” y pensamiento circular. En primer lugar, un elemento fundamental de la dialéctica reside en la fórmula hegeliana de la negación de la negación. Se trata de una “contradicción operante”; la negación no se agota en suscitar frente a lo positivo un término que lo anule, sino que a la vez lo destruye y reconstruye.

En segundo lugar, la dialéctica conserva el carácter interrogativo de tal manera que el ser no permanece inerte en sí, sino que “lo hace aparecer delante de alguien como respuesta a una interrogación” (*Aventures* 80). En tercer lugar, la dialéctica se presenta como un pensamiento circular. Esta circularidad no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador. El preguntar sin término entraña una dialéctica sin síntesis que no es ajena a la idea de una superación que reúne pero excluye la posibilidad de fases en un orden jerárquico con un tercer término como nueva posición superpuesta a los momentos antitéticos.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty considera necesario distinguir entre una buena y una mala dialéctica. La mala dialéctica es un pensamiento alternativo que consiste en aplicar al movimiento de las cosas la lógica del entendimiento, de esta manera cree recomponer el ser a través de un pensamiento tético, esto es, por un conjunto de enunciados que conducen a encerrar al hombre en dilemas que no tienen solución. Por el contrario, la buena dialéctica consiste en pensar un medio en el seno del cual el movimiento de las cosas y la iniciativa de los hombres se entrecruzan. La hiperdialéctica o buena dialéctica, dice

Merleau-Ponty: “[...] es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad” (*Le visible* 129). En otros términos, la hiperdialéctica es un pensamiento que se hace cargo de las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de las relaciones en que se encuentran las cosas, de las inagotables modalidades de la expresión y de la multiplicidad de dimensiones que exhibe el ser en el que se insertan y sustentan. Se trata, pues, de un pensamiento capaz de acoger la contingencia de los acontecimientos no como un defecto o una debilidad en el curso de la historia, sino, por el contrario, como la condición del sentido de la historia.

Así, es necesario comprender que

hay una racionalidad en la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de la que nosotros tenemos precisamente necesidad para comprender en la historia la unión de la contingencia y el sentido. (Merleau-Ponty, *Éloge* 64)

Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty intenta encontrar un camino entre la historia comprendida como una suma de acontecimientos independientes y la historia providencial que se despliega como la manifestación de un interior en un desarrollo comprensible de suyo según el cual “el espíritu guía al mundo y la razón histórica trabaja a ‘espaldas de los individuos’” (*La prose* 97).

Desde esta perspectiva, la interpretación del proyecto de Saussure respecto de la lengua, semejante a la que hace Ricoeur, puede ser válida para aplicarse a la interpretación de la historia:

Así como el motor de la lengua es la voluntad de comunicar [...] del mismo modo lo que mueve todo el desarrollo histórico es la situación común de los hombres, su voluntad de coexistir y de reconocerse. (Merleau-Ponty, *Sorbonne-Résumé* 86)

Finalmente, es importante tener presente que tanto la vida personal como la historia “avanzan oblicuamente”, porque lo que se busca deliberadamente no se consigue. Esto significa que el sentido de lo que hacemos no se encuentra garantizado de una vez para siempre, sino que es ambiguo, permanece atado a la contingencia y puede quebrarse en cualquier momento. El sentido se destaca sobre un trasfondo que carece de sentido y, por lo tanto, es tarea de la historia captar conjuntamente la relación del sentido y el sin-sentido, o de la razón y el azar.

La historia, afirma Merleau-Ponty que

no sería un discurso seguido del que puede esperarse con seguridad el final y donde cada frase tiene su lugar necesario, sino que, como las palabras de un hombre ebrio, indicaría una idea que pronto se borraría para reaparecer y desaparecer de nuevo, sin llegar necesariamente a la plena expresión de sí misma. (*Sens* 213-214)

4. La dialéctica en Ricoeur

En un artículo de *Historia y verdad*, titulado “Objetividad y subjetividad en la historia”, Ricoeur destaca dos lecturas filosóficas de la historia” que, según mi opinión, ponen de manifiesto la forma en que el fenomenólogo francés interpreta la dialéctica pensada como lógica de la historia. En un caso, es fácil advertir que se refiere a la lectura husserliana de la historia de la filosofía, lectura que en cierto sentido acerca a ambos filósofos. El siguiente texto resulta sumamente significativo. El filósofo, refiriéndose a Husserl, intenta justificar a través de la historia “el sentido de la historia de “la” conciencia” y, esto presupone que es posible “una coincidencia entre el sentido de mi conciencia y el sentido de la historia” (Ricoeur, *Histoire et vérité* 37). Según Ricoeur, esta suposición es doble: por parte de la razón y por parte de la historia. Del lado de la razón, el filósofo supone que la razón desarrolla una historia porque pertenece “al orden de la idea reguladora, de una tarea que solo se realiza en la historia”, y, del lado de la historia, el filósofo supone que la historia recibe su cualificación propiamente humana gracias por una cierta emergencia y promoción de unos valores que pueden ser retomados y comprendidos por el filósofo como un desarrollo de la conciencia” (Ricoeur, *Histoire* 35). Más precisamente se trata de un doble crédito que el filósofo hace a la historicidad de la razón y a la significación de la historia.

La otra posibilidad de lectura filosófica de la historia no busca el sistema sino la singularidad; es decir, que en lugar de desarrollarse como un movimiento hacia una meta, la historia se concentra en obras. El filósofo historiador accede a la cuestión planteada por otro filósofo como algo que solo él pudo haber encontrado y planteado. En este caso, el historiador de la filosofía realiza una opción por la obra como singular e irreductible a las generalidades. Desde esta perspectiva, la historia se comprende como una “serie de emergencias discontinuas, cada una de las cuales exige un encuentro nuevo en cada ocasión” (Ricoeur, *Histoire* 41). De estas dos lecturas, Ricoeur concluye que la noción de sentido no se agota en la de desarrollo que hace de la historia una continuidad pero tampoco la historia se disuelve en una multiplicidad de hechos inconexos: “los nudos de la historia que son los acontecimientos no son de ningún modo focos de irracionalidad, sino centros organizadores, y, en este sentido, centros de significado” (Ricoeur, *Histoire* 42). Desde mi perspectiva, la noción de institución permite discernir, como veremos más adelante, la manera en que deben ser comprendidos “los nudos de la historia” y cómo se instituyen en

la trama de la historia los emblemas de sentido o centros organizadores poniendo de manifiesto una duración que no se inmoviliza en sí misma sino que se continúa en la medida que es retomada y que perdura en la medida en que se pluraliza.

Finalmente, es interesante considerar las conclusiones que se extraen respecto de estas dos lecturas filosóficas en relación con la historia. En primer lugar, la doble lectura de la historia de la filosofía pone de manifiesto un doble aspecto presente en la historia, ella “puede comprenderse como advenimiento de un sentido y emergencia de unas singularidades” (Ricoeur, *Histoire* 77). Lo cual retoma la paradoja del inicio, hay una única historia pero la historia es la historia de los hombres en plural. Hay en la pre-comprensión del trabajo histórico cierto pluralismo, si hay un acontecimiento, también hay *acontecimientos*. En un sentido semejante Merleau-Ponty afirma: “hay sentidos, dimensiones, figuras más allá de lo que cada conciencia habría podido producir, y son sin embargo hombres los que hablan, piensan, ven” (*Signes* 45).

Al explorar en “dos modelos de inteligibilidad”, el de la unidad de la historia y el de la multiplicidad de acontecimientos, la historia de la filosofía revela la dualidad que está latente en la historia. Esta primera conclusión lleva a una segunda formulada también de manera paradójica: es siempre en la frontera de la historia, “del final de la historia, donde se comprenden los rasgos generales de la historicidad”, donde el sistema y la singularidad muestran “cierta supresión de la historia” (Ricoeur, *Histoire* 79). El límite de la comprensión histórica es la supresión de la historia en el sistema; un ejemplo es cuando Hegel pasa de las figuras de la *Fenomenología del espíritu* a la *Lógica* donde solo hay categorías. Sin embargo, cuando se practica la historia según el segundo método se pasa a una especie de “esquizofrenia”, ya que las singularidades flotan por encima de la historia.

En otros términos, la historia no puede acceder ni a un discurso absoluto ni a una singularidad absoluta, por eso es esencialmente equívoca e imperfecta en el sentido de que es “virtualmente acontecimental y virtualmente estructural” (Ricoeur, *Histoire* 79). Ya sea del lado de la unidad de sentido o ya sea del lado de las obras singulares lo equívoco de la historia es su “imperfeción”.

Estas primeras intuiciones contenidas en los trabajos sobre la historia sientan los presupuestos para la elaboración de una “hermenéutica de la conciencia histórica” que comienza por ratificar el abandono de Hegel, lo cual significa que ante la imposibilidad de “una mediación total”, solo queda la posibilidad “una mediación abierta, inacabada, imperfecta, una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y la vivencia del presente, sin *Aufhebung* en una totalidad en la que coincidirían la razón de la historia y su efectividad” (Ricoeur, *Temps* 300).

En síntesis, en ambos fenomenólogos la dialéctica implica totalizaciones precarias que nunca se completan y que pueden reorganizarse en cada presente. La “mediación imperfecta” va a depender de una hermenéutica de la conciencia histórica, esto es, “de una interpretación de la relación que el relato histórico y el de ficción, considerados conjuntamente, mantienen con la *pertenencia* de cada uno de nosotros con la historia efectiva, como agente y paciente” (Ricoeur, *Temps* 151).

5. La interpretación del acontecimiento

En la obra titulada *El renacimiento del acontecimiento*, François Dosse pone a prueba, en el conjunto de las ciencias humanas, a la noción de acontecimiento con la finalidad de medir su fecundidad potencial y su valor heurístico. A partir de la acepción dada por Michel Certeau “el acontecimiento es lo que deviene”, éste es interpretado por “un desplazamiento del carácter acontecencial de los fenómenos hacia sus huellas y sus herederos” (Dosse, *Renaissance* 11). El objeto de la investigación de Dosse es buscar las claves de comprensión de la era actual que, según su opinión, está atravesada por una relación con la historicidad que atañe a su carácter acontecencial, el cual no reside en un retorno hacia lo factual sino en el nacimiento de una nueva mirada sobre el acontecimiento que implica un renacimiento.

Ahora bien, la noción husserliana de institución (*Stiftung*) permite, bajo cierto aspecto, considerar de manera fecunda la cuestión del acontecimiento histórico y, a la vez, hace posible una cierta relación con la concepción del acontecimiento en la escena de la historiografía contemporánea. A partir de esta perspectiva, nuestro propósito será dilucidar en qué sentido “ciertos acontecimientos” instituyen en la trama de la experiencia, ya sea personal o pública, un sentido que no permanece como residuo, sino que, por el contrario, se presenta “como llamado a continuar” o “como verdad a hacer”. Institución de sentido e historicidad son, según mi criterio, los pilares sobre los que descansa una fenomenología de carácter acontecencial que posibilita un diálogo con las interpretaciones actuales provenientes de la historiografía.

En este punto, nuestro propósito es pensar el acontecimiento desde su historicidad y en conjunción con la fecundidad de la tradición.

En el curso “La institución en la historia personal y pública”, Merleau-Ponty afirma:

Se entiende pues por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, por relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia, -o aún los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamado a continuar, exigencia de un advenir. (*Résumés* 61)

La explicitación de la noción de institución pone de manifiesto dos aspectos que deben ser considerados conjuntamente, por un lado, el acontecimiento como instituyente de sentido, esto es, como instituyente de una experiencia dotada de “dimensiones durables” y, el acontecimiento instituido que se deposita en una tradición que está presente en toda nueva institución. La formación de sentido que se pone en juego entre lo instituyente y lo instituido no admite que el acontecimiento sea comprendido como un acto puntual de carácter objetivo, por el contrario, con cada institución se pone en marcha un movimiento que se realiza con base en retomas, reactivaciones o transformaciones. Asimismo, no cualquier hecho puede ser considerado un acontecimiento; expresamente, Merleau-Ponty, afirma que “sería abusivo llamar institución a todo acontecimiento no-natural” (*L' institution* 44) como, por ejemplo, la introducción de la papa o del maíz. La revolución neolítica o la revolución industrial son instituciones en sentido pregnante, esto es, no solo como acontecimientos de grandes consecuencias sino acontecimientos matrices que abren un campo que tiene unidad, posibilitando su historicidad. En otras palabras, la dinámica de la institución implica el problema de la relación entre un orden general del acontecimiento, y los acontecimientos singulares que se inscriben en ese orden. En *La prosa del mundo* al referirse al problema de la semejanza entre obras de diferentes culturas, Merleau-Ponty descarta la posibilidad de situar las obras en un mundo físico o geográfico y tratarlas como acontecimientos separados. Su propuesta consiste en considerar el orden de la cultura o del sentido como “un orden original del advenimiento” que no se deriva del orden de los puros acontecimientos. Ahora bien, este orden del advenimiento que constituye el orden del sentido no invalida el orden empírico de los acontecimientos. Expresamente, al referirse a un orden del advenimiento Merleau-Ponty cita a Ricoeur.

Tengamos presente que en el texto “El fundamento de la moral”, Ricoeur se refiere a la noción de institución como el término neutro entre la mediación de las libertades o “la no persona entre las personas”, en el mismo sentido que lo utiliza Merleau-Ponty. Expresamente afirma:

[...] he introducido la palabra institución porque me parece responder a este doble criterio: por una parte, toda institución reenvía a una *Urstiftung*, a una primera instauración mítica...por otra parte, pertenece a la institución que instaure libertades. Existe a la vez como lo instituido y como lo que instituye. (Ricoeur, *Amor y justicia* 76)

Al igual que Merleau-Ponty, Ricoeur reconoce que así como en el lenguaje no comienza desde cero, lo mismo ocurre con la institución de la historia, “estoy siempre después de

su constitución” (Ricoeur, *Amor y justicia* 76). Sabiamente Ricoeur reconoce que el sueño del diálogo cara a cara sin un elemento neutro es el sueño de la inmediatez, sueño que la historia muestra imposible.

Realizada esta aclaración, me detendré en los rasgos que caracterizan al acontecimiento, que, como veremos al finalizar, son comunes a ambos autores. El rasgo decisivo que está en juego en el acontecimiento es la contingencia. El acontecimiento permite ver que no hay razón de ser última para “lo que llega”; si bien las orientaciones tomadas en la historia son motivadas, no hay un sentido que aparece como desarrollo de la historia. Tomemos dos ejemplos dados por Merleau-Ponty, para ilustrar en qué medida el acontecimiento está marcado por la contingencia. En la *Fenomenología de la percepción*, al referirse a la descripción que Stendhal realiza acerca de la batalla de Waterloo considera que lo esencial del acontecimiento histórico es que no puede ser considerado como un objeto. El historiador que pretende observar lo que sucede en la batalla la ve como un espectáculo y la ve desde todas partes, reúne una multitud de testimonios que le permiten saber incluso cómo termino. De esta manera cree captarla en su verdad, pero solo es una representación. “Fabricé quería ver la batalla de Waterloo como se ve un paisaje y solo encuentra episodios confusos, que no permiten captar la batalla y menos predecir su final porque el momento en que finaliza es contingente” (Merleau-Ponty, *Fenomenología* 416). Cabe destacar que la incertidumbre provocada por la aparición de lo nuevo debe ser comprendida como ausencia de certeza en términos de cálculo y de exactitud. La contingencia no debe ser interpretada como sinónimo de irracionalidad porque siempre se espera que alguna posibilidad se realice y las posibilidades se van delineando en el transcurso de los hechos. Esto significa que el acontecimiento no es previsible pero la historia deja entrever que algo sucederá.

En el ensayo “La guerra tuvo lugar”, al hilo de sus reflexiones sobre la guerra y el antisemitismo, Merleau-Ponty observa que la pasión va acompañada de un elemento de azar que, por ejemplo, en el caso del amor es reabsorbido por el encuentro con la persona que se va a amar. Este encuentro está de alguna manera prefigurado por el pasado y una vez que acontece activa una serie de posibilidades que sin él se hubieran adormecido. Una vez que el amor se realiza toma la figura de un destino, pero “el día del primer encuentro es absolutamente contingente” (Merleau-Ponty, *Sens* 253). A través de esta descripción Merleau-Ponty extrae una serie de conclusiones atinentes a la historia y, según mi parecer, afines a ambos pensadores. En primer lugar, el acontecimiento histórico no puede ser explicado totalmente, pues solo pueden indicarse las motivaciones que dibujan una historia posible. Por otro lado, los hombres se presentan unos a otros sobre un fondo de historicidad que no han escogido pero que, en cierto sentido, les asigna un rol que los excede y modifica el sentido de cada una de sus acciones. En otros términos, el movimiento de la

historia hace visible que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable. No existe una fuerza o un genio maligno que dirige la vida humana hacia el caos porque cada una de nuestras acciones, al tener en cuenta las otras, las recobra orientándolas hacia un sentido universal: “el mundo humano es un sistema abierto o inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden” (Merleau-Ponty, *Signes* 304).

6. La fecundidad del acontecimiento

Según Merleau-Ponty, Husserl ha empleado la palabra *Stiftung* para designar en primer lugar la fecundidad indefinida de cada momento del tiempo, que, porque es singular y pasa, no podrá dejar nunca de haber sido o de ser universalmente, y, en segundo lugar, la fecundidad (derivada de la primera) de las operaciones de la cultura que abren una tradición y que continúan siendo válidas después de su aparición histórica y a la vez exigen más allá de ellas las mismas y otras operaciones. Así, la institución de un sentimiento o una obra artística implica el establecimiento de un sentido que no es poseído por la inteligencia, pero tampoco se reduce a una suma de azares. Tanto en “la fecundidad de la pena”, en el caso de Proust, como en la fecundidad del trabajo del pintor, hay germinación de una vida y de una obra alrededor de datos contingentes.

En la historia un acontecimiento singular no significa nada en sí mismo, por eso la institución de la historia es trazada solamente a través de una afinidad electiva y de una pluralidad de acontecimientos. Solo con posterioridad reconocemos los acontecimientos como acontecimientos de una historia con sentido. El sentido de la historia que adviene no puede ser concebido ni de acuerdo a una lógica causal lineal ni como un proceso teleológico que apunta a algún “fin de la historia”. Los acontecimientos no están, como ya expresamos, sometidos a una *Aufhebung*, sino a una dialéctica sin síntesis que es una “aventura” y permite al futuro devenir como adversidad, como algo que nosotros no hacemos y con lo cual no podemos coincidir porque está siempre a distancia.

Lo asombroso de la mirada ricoeuriana sobre el retorno al acontecimiento reside en ver que la historiografía no tiene “el monopolio del acontecimiento” y esto no solo concierne a los historiadores sino a los hombres que hacen y padecen la historia. El acontecimiento tiene lugar en la constitución misma del tiempo histórico donde se conjugan “la memoria de lo que fue, la expectativa de lo que será y el surgimiento presente de lo que hacemos y padecemos como agentes y pacientes de la historia” (Ricoeur, *Le retour* 35). De esto modo, si el acontecimiento es inatacable en el plano de la historiografía es porque transcurre “en el plano de la historia efectiva que hacemos y padecemos”. En virtud de ello, el acontecimiento reúne las dos significaciones de la palabra historia: “serie de los aconte-

cimientos en vía de producirse, y relato de los acontecimientos por aquellos que no lo han vivido y los reconstruyen” (Ricoeur, *Le retour* 35).

En dirección a desentrañar la historicidad del acontecimiento merece la pena detenerse en las reflexiones que Ricoeur realiza acerca del acontecimiento; las cuales en ciertos aspectos confluyen con la posición fenomenológica de Merleau-Ponty. Sin duda, el acontecimiento aparece como novedoso, pero su aparición no es independiente de la tríada “acontecimiento, estructura y coyuntura”. Según Ricoeur, la interpretación del acontecimiento, que se aleja de la Escuela de los Anales, recupera las estructuras y coyunturas inestables dando lugar “a lo imprevisible, a lo contingente” (*Événement* 31). Desde su perspectiva, un acontecimiento es considerado como histórico cuando cumple con tres condiciones: 1) son hombres los que hacen llegar algo o son afectados por los acontecimientos que llegan u otros hacen llegar, 2) los acontecimientos deben ser lo suficientemente interesantes para que los testigos oculares los registren y 3) esta última condición pone en juego la “puesta en intriga” que produce un desfase entre el acontecimiento tal como sobreviene y el acontecimiento tal como es contado o relatado.

El acontecimiento sobreviene en un campo rodeado de horizontes, en términos merleau-pontianos, el de lo instituido y el de las múltiples posibilidades que el acontecimiento engendra o, en términos de Koselleck, entre “el espacio de experiencia” y “el horizonte de espera”. El presente histórico se sitúa en el punto de articulación del horizonte de espera y el espacio de experiencia, constituyendo la transición entre ambos polos sin alcanzar el carácter absoluto que se observa, según Ricoeur, en la fenomenología husserliana. En el plano histórico la iniciativa consiste en el incesante intercambio entre la tarea de acercarse al presente las esperas puramente utópicas y la tarea de resistir el estrechamiento del espacio de experiencia “liberando potencialidades no empleadas en el pasado” (Ricoeur, *Temps* 339) con la finalidad de evitar que la tensión entre los dos polos degenera en un cisma. Así como el futuro se piensa bajo el signo del horizonte de espera, y el pasado bajo el signo de la tradición, el presente se piensa bajo el signo de lo intempestivo (Ricoeur, *Temps* 151).

Desde esta perspectiva, puede señalarse también cierto parentesco entre las reflexiones de ambos filósofos, que acuerdan en considerar que el acontecimiento se encuentra afectado tanto por sus huellas como por la tradición: “entre la huella *dejada* y recorrida, y la tradición *transmitida* y recibida, se revela una afinidad profunda” (Ricoeur, *Temps* 331). Mientras que la huella hace referencia a la materialidad de la marca, esto es, “su inscripción en el tiempo del universo”, la tradición alude a otro tipo de exterioridad: la de nuestro “ser afectados” por un pasado que nosotros no hemos hecho. Igualmente Merleau-Ponty sostiene que la sedimentación es: “huella de lo olvidado y por lo mismo llamado a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos” (*L’institution* 99).

Ricoeur continúa en una línea similar al comprender el acontecimiento como la posibilidad de apertura de una tradición. “En estas series ordenadas de acontecimientos significativos es el excedente inicial de sentido el que motiva a la tradición y a la interpretación” (Ricoeur, *Le conflit des interprétations* 51). En el acontecimiento emerge una excedencia de sentido que no puede ser apresado por una única interpretación. Se da una suerte de hiato que abre un juego de tensiones y de conflictos a partir de la cual la tradición se abre como un campo de disputas.

Por su potencia de apertura el acontecimiento llama a una serie de retomas cuyo rol principal lo cumple la memoria: desde el punto de vista de la historiografía, el acontecimiento comprendido por los historiadores como “huella significativa” tiene su correlato con un “giro memorial” que analiza el rol de la memoria en relación con nuestra época y con los acontecimientos pasados (Terzi, *Événement* 2). Merleau-Ponty advierte esto al destacar que la institución consiste en la capacidad de dar al pasado una nueva vida que es la “forma noble de la memoria”. En segundo lugar, la relación del acontecimiento con la memoria pone en juego una cierta manera de comprender la temporalidad, la cual es presentada por Merleau-Ponty como “modelo de la institución”. La temporalidad del acontecimiento no es del orden de lo objetivo ni de lo subjetivo, sino que se trata de “una transtemporalidad originaria” que es la de “la institución en estado naciente”.

Referencias

- Dosse, François. *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre Sphinx et Phénix*, Presses Universitaires de France, 2010.
- García Canclini, Néstor. “El tiempo en Ricoeur.” *Cuadernos de Filosofía*, no. 13, Facultad de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1970.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin, 2003.
- . *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Ediciones Península. Planeta-Agostini, 1994.
- . *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1969.
- . *La prose du monde*. Gallimard, 1969.
- . *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, 1955.
- . *Sens et non-sens*. Nagel, 1948.
- . *Signes*. Gallimard, 1960.
- . *Merleau-Ponty à la Sorbonne-Résumé de cours 1949-1952*. 1988.
- . *Résumés de cours Collège de France (1952-1960)*. Gallimard, 1968.
- . *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, 1953.
- Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne-Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, 1988.

- Platón. *Le Sophiste. Œuvres Complètes*. Tomo VIII, Les Belles Lettres, 1969.
- Ricoeur Paul. *Amor y justicia*. Siglo XXI Editores, 2009.
- . *Autobiografía intelectual*. Traducción de Patricia W. Ediciones Nueva Visión, 1997.
- . *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*. Tecnos, 1982.
- . *A l'école de la phénoménologie*. Vrin, 1986.
- . "Le retour de l'événement." *Mélanges de l'École française de Rome*. Italie et Méditerranée, tomo 104, no. 1. 1992.
- . "Événement et sens." *L'espace et le temps*. Actes du XII Congrès de l'Association des Sociétés de Langue Française, Vrin, 1991.
- . *Histoire et vérité*. Seuil, 1955.
- . *Temps et récit. Le temps raconté*. Seuil, 1985.
- . *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de Ética aplicada*. Trotta, 2008.
- . *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Seuil, 1969.
- Terzi, Roberto. "Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution." *Philosophie*, no. 4, 2016.



LA OBRA DE ARTE COMO OBJETO HÍBRIDO. REALIDAD, LENGUAJE E IMAGEN EN *DER URSPRUNG DES KUNTSWERKES* DE M. HEIDEGGER


THE WORK OF ARTS AS A HYBRID OBJECT. REALITY, LANGUAGE AND IMAGE IN M. HEIDEGGER'S *DER URSPRUNG DES KUNSTWERKES*

Adrián Bertorello

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires;

Universidad Nacional de San Martín, Escuela de Humanidades, Buenos Aires;

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Argentina.

 <https://orcid.org/0000-0003-4436-0617>, e-mail: adrianbertorello@gmail.com

Recepción: 28 de agosto de 2023 – Aceptación: 14 de noviembre de 2023

Resumen

El presente trabajo tiene como finalidad elaborar una tesis sobre la ontología del arte de Martin Heidegger. El ser de la obra de arte puede ser interpretado como un texto multilingüe que pone en juego de manera conflictiva tres lógicas distintas: la realidad, la imagen y el lenguaje. Dicho de otra manera: la obra de arte se presenta como un objeto que hibrida en su propia estructura una posición frente a la realidad, frente a la imagen y frente al lenguaje. Esta tesis da cuenta de una mirada estructural sobre la obra de arte. Con ello se quiere decir que lo primordial del análisis se centra en la interpretación del vocabulario con el que Heidegger describe el modo de ser del arte.

Palabras clave: Obra de arte, Imagen, Realidad, Lenguaje, Enunciación.

Abstract

The purpose of this paper is to develop a thesis on Martin Heidegger's ontology of art. The being of the work of art can be interpreted as a multilingual text that brings into play three different logics in a conflicting way: reality, image and language. In other words, the work of art is presented as an object that hybridizes in its own structure a position in front of reality, in front of the image and in front of language. This thesis gives an account of a structural look at the work of art. By this is meant that the main focus of the analysis is on the interpretation of the vocabulary with which Heidegger describes the mode of being of art.

Keywords: Work of art, Image, Reality, Language, Enunciation.

1. Introducción

El presente trabajo tiene como finalidad elaborar una tesis sobre la ontología del arte de Martin Heidegger. El ser de la obra de arte puede ser interpretado como un texto multilingüe que pone en juego de manera conflictiva tres lógicas distintas: la realidad, la imagen y el lenguaje. Dicho de otra manera: la obra de arte se presenta como un objeto que hibrida en su propia estructura una posición frente a la realidad, frente a la imagen y frente al lenguaje. Esta tesis da cuenta de una mirada estructural sobre la obra de arte. Con ello quiero decir que lo primordial del análisis se centra en la interpretación del vocabulario con el que Heidegger describe el modo de ser del arte.

No pretendo hacer un desarrollo exhaustivo de esta afirmación, sino sólo me propongo plantear el sentido general de la tesis partir de la lectura de algunos pasajes de dos textos de Heidegger: el ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936) y la conferencia *Vom Ursprung des Kunstwerkes* (1931-1932). La razón de esta decisión se funda en que el tratamiento detallado de la hipótesis se llevará a cabo en el marco discursivo de un libro, formato que posibilita un desarrollo más extenso de la argumentación. La presente exposición es, por lo tanto, un adelanto esquemático de una investigación que está en curso.

El trabajo tiene cinco momentos. En el primero expongo las razones por las que se puede considerar la obra de arte como un objeto híbrido. En el segundo, trato el modo en que la obra de arte plantea el problema de la realidad. En el tercero, abordo el problema del lenguaje y en el cuarto el de la imagen. Por último, en un quinto momento haré una reflexión general sobre el camino recorrido en los cuatro puntos anteriores.

2. La obra de arte como objeto híbrido

Antes de abordar el texto de Heidegger es necesario detenerse brevemente en dos conceptos que aparecieron en la introducción: texto multilingüe y objeto híbrido. La primera noción procede de la semiótica de la cultura de Yuri Lotman. Para el pensador ruso existen dos situaciones semióticas fundamentales. Aquella donde un texto cultural determinado se conecta con un lector y produce un mensaje que puede ser anticipado por el intérprete a partir de la posesión de una regla determinada. A este tipo de situación Lotman la denomina texto monolingüe porque está codificado sólo por un único lenguaje. Tal es el caso de los textos escritos en lenguajes formales. Estos representan la versión más pura del monolingüismo semiótico. Sin embargo, dentro de esta categoría también puede incluirse textos del género académico (tesis doctorales, artículos científicos, monografías, informes, etc.) ya que la intención comunicativa primordial del discurso académico radica en producir un mensaje que esté liberado lo más posible de toda ambigüedad. Nunca se llega a

eliminar por completo los equívocos, pero pretende tener un control de la interpretación de los mensajes. En los textos monolingües hay una reversibilidad entre el texto de origen y la interpretación. En cierta medida los dos textos son equivalentes y, por lo tanto, hay un vínculo de traducción.

La segunda situación es aquella donde un texto cultural se conecta con un lector y produce mensajes que no pueden ser anticipados por ninguna regla de lectura. Se trata de textos que están, por lo menos, codificados dos veces. Cuando el lector hace pasar por el texto de origen las lecturas que se albergan en su memoria se produce la generación de nuevos mensajes que no pueden ser calculados por ningún algoritmo. La razón de ello se debe a que los dos textos no son totalmente equivalentes. Hay una relación de semejanza y cercanía que posibilita la traducción, pero al mismo tiempo hay diferencia y distancia que hace que la traducción no sea posible. A este tipo de textos Lotman los denomina multilingües porque por lo menos hablan dos lenguajes distintos. El ejemplo pregnante de esta situación semiótica son los textos artísticos. Pero la polifonía no se reduce sólo a los lenguajes del arte, cualquier texto formulado en una lengua natural puede transformarse en un texto multilingüe.

La idea de un texto que puede hablar diferentes idiomas que no son totalmente traducibles entre sí aparece también en el concepto de hibridación de Bruno Latour. Un objeto híbrido es aquel que reúne al mismo tiempo en su propia constitución el lenguaje de la naturaleza y el de la sociedad. Se trata de objetos que ponen en tela de juicio la clásica división moderna entre objetos naturales y objetos culturales. En tu teoría del actor-red Latour introduce dos nociones que se puede asimilar muy fácilmente a los dos textos de Lotman. Los objetos pueden vincularse de acuerdo con las relaciones de intermediación o de mediación. Las relaciones de intermediación se rigen por el concepto de causalidad. Se trata de la transformación que un objeto puede producir sobre otro de modo tal que dicho cambio puede ser anticipado por algún tipo de regla. De este modo, la intermediación causal implica siempre la producción un efecto determinado. Por el contrario, la mediación es un tipo de relación que vincula objetos heterogéneos (humanos y no humanos) de modo tal que la transformación no puede ser anticipada por alguna regla o algoritmo. La intermediación es siempre imprevisible porque puede producir varios efectos diversos. A este modelo de producción lo llama Latour agencia.

La interpretación del arte como un objeto híbrido o, lo que es lo mismo, como un texto multilingüe, describe la obra como un espacio de mediación donde se reúnen tres lógicas distintas. La obra de arte habla el lenguaje de la realidad, el de la imagen y el del discurso. En *Der Ursprung des Kunstwerkes* hay varios pasajes donde Heidegger describe la obra en términos de espacio. Cuando aborda la apertura del mundo, por ejemplo, afirma:

“En la medida en que la obra es obra, le da espacio [*einräumen*] a toda espaciosidad [*Geräumigkeit*]. Dar espacio significa aquí: liberar el espacio [*das Freie*] de lo abierto e instituir este espacio [*das Freie*] en sus rasgos” (*Der Ursprung des Kunstwerkes* 31). Sin embargo, es en la primera versión de 1931-1932, *Vom Ursprung des Kunstwerkes*, donde Heidegger con mayor claridad describe la estructura ontológica de la obra como un espacio de juego:

Esto [se refiere a lo abierto] es el medio del espacio de juego en el que la tierra se cierra mundanamente y el mundo se abre terrenalmente. La obra funda en primer lugar este espacio de juego, en el momento en que ella lo abre. Este espacio de juego es la apertura [*Offenheit*] del ahí, en el que las cosas y los hombres vienen para situarse [*stehen*] y para sostenerlo [*bestehen*] (*Vom Ursprung des Kunstwerkes* 12).

La descripción de la obra de arte como un medio en el que los hombres y las cosas se encuentran da cuenta precisamente de la mediación constitutiva de este tipo de ente. En la dinámica conflictiva de ese encuentro se hibridan los tres lenguajes. Como señalé más arriba, para que ello suceda es necesario que la obra y el lector se entrelacen en una suerte de mezcla milagrosa¹. La figura del lector aparece en *Der Ursprung des Kunstwerkes* cuando Heidegger introduce el cuadro de van Gogh. De hecho, la famosa paráfrasis del cuadro sólo es posible como resultado del entrelazamiento de la pintura y el enunciador del ensayo. Después de señalar que el ser del útil se revela en los zapatos de la campesina, hay un pasaje donde aparece las condiciones que hicieron posible dicha afirmación.

El ser útil del útil fue encontrado. Pero ¿cómo? No por medio de una descripción y explicación de un útil zapato que existe de modo realmente efectivo; no por medio de un informe sobre el proceso de fabricación de zapatos; tampoco por medio de la observación de la aplicación del útil zapato que sucede aquí y allí de modo realmente efectiva, sino sólo por el hecho de que nosotros nos pusimos ante el cuadro de van Gogh. Éste ha hablado. En la cercanía de la obra hemos estado repentinamente en otro lugar del que solemos estar habitualmente. La obra de arte da a saber lo que el útil zapato es en verdad (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 20-21).

La imputación de un acto de habla al cuadro sólo es posible cuando el enunciador del ensayo, mencionado en primera persona del plural, explica que se acercó y se puso delante de él. La cercanía corporal entre el enunciador y el cuadro es lo que genera la amalgama entre dos textos: la pintura de los zapatos y la memoria del enunciador. Esta conjunción describe la sede desde donde el cuadro habla. La cita contrapone otra manera de posicionarse frente al cuadro: descripción, explicación, informe, observación. Ninguna de estos

¹ Esta metáfora la tomo del tango de Enrique Santos Discipolo *Cafetín de Buenos Aires*.

procedimientos tiene acceso al ser del cuadro. Aunque no lo diga explícitamente, la razón de ello se debe a que se trata de posiciones enunciativas que toman distancia objetiva respecto de la pintura. El verdadero entrecruzamiento entre de los dos textos se gesta en el encuentro cotidiano de dos miradas.

Así, entonces, se puede sacar una primera conclusión: la obra de arte se presenta como un espacio de juego en el que se encuentran los hombres y las cosas. Este espacio puede transformarse en la sede de una enunciación filosófica, es decir, en el lugar donde se hace visible la realidad, la imagen y el lenguaje, cuando se deja de lado una actitud objetivante y se adopta, por el contrario, una actitud cotidiana cuyo sentido no es otro que acercarse al cuadro y ponerse delante de él. Es en esta sede donde la obra se muestra como un texto multilingüe.

A continuación, voy a tratar los tres discursos que habla la obra de arte. Como el que tiene un mayor desarrollo es el discurso ontológico, lo voy a abordar en primer lugar. En un segundo momento voy a tratar los temas del lenguaje y de la iconicidad.

3. La obra de arte y el problema de la realidad

En la conferencia de 1931-1932 Heidegger formula de una manera muy precisa las razones por las que la ontología de la obra de arte saca a la luz el problema de la realidad. Aquí se enfrenta de manera crítica con aquella manera de interpretar el arte que toma como hilo conductor el concepto de representación (*Darstellung von etwas*). La obra de arte tiene una función representativa cuyo sentido es el siguiente: materializa lo invisible o, dicho de otra manera, simboliza lo visible. Esta función representativa puede asumir la modalidad del símbolo, en el sentido de que la obra es una cosa hecha que reúne dos instancias diferentes. O puede asumir la modalidad de la alegoría en donde la obra dice otra cosa distinta de lo que ella es. En ambos casos la obra remite a algo distinto de ella misma. La noción de representación se funda en una ontología determinada, a saber, aquella que parte de la fabricación de artefactos y que, como tal, da origen a los conceptos de materia y forma. A la materia se la identifica con lo sensible y a la forma con lo suprasensible (Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes* 13). La crítica a la idea de representación tiene como finalidad negarle a la obra la condición de signo. La materialidad sensible del arte no está en lugar de otra cosa (un significado suprasensible) que se vehiculiza por medio de ella. Por el contrario, la obra de arte es un espacio de juego autosuficiente. No remite a nada distinto de ella misma. Es un espacio de manifestación en donde los entes se muestran.

Pero la obra de arte no representa nada; y esto por la única y sencilla razón que no tiene nada que deba representar. Pues en la medida en que la obra, en la disputa de la lucha del mundo y la tierra, los abre en cada caso a su propio modo, la obra conquista ante todo lo abierto, el claro, en cuya luz el ente como tal comparece ante nosotros como en el primer día o, si se nos ha hecho habitual, [comparece] transformado. La obra no puede representar nada porque en el fondo no se dirige nunca a algo ya existente y que sea un objeto, presuponiendo desde ya que sea una obra de arte y no un producto que sólo la imita. La obra nunca representa, sino erige el mundo y produce la tierra; y ambos porque ella es disputa de aquella lucha. A causa de esta la obra permanece en obra, es simple y solamente ella misma y nada más (Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes* 14).

Este pasaje es muy interesante porque describe la obra de arte como la sede originaria de la manifestación. En ella los entes se muestran tal como son. Se trata de una mediación, pero que no tiene una función representativa. Por ello es muy importante la afirmación de que, en la estructura ontológica de la obra, las cosas se hacen visibles como en el primer día. Con ello quiere decir que la experiencia originaria de la realidad se lleva a cabo en el espacio de juego del arte. Las obras de artes muestran o provocan una percepción de los entes tal como ellos son. Ahora bien, si se trata de un ente que se volvió familiar por el uso, entonces la obra de arte lo transforma a fin de que se presente de nuevo como si fuera el primer día. En la conferencia de 1931-1932 no hay un ejemplo de esta transformación. En cambio, en el ensayo de 1935-1936 el cuadro de van Gogh cumple precisamente esta función. En efecto, los zapatos son un útil corriente cuyo develamiento, según la tesis de *Sein und Zeit*, se da en el uso. En el ensayo sobre el arte, por el contrario, es la obra la que revela el ser del útil. La pintura de los zapatos saca a estos útiles del contexto pragmático de uso y los exhibe de modo tal que produce en el espectador una desfamiliarización. Como resultado de ello se produce una transformación de la mirada. Es precisamente esa mirada transformada del espectador que se coloca frente al cuadro lo que desencadena la reflexión sobre el ser del útil. De esta manera, Heidegger le imputa a la obra una dimensión performativa. Pone en obra, realiza, lleva a cabo un acto donde se produce el encuentro entre los hombres y las cosas.

Esta fuerza performativa de la obra de arte es la que plantea el problema de la realidad ya que pone en tela de juicio que las cosas existentes sean la medida a partir de la cual se elabora los conceptos principales de la ontología. Cuando Heidegger afirma en la cita anterior que la obra de arte no representa nada porque no se remite a una realidad preexistente, lo que quiere indicar es que la sede de la experiencia fenomenológica de lo real es la obra de arte. Con esta tesis el filósofo alemán pretende salirse de lo que considera el modelo ontológico dominante en occidente. Hasta la actualidad persiste la concepción

platónica de que la obra de arte es una realidad producida, una cosa hecha, construida. Es la imitación o copia de la naturaleza y de las ideas. En esta manera de pensar la obra se vuelve irreal si se la compara con las cosas (naturaleza) o con las ideas. La razón de ello se debe a que la medida del arte es una realidad preexistente. Heidegger pretende salir de este modelo platónico. Para ello propone una concepción de la obra de arte que se presenta como medida de las cosas. Al punto tal que el arte es más real que la propia realidad.

Esto es exactamente lo más propio de la esencia del ser obra, que nunca puede ser medida con lo que está ahí antes de la mano [*das Vorhandene*] y que presumiblemente sea considerado como lo propiamente real, sino que ella es el mismo patrón de medida [*Richtmaß*] del ente y del no ente [...] La obra como medio [*Mitte*] que abre del *Dasein* del *Da-sein* histórico es más real que todos los otros entes (*Vom Ursprung des Kunstwerkes* 15).

En *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger amplía la crítica a la ontología tradicional. Retoma la idea de que el concepto de cosa se transformó en la medida desde la cual se comprende la totalidad de los entes (*Der Ursprung des Kunstwerkes* 6), pero sostiene que la ontología de la cosa se nutrió de tres fuentes conceptuales: aquella que la interpreta como sustancia y accidente, la que la concibe como unidad de una multiplicidad de sensaciones y la que la presenta como una materia formada (*Der Ursprung des Kunstwerkes* 7-16). Estas tres maneras de concebir el ser de la cosa se volvieron el punto de partida incuestionado de todo vínculo con los entes. Tal es así que son las ontologías que articulan y dominan nuestro sentido común de la realidad.

Como contrapartida de esta concepción tradicional, Heidegger propone una descripción de la estructura ontológica de la cosa como la lucha entre el mundo y la tierra. Mientras que en la conferencia de 1931-1932 la introducción de estas nociones se hace sin ningún tipo de mediación metodológica, en el ensayo de 1935-1936 surge como consecuencia de la interpretación del cuadro de van Gogh. No voy a detenerme en la elaboración del ejemplo², sino que voy a pasar directamente al sentido mismo de esta lucha.

Heidegger introduce la tensión entre el mundo y la tierra para dar cuenta del carácter de cosa de la obra de arte. Se trata de una concepción dinámica donde se articulan dos fuerzas: la exposición (*Aufstellung*) del mundo y la producción (*Herstellung*) de la tierra. La exposición es una fuerza fundadora, creadora. Tal es así que Heidegger la parafrasea con el verbo “*errichten*” (*Der Ursprung des Kunstwerkes* 29-30), cuyo sentido es instalar, crear, fundar. La instalación y creación de un mundo no tiene un sentido causal. No refiere al proceso causal creativo del artista que produce realmente una obra y que, una vez finalizado el

.....
 2 Para una exposición detallada de este problema metodológico (Bertorello, 2022).

proceso, la acción causal se detiene y la obra se independiza ontológicamente del creador. La exposición y creación del mundo tiene el sentido del acto performativo por medio del cual la obra se realiza y lleva cabo en una situación determinada. Este es el sentido que tienen estos ejemplos que Heidegger da en la conferencia: La construcción [*bauen*] de un determinado templo de Zeus o la colocación, [*hinstellen*] erección [*zum Stand bringen*] de determinada estatua de Apolo o la realización [*Aufführung*] de una tragedia (*Vom Ursprung des Kunstwerkes* 8-9).

Construir, colocar y erigir y la realización son fuerzas que ponen en acto aquí y ahora el mundo del templo, la estatua y la tragedia. El mundo tiene el mismo sentido que en *Sein und Zeit*. Expresa una totalidad de significados.

La producción, por su parte, tampoco tiene un sentido causal. Indica la procedencia de donde algo surge (*her*). Podría decirse que, mientras la exposición (*Aufstellung*) tiene un cierto sentido espacial en la medida que indica la institución de algo se dirige hacia (*auf*), la producción tiene, más bien, un sentido genético. Indica un proceso por medio del cual algo se origina desde una instancia. Exposición del mundo y producción de la tierra son las dos fuerzas que instituyen el espacio de sentido. Este se articula como una trayectoria que tiene una procedencia (*her*) y una dirección (*auf*).

El mundo como totalidad de significados es aquello hacia lo cual se dirige la obra de arte. La tierra, por su parte, indica la procedencia material de su origen. La obra está hecha de piedra, metal, sonidos, etc. Ahora bien, a diferencia del artefacto donde la materialidad está determinada por la función pragmática del útil, la materia de la obra de arte se libera de esa función y, en cierta medida, se muestra como tal sin pasar por la mediación de una finalidad práctica. Por la tierra la obra se retrotrae a su procedencia. Ahora bien, justamente porque la tierra, a diferencia del concepto de materia de la tradición platónica, se sustrae a la función constitutiva de un útil, se cierra y ocluye. La tierra expresa el hecho de que la obra de arte al mismo tiempo tiene una instancia material constitutiva y se resiste a la red de significados del mundo. Por esta misma razón, Heidegger le asigna a la relación entre la producción de la tierra y la exposición del mundo un carácter polémico, conflictivo. No hay una intimidad total entre ambos sino, más bien, hay un desfase, una lucha donde el mundo y la tierra intiman y se distancian. En la conferencia esta relación paradójica aparece con las siguientes palabras:

En tanto la obra es disputa, descentra [*entrücken*] la tierra, abriéndola hacia un mundo. Este mismo nunca se desplaza [*rücken*] como sociedad indexical [*weisendes Geleit*] hacia dentro de la tierra. Pero este descentramiento incluyente [*einrückende Entrückung*] desplaza la obra hacia adelante [*vorücken*] y abre algo abierto. Esto es el medio del espacio de juego en el que la tierra está cerrada mundanamente y el mundo está abierto de modo terrestre (Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes* 12).

La oración final de la cita expresa de manera muy clara que la estructura ontológica de la obra (su condición de cosa) se presenta como la hibridación de dos lenguajes que se vinculan por la relación de traducción específica de los textos multilingües. Hay intimidad y lucha, identidad y diferencia, fusión y separación. Justamente para hacer hincapié que el ser de la obra de arte es un objeto híbrido Heidegger le asigna la condición de ser un medio (una encrucijada) donde la tierra y el mundo se cruzan y se separan.

4. La obra de arte y el problema del lenguaje

En el punto anterior quedó claro que el modo de ser de la obra de arte concebido como la lucha entre el mundo y la tierra tiene por finalidad poner en tela de juicio la ontología tradicional y proponer una nueva manera de pensar lo real. Heidegger invierte la tesis habitual, según la cual, las cosas reales existentes son la medida desde la cual se piensa el ser de la obra de arte. Y afirma, por otro lado, que el conflicto de mundo y tierra es el patrón de medida para pensar las cosas. Esta temática es la que está más desarrollada tanto en la conferencia de 1931-1932 como en *Der Ursprung des Kunstwerkes*.

El problema del lenguaje y el de la imagen tienen un tratamiento lateral. No obstante, se pueden hallar algunos indicios muy claros del modo en que la obra de arte plantea estas preguntas. En este punto voy a tratar el tema del lenguaje.

Al igual que el tratamiento del problema de la realidad, el tema del lenguaje aparece en *Der Ursprung des Kunstwerkes* de dos maneras. En primer lugar, cuando Heidegger trata los conceptos ontológicos tradicionales. La crítica de las tres ontologías de la cosa se lleva a cabo desde el concepto de enunciación. Esta referencia aparece explícitamente dicha en el siguiente texto:

Mientras que la primera interpretación de la cosa nos la mantiene en cierto modo [apartada] de nuestro cuerpo y la coloca en otro lugar demasiado lejos, la segunda nos la acerca mucho al cuerpo [*Leib*]. En ambas interpretaciones la cosa desaparece (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 11).

Este pasaje condensa la crítica a las dos primeras ontologías de la cosa, a saber, a la cosa como unidad de múltiples sensaciones y a la cosa como sustancia y accidente. Ella se basa claramente en la referencia de la cosa al cuerpo humano. Hay una clara significación gradiente en la crítica: demasiado lejos y demasiado cerca. El cuerpo humano se transforma así en el punto cero de la enunciación espacial. La distancia de cercanía y lejanía toma

como punto de orientación el cuerpo. También en la cita hay una referencia clara a otro de los componentes deícticos de la enunciación: el yo. Aquí aparece como primera persona del plural. El cuerpo humano es *nuestro* cuerpo que se transforma en el punto cero desde donde surgen las relaciones espaciales.

Heidegger deja de lado estas ontologías porque la focalización de la cosa se distorsiona sea por un exceso de proximidad, sea por un exceso de distancia. Esta caracterización muestra claramente que la cosa ocupa el lugar de la tercera persona (él). La referencia a algo sólo se puede llevar a cabo desde la mediación de las tres instancias de la enunciación (yo, aquí, ahora) condensadas en el cuerpo humano.

Se puede decir que la crítica de Heidegger se basa en que ambas interpretaciones no guardan una distancia proporcional que permita una focalización a la no persona, es decir, a la cosa. Por ello, se puede inferir a partir de este pasaje que una correcta ontología de la cosa se funda en una focalización proporcionada entre enunciación (cuerpo) y cosa (tercera persona); en una distancia espacial entre cuerpo y cosa que no distorsione ni por lejanía ni por cercanía.

El concepto de enunciación en la tercera interpretación ontológica (materia formada) aparece bajo el modo privativo de la elipsis. Mientras que las dos primeras abordan de manera clásica, por decirlo así, el tema de la enunciación, es decir, se colocan en una perspectiva antropológica donde el lugar del cuerpo humano determina las relaciones espaciales de cercanía y lejanía respecto de la cosa, la tercera interpretación suprime la referencia a cualquier posición subjetiva y pretende imputarle la enunciación a la misma cosa. Así aparece dicho en el siguiente pasaje que sigue al texto recién citado. Después de afirmar que se deben abandonar las dos interpretaciones precedentes dice:

Por eso hay que evitar las exageraciones de ambas interpretaciones. La cosa misma debe dejarse permanecer en su reposar en sí. Se la debe considerar en su propia consistencia. Esto parece proporcionar la tercera interpretación, que es tan antigua como las dos mencionadas en primer lugar (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 11).

La tercera interpretación saca la noción de enunciación del eje personal (yo-tú) y lo desplaza al eje de la no persona (él, la cosa). De esta manera esta interpretación tiene una ventaja respecto de las otras dos: no hace desaparecer a la cosa, sino que, por el contrario, deja que la cosa se presente, que repose en sí misma y que comparezca en su firmeza. La firmeza de la cosa expresa el hecho de que la instancia de la no persona tiene una autonomía e independencia que la autoriza como lugar de la enunciación. De hecho, Heidegger utiliza otra expresión que describe a la cosa como una instancia independiente. El contexto argu-

mentativo donde aparece esta expresión es cuando aborda la caracterización del útil como un ente que media entre la cosa y la obra:

El útil, por ejemplo, el zapato, cuando está terminado descansa también en sí mismo como una mera cosa, pero no tiene como el bloque de granito el carácter de algo generado por sí mismo. Por el otro lado el útil muestra un parentesco con la obra de arte, en tanto es algo producido por la mano del hombre. Sin embargo, la obra de arte se asemeja, a causa de su presencia autosuficiente, más bien a la mera cosa generada por sí misma y no forzada a nada [...] De esta manera es la útil mitad cosa, porque está determinada por la coseidad y, sin embargo, más, al mismo tiempo [es] mitad obra de arte y, sin embargo, menos, porque no tiene la autosuficiencia [*Selbstgenügsamkeit*] de la obra de arte (*Der Ursprung des Kunstwerkes* 14).

Hay un parentesco entre la obra de arte y la mera cosa. La mera cosa se genera a sí misma. La obra de arte es autosuficiente. Es justamente este rasgo lo que hace que esta tercera interpretación le impute a la cosa la instancia de la enunciación. La cosa se vuelve de este modo la sede de las condiciones de producción del sentido. La tercera interpretación que habla de la no persona, es decir, de la cosa, intenta describir un acontecimiento neutro. A pesar de que las nociones de materia y forma, a diferencia de las otras dos, intentan hacer hablar a la cosa misma imputándole la sede de la enunciación, fracasa en ese intento. Se trata de conceptos que violentan la experiencia de la cosa ya que surgen de la práctica humana de la fabricación de artefactos.

Como se puede apreciar a lo largo de este primer momento de la argumentación, el concepto de lenguaje que opera en la lectura heideggeriana de las ontologías tradicionales no tiene nada que ver con el idioma, con el lenguaje concebido como un sistema histórico de signos, sino más bien con el concepto de enunciación. Afirmar que la ontología de la obra de arte plantea el problema del lenguaje quiere decir exactamente que saca a la luz la instancia de la enunciación. Las ontologías tradicionales hacen explícito este concepto, pero de modo tal que violentan (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 16) la experiencia verdadera de la cosa ya que la colocan en una instancia enunciativa que termina por desfigurarla. Las tres interpretaciones pueden ser descritas como “otros lenguajes” que tienen que ser excluidos para una verdadera exégesis del carácter de cosa de la cosa.

En el segundo momento, Heidegger pretende hacer hablar a la cosa misma por fuera de las condiciones enunciativas que le plantea la tradición ontológica. Esa estrategia se hace visible cuando deja de lado las ontologías tradicionales, se pone ante el cuadro de van Gogh, parafrasea la imagen, e introduce el ser del útil. Al finalizar esta secuencia dice “éste [se refiere al cuadro] ha hablado” (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 21). Esto significa: le imputa al cuadro, es decir, al ejemplo pregnante de obra de arte, la sede de la

enunciación. La frase recién citada quiere decir que le atribuye a la obra de arte la voz de donde surge el acto de habla donde ella expone, muestra, hace visible la verdad del ser de los zapatos. No sólo la obra comunica el ser del útil como confiabilidad (*Verlässlichkeit*), sino también enuncia su propia constitución ontológica. La disputa entre mundo y tierra crea las condiciones fenomenológicas para que el cuadro de van Gogh comunique la verdad del útil.

De esta manera, la sede originaria de la enunciación se desplaza del eje interpersonal (yo-tu) al eje neutro e impersonal de la obra de arte. Heidegger hace explícito este desplazamiento de la enunciación en el apéndice de *Der Ursprung des Kunstwerkes* cuando reflexiona sobre la expresión “ponerse en obra la verdad”. Allí dice: “El arte es, de esta manera, pensado desde el *Ereignis*” (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 74). Es precisamente el acontecimiento histórico de la fundación de la verdad (*Ereignis*) el que hace hablar el cuadro de van Gogh.

Para finalizar con el tema del lenguaje querría hacer una breve alusión al tema de la poesía. Una de las afirmaciones más célebres del ensayo y, al mismo tiempo, una de las más criticadas es la que dice que todo arte es en esencia poesía (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 59). El término poesía (*Dichtung*) no alude al género literario, a la función poética del lenguaje por contraposición a la prosa. La condición esencialmente poética de la obra de arte expresa estrictamente que toda obra de arte crea las condiciones de la manifestación (Belgrano 174 y ss.). La obra de arte crea un espacio de revelación donde los entes se muestran en su verdad. Heidegger parafrasea el verbo “poetizar” (*dichten*) como un “decir proyectante” (*entwerfendes Sagen*). El decir que se le imputa a la obra de arte designa la sede de la voz que abre el espacio de juego de la manifestación. Esa voz puede surgir de un cuadro, de una poesía, de una sinfonía, de una escultura, de una película, de una obra de teatro, de un templo, o de cualquier objeto que se presente como arte. Esta es la razón por la que no considero que el problema del lenguaje en el ensayo de 1935-1936 tenga que ver con la función poética del lenguaje, sino fundamentalmente con la instancia de la enunciación. Así se puede leer en este pasaje:

El decir proyectante [*entwerfendes Sagen*] es creación poética [*Dichtung*]: el decir del mundo y la tierra, el decir del espacio de juego de su lucha y por ello de los sitios de toda cercanía y lejanía de los dioses. La creación poética es el decir del desocultamiento del ente (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 61).

5. La obra de arte y el problema de la imagen

La obra de arte hace explícito el problema del lenguaje cuando se transforma en la sede de una enunciación impersonal. Ello quiere decir que se le imputa una voz que habla no en primera persona, sino en una tercera. Esta última afirmación requiere de una precisión: no se trata del verbo conjugado en tercera persona como cuando se dice, por ejemplo, “la tierra es redonda”. Este tipo de posición enunciativa implica una distancia objetivamente frente al mundo. La obra de arte no habla desde esta actitud, sino que es la sede de un acontecimiento neutro en el que estamos implicados y nos sobrepasa: la historia de la fundación de la verdad (*Ereignis*).

La tesis que intento justificar en este trabajo sostiene que la obra no sólo se presenta como la sede enunciativa donde habla sobre lo real, sobre sus propias condiciones de enunciación (lenguaje), sino también sobre la imagen. Este nuevo tema tiene un tratamiento mucho más lateral que el del lenguaje. Por esta razón, implica un trabajo de interpretación sobre el texto mucho más arduo que los anteriores. La tesis que intentaré esbozar consiste en que la dimensión icónica de la obra de arte radica en que instituye una mirada impersonal. Se trata de un nuevo rasgo de la instancia de la enunciación. En efecto, cuando la obra plantea el problema de la realidad abre el espacio de juego referencial, cuando plantea el problema del lenguaje instituye una voz, y cuando plantea el problema de la imagen funda una enunciación icónica (Bertorello 155-165) cuyo sentido radica en que abre el espacio de juego del que surge las condiciones ontológicas impersonales de la percepción.

La referencia explícita al tema de la imagen en *Der Ursprung des Kunstwerkes* aparece en la edición de 1960 de la editorial Reclam. En el título del ensayo hay una nota al pie sobre la palabra obra de arte en donde Heidegger da una muy concisa y compleja definición del arte desde el punto de vista del *Ereignis*. La obra de arte es una figura o estructura (*Ge-Bild*) que abriga y resguarda el acontecimiento histórico de la fundación de la verdad. Este acontecimiento tiene un sentido dinámico. En efecto, se trata de un proceso que recorre una trayectoria que tiene un punto de partida y una dirección. A este proceso lo caracteriza como un “traer-delante-desde” (*Her-vor-bringen*). La obra de arte es el resultado de ese proceso donde el mismo acontecer no se pierde, sino que se conserva, resguarda y custodia en su estructura o figura. De este modo el *Ereignis* guarda una relación paradójica con la obra: está presente y ausente, visible e invisible, manifiesto y oculto³. En la misma cita Heidegger remite a la conferencia *Heimat und Sprache* de 1960 para indagar sobre el sentido preciso de los términos “traer-delante-desde” y “configurar mediante una imagen” (*bilden*).

3 Heidegger lo dice con estas palabras: “Arte: el traer-delante-desde [*Her-vor-bringen*] del claro del ocultarse, empleado en el *Ereignis*: abrigar en la configuración [*Ge-Bild*] (Heidegger, *Holzwege* 1, nota a).

Es justamente en esta conferencia donde se puede documentar la condición icónica de la obra de arte. Cito, a continuación, la referencia completa.

“Formar” [*bilden*] proviene del verbo *pilon* en antiguo alto alemán, que significa impeler [*stoßen*], empujar [*treiben*], empujar hacia delante [*hervortreiben*]. Formar es traer-delante-desde [*her-vor-bringen*], a saber: delante en lo desoculto y manifiesto, desde lo oculto y autoocultante. Lo traído-delante en este sentido, es decir, lo formado es la configuración [*Ge-Bild*]. En tanto aparece [*zum Vorschein kommen*] y con ello luce [*scheinen*], ofrece este un aspecto y es, como configuración, la figura [*Bild*] originaria. Toda copia e imitación es figura en un sentido derivado. Esto se encuentra ya en el sustantivo latino *imago*, del cual procede *imitari* –imitar, formar posteriormente–. La palabra ícono, que proviene del griego, tiene en cambio un sentido más profundo. Procede del verbo *eíko*, que significa: retroceder ante algo y así dejarlo advenir y con ello dejarlo aparecer. La figura pertenece originariamente al traer-delante, y no al revés⁴ (Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* 171).

En un trabajo mío anterior hice una glosa detallada de esta cita (Bertorello 184-186). Sólo retomo aquí el resultado de ese comentario. El proceso de llevar algo delante desde un determinado lugar tiene el sentido de una fuerza instituyente que no se rige por el modelo causal, sino que tiene un sentido performativo. Da inicio a un acontecimiento histórico significativo en el mundo. Cada una de las obras de arte ponen en acto el espacio de juego de la verdad. Se trata de una fuerza que tiene una trayectoria narrativa que parte de lo oculto y se dirige a lo manifiesto. La imagen (*Bild*) que designa tanto el proceso como la estructura o figura final de la obra no tiene, en primer lugar, un sentido óptico-visual, sino que designa más bien la producción o instauración del espacio de juego de la obra (Rubio 22). La figuratividad de la obra de arte no copia mediante imágenes una realidad previamente existente, sino que instaaura por medio de producción icónica un espacio donde el ente se ve como en el primer día. Por eso, se puede decir que el arte inaugura una mirada primordial que se conecta con la mirada del espectador. A partir de esta amalgama de dos miradas la obra da nacimiento a una percepción (Bertorello 186 y ss.).

Esta interpretación de la iconicidad de la obra como una fuerza que produce una nueva mirada es el trasfondo para leer también en clave icónica el modo con el que Heidegger expone la relación entre obra e institución (*Stiftung*). Querría finalizar este cuarto punto del trabajo con algunas someras indicaciones sobre este aspecto. Sólo me interesa plantear el tema. No desarrollarlo exhaustivamente. Esta tarea requiere de un género discursivo con muchos más recursos que el artículo académico.

.....
4 La traducción es de Roberto Rubio (2013, 21-22).

La obra de arte posee una dimensión histórica ineludible. Su historicidad no surge de su pertenencia a las fuerzas sociales clásicas. Desde la perspectiva ontológica la obra de arte no puede ser interpretada como resultado de procesos históricos, económicos, religiosos o culturales. Heidegger se coloca en una perspectiva histórica que está supuesta en los distintos modos con que las ciencias sociales y humanas abordan los fenómenos. La historicidad de la obra de arte tiene que ver con lo que podría denominarse la “narrativa histórica heideggeriana”: aquella que habla de la fundación de la verdad concebida como diversas aperturas epocales que se singulariza en algunos pensadores y obras de arte fundamentales. La caracterización de la obra de arte como una puesta en obra de la verdad expresa justamente esta doble condición de arraigo en la historicidad y de apertura de un espacio de juego de visibilidad.

Como la peculiar estructura ontológica de la obra no se rige por el modelo causal que está implicado en la ciencia histórica o, dicho desde otra perspectiva, como la obra de arte es un ente destacado que no puede ser comprendido a partir de los objetos, posee una modalidad específica de poner en obra la verdad. A esta peculiaridad del arte Heidegger la llama la institución (*Stiften*). La obra de arte instituye el espacio de juego de la manifestación. En la conferencia de 1931-1932 lo dice de esta manera: La plena esencia de la creación poética [*Dichtung*] se revela en la proposición: La creación poética —la esencia del arte— es institución del *Seyn*. Por lo tanto, no [es] producción [*Hervorbringung*] del ente (Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes* 18).

En los años treinta la producción no tiene aún el sentido de la fuerza performativa que abre el claro desde el ocultamiento, sino que significa el proceso causal por medio del cual un ente llega a la realidad efectiva. De allí que la diferencia que hay entre institución y producción designe precisamente la diferencia entre ser y ente.

La institución se articula en tres aspectos: la donación (*Schenkung*), la fundación (*Gründung*) y el inicio (*Anfang*). Cada uno de estos momentos requeriría una exposición más detallada. Sólo me voy a centrar en el sentido general de cada uno de ellos. La donación mienta el hecho de la obra de arte inaugura un espacio de inteligibilidad que no puede ser anticipado por ningún cálculo o regla interpretativa. Gracias a ella, la obra aporta una novedad. La fundación, por su parte, ancla la obra en su condición de arrojada. Mientras que la donación inaugura y pone en acto un sentido que no puede ser anticipado, la fundación revela que la obra ya está instalada en una historia fáctica. Por último, el inicio expresa el hecho de que la obra de arte, al donar un espacio de juego desde una determinada facticidad, se transforma en un comienzo. La obra de arte con su peculiar estructura ontológica es nacimiento, punto de partida u origen de la manifestación.

Así, entonces, la concepción de la obra de arte como puesta en obra de la verdad expre-

sa la institución histórica del origen de una mirada. A partir de ella se configura un espacio icónico. La iconicidad del arte describe la fuerza o dinamismo que instituye la mirada y no tanto la condición visual de las obras de arte.

6. Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo intenté dar algunas indicaciones sobre la estructura híbrida o multilingüe de la obra de arte. Ella se presenta como la sede irrebasable de la enunciación. En el arte se instituye una fuerza performativa que abre un espacio de manifestación en donde se amalgaman una voz (el lenguaje), una mirada (imagen) y un campo referencial (la realidad). La fuerza de la enunciación no se le imputa a una figura antropológico personal. Más allá de que cada una de las obras de artes singulares posean una firma singular. La potencia que abre el espacio de juego posee un carácter impersonal. Es la historia de la verdad la que habla, mira e instituye el campo referencial. Esta fuerza no puede ser equiparada a ninguna causa histórica o física. La apertura del arte como un espacio de juego que instituye una voz, una mirada y una referencia se rige, más bien, de acuerdo con el modelo del poder performativo del lenguaje. Este pone en ejecución un evento determinado a partir de las estructuras de sentido.

La realidad, el lenguaje y la imagen que la obra de arte reúne en sí misma no tienen que ser interpretados como si fueran dimensiones autónomas sin ningún tipo de solapamiento y superposición. El modelo de relación entre ellas es el mismo que sugiere Heidegger en una frase muy significativa de la conferencia de 1931-1932. Allí decía que la obra de arte es “el medio del espacio de juego en el que la tierra está cerrada mundanamente y el mundo está abierto de modo terrestre” (*Vom Ursprung des Kunstwerkes* 12). La modalidad mundana con que la tierra se cierra y el modo terrestre con el que el mundo se abre dan cuenta de que el espacio de juego es un medio donde las fronteras son porosas, se cruzan y se superponen. La tierra y el mundo no se limitan de modo tal que se excluyen mutuamente. Del mismo modo, sucede con la voz, la mirada y el campo referencial. Se amalgaman y se separan en una intimidad polémica que impide una fusión completa.

La interpretación de la obra de arte como un texto codificado tres veces es una manera de leer *Der Ursprung des Kunstwerkes* a partir de tres temas centrales de la filosofía contemporánea. Por ello, el presente trabajo sitúa el ensayo sobre el arte en las condiciones actuales de la enunciación filosófica. Se trata de una estrategia de lectura que coloca el texto heideggeriano en el contexto del giro lingüístico, el giro icónico y el giro realista de la filosofía del siglo XX y del XXI. De este modo la estructura trilingüe de la obra puede ser considerada como una signatura de algunos debates filosóficos actuales. La ontología

de la obra de arte adquiere, ya no una dimensión estructural, sino también histórica. Da cuenta de nuestra ontología del presente.

Referencias

- Belgrano, Mateo. *El oasis del arte en la filosofía de Martin Heidegger*. SB, 2023.
- Bertorello, Adrián. *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad. Un comentario híbrido al curso de Heidegger Preguntas fundamentales de filosofía. Problemas selectos de lógica (1937-1938)*. Teseo, 2022.
- Espinet, David y Keiling, Tobías (Eds.). *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes: Ein kooperativer Kommentar*. Vittorio Klostermann, 2011.
- Heidegger, Martin. «Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung». *Heidegger Studien*, vol. 5, 1989, pp. 5-22.
- . *Holzwege*. Vittorio Klostermann, 1994.
- . *Aus der Erfahrung des Denkens*. Vittorio Klostermann, 2002.
- Rubio, Roberto. «La rehabilitación ontológica de la imagen: Heidegger lector de Kant». *Ekstasis*, vol. 2, no. 2, 2013, pp. 12-27.
- Taminiaux, Jacques. *Art et événement : spéculation et jugement des Grecs à Heidegger*. Belin, 2005.
- Von Herrmann, Friedrich Wilhelm. *Heideggers Philosophie der Kunst*. Vittorio Klostermann, 1994.




VIVIR O CONTAR: LA TRASCENDENCIA DEL YO Y LO IMAGINARIO EN LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE JEAN PAUL SARTRE

TO LIVE OR TO TELL: THE TRASCENDENCE OF THE SELF AND THE IMAGINARY IN THE PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF JEAN PAUL SARTRE

Ignacio Quepons Ramírez

Universidad Veracruzana, Instituto de Filosofía, Veracruz, México.

 <https://orcid.org/0000-0002-1589-3951>, e-mail: iqquepons@uv.mx

Recepción: 23 de noviembre de 2023 – Aceptación: 24 de febrero de 2024

Resumen

El artículo propone una línea de interpretación sobre el papel de la imaginación en la formación del yo en la fenomenología de Jean Paul Sartre. Siguiendo en retrospectiva una indicación del propio Sartre de la década de los setentas, se sistematiza una hipótesis de investigación que toma al yo como el correlato tácito de una conciencia imaginante de acuerdo con su obra temprana *Lo imaginario*, como opción de interpretación del carácter trascendente del ego como correlato de la reflexión cómplice en *El ser y la nada*.

Palabras clave: imaginación, subjetividad, fenomenología, existencialismo.

Abstract

The article proposes a line of interpretation on the role of imagination in the formation of the self in Jean Paul Sartre's phenomenology. Following in retrospect an indication of Sartre himself from the seventies, a research hypothesis is systematized that takes the ego as the tacit correlate of an imaginative consciousness in accordance with his early work *The Imaginary*, as an option of interpretation of the transcendent character of the ego as a correlate of the complicit reflection in *Being and Nothingness*.

Keywords: imagination, subjectivity, phenomenology, existentialism.

el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo este
espejo crítico le ofrece su imagen. Por lo demás, este
viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también
mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis,
pero no curarnos de nosotros mismos

Sartre, *Las palabras*

1. Introducción

En las siguientes páginas intentaré mostrar el lugar de la imaginación en tensión interna y configuración de la teoría sartreana sobre “el yo”, de acuerdo con *La trascendencia del ego* de 1936 y la teoría de la reflexión y la identidad de *El ser y la nada* de 1943. Para tal efecto me referiré a la fenomenología de lo imaginario de 1940, que Sartre consideró vigente incluso muchos años después, y que reaparece con fuerza en su estudio sobre Flaubert, *El idiota de la familia*.¹ La hipótesis por considerar es si la así llamada “reflexión impura o cómplice”, de acuerdo con su caracterización en *El ser y la nada*, como instancia que permite que el ser-para-sí se asuma de forma tal que confunda su facticidad con su trascendencia, en realidad se trata, como dirá en *Lo imaginario* de una forma de conciencia imaginante pre-reflexiva,² la cual hace posible la formación de la unidad regular y acabada del yo como reflejo de la conciencia, pero con base en un imaginario no asumido como tal.

Ciertamente, la controvertida tesis sobre la trascendencia del ego que caracteriza a las obras de mayor presencia de la fenomenología de Sartre (1936-1943) no plantea la cuestión del yo en estos términos. Sartre sostiene que la conciencia no requiere al yo como garantía de su unidad, el yo así, no es un contenido real de la conciencia sino un correlato más, el yo es una unidad trascendente. Sin embargo, muchos años después, en 1971 en una

1 Véase los primeros dos capítulos de la segunda parte de *El idiota de la familia, Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, 13-128. Por otra parte, en su entrevista con Michel Contat y Michel Rybalka el propio Sartre afirma: “El libro, tal como se presenta ahora [*El idiota de la familia*] se relaciona en cierta forma con *Lo imaginario*, que escribí antes de la guerra. Pero lo que intento con el *Flaubert* es también utilizar los métodos del materialismo histórico, aunque cuando hablo de las palabras me refiero a su materialidad: considerando que hablar es un hecho material, así como, por otra parte, pensar. He repensado algunas de las nociones expuestas en *Lo imaginario*, pero debo decir que pese a las críticas que pude leer, considero que la obra es válida. Si se toma sólo el punto de vista de la imaginación (al margen, por ejemplo, del punto de vista social) no he cambiado de opinión; evidentemente habría que retomarla con un punto de vista más materialista.” (*Autoretrato a los setenta años*, Situaciones X, 17). Cohen Solal en su *Jean Paul Sartre* afirma por su parte que el Flaubert es en realidad “una continuación de *Lo imaginario*” (24) y en efecto, su interés por Flaubert, y la traza de la continuidad del proyecto sartreano desde entonces es patente al final del capítulo sobre el psicoanálisis existencial, en *El ser y la nada* donde anuncia el proyecto de ejecución de tal psicoanálisis en relación con Flaubert y Dostoievski. (598) Sartre sólo alcanzó a avanzar, aunque parcialmente, en el primer caso.

2 Sartre, *Lo imaginario* 23.

entrevista publicada en el décimo volumen de *Las situaciones*, Sartre sí planteará la relación del yo y lo imaginario en una entrevista a Michel Contat y Michel Rybalka ante el cuestionamiento sobre el influjo de Lacan en su abordaje de la figura de Flaubert: “Según Lacan”, preguntan Contat y Rybalka:

el yo es una construcción imaginaria, una ficción con la que nos identificamos más tarde: él lo llama “el estadio del espejo”, es decir, una identificación con un personaje constituido por una elección social y familiar. La descripción que usted hace del yo de Flaubert parece corresponder totalmente a la teoría de Lacan, pero usted lo da como específica de Flaubert mientras que Lacan la da como universal.” (16)

A este cuestionamiento Sartre responde:

No pensé en Lacan –en realidad no lo conozco bien– al describir la constitución de Flaubert, pero mi descripción no está alejada de sus concepciones. No presento la constitución de la persona como específica de Flaubert; se trata más bien de todos nosotros. Y la constitución consiste en efecto en crear una persona con roles, comportamientos inesperados a partir de lo que llamo el ser constituido. [...] Es cierto que en Flaubert el elemento irreal es total: la diferencia entre Flaubert y otro –en el que evidentemente no pueden dejar de aparecer elementos imaginarios– es que Flaubert quiso ser *totalmente* imaginario. (16)

Inmediatamente después agrega:

Usted sabe cómo concibo el yo; no he cambiado. Es un objeto que está ante nosotros. Es decir que el yo aparece a la reflexión cuando ésta unifica las conciencias reflexivas. Hay entonces un polo de la reflexión que denomino el yo, el yo trascendente, y que es un cuasi objeto. En lo que respecta a Flaubert, él quiso que su yo fuera imaginario. (17)

De acuerdo con lo anterior, la hipótesis interpretativa aquí propuesta no sólo resulta concordante con la apreciación que Sartre tenía en retrospectiva de su propia obra sino que permite una traza de continuidad que posibilita recorrer su pensamiento con una pauta unitaria en torno a un problema central: el problema de la identidad personal. Así, por otro lado, si el yo es un imaginario (como correlato de una conciencia imaginante), se trata en todo caso de un tipo de imaginario con características específicas que se distingue de otras formas de ficción pues no se trata en modo alguno de una imagen completamente arbitraria, y como Sartre sugiere en su retrospectiva, requiere además un componente material, objetivo, es decir, relativo al orden de lo social. Sin embargo, el rasgo a enfatizar no es tanto

su eventual carácter ficcional sino su relación con lo que Sartre llama la “irrealización” propia de la conciencia imaginante: este es el rasgo decisivo que, no obstante, permanece oculto en la producción de la identidad personal.

La imagen de sí, como “representación” de uno mismo, coincide con el yo comprendido como la unidad a la que se atribuyen los estados y el resultado de los actos, es decir, cumple la exigencia de la conciencia reflexiva que busca su propio reflejo en regularidad coherente y permanente que constituye su propio objeto en tanto “conciencia de algo”. Esa forma regular permite la incorporación del “yo” dentro de un relato posible, produciendo a su vez la secuencia, o como dice Sartre “la aventura” que le da a la vida un sentido: el sentido de una vida contada, donde cada momento anticipa al anterior y posibilita su eventual relato secuencial. En la novela *La náusea*, el personaje principal se refiere a este tema de la siguiente forma: “he querido que los momentos de mi vida se sucedieran y ordenaran como los de una vida recordada. Tanto valdría querer agarrar el tiempo por la cola” (58). Asimismo, también en *La náusea*, Roquetin sugiere en su diario: “para que el sujeto más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente *contarlo*. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede y trata de vivir su vida como si la contara” (52) y agrega finalmente: “Pero hay que elegir, vivir o contar” (52). Es decir, la misma novela muestra la desilusión que resulta cuando la existencia humana es confrontada con desvanecimiento de esa imagen proyectada al tener que hacerse cargo de sí misma, sin apelación: hay que elegir, vivir o contar.

Por otro lado, la fragilidad de la imagen de uno mismo no viene sólo de una inconsistencia entre lo que creemos ser y lo que “en realidad somos”, como si nos engañáramos confundiendo una esencia determinada en un sentido opuesto a lo que pensamos que somos. En realidad, esta fragilidad es el resultado de la fragilidad de su propio ocultamiento: somos nosotros los que nos ocultamos su origen ficcional porque lo que hay detrás de la ficción es nuestra propia nada comprendida en otro sentido como libertad. Así, esta huida u ocultamiento ante tener que afrontar que somos completamente responsables de nuestra existencia Sartre lo llama en *El ser y la nada* la mala fe (81).

Por otro lado, como el propio Sartre muestra, frente a las doctrinas representacionistas, toda imagen es el correlato de una conciencia cuya actividad consiste no sólo en proyectar representaciones, sino sobre todo en irrealizar las relaciones efectivas de la realidad, para hacer espacio a las imágenes. Así, la proyección de la imagen de uno mismo está fundada en los mismos términos que dan lugar a todas las imágenes: la espontaneidad de toda conciencia es al mismo tiempo una forma de *nihilización*, de puesta en libertad el orden del mundo, pues para determinar y determinarse procede siempre de forma negativa. La

inquietud de la conciencia, su pasión, es colmar su propia determinación a la manera de un “en-sí”: como si hubiera un destino para ella, trazado de antemano. Pero como señala Sartre al final de su tratado ontológico: “nos perdemos en vano, el hombre es una pasión inútil”. Así, el imaginario en el que intenta de forma tácita resolver la inquietud de completar su vida, se vuelve el escenario, como diría Hegel, “de su propio sepulcro”, pues la vida se alcanza como “algo acabado” cuando ha transcurrido, cuando ya no es vida.

2. El yo y la conciencia en La trascendencia del ego

El ensayo *La trascendencia del ego* de 1936 no sólo es el primer ensayo original de Sartre, sino que se trata de uno de los estudios pioneros donde la fenomenología francesa habla en voz propia (cf. Dupont). Sartre, quién leía en alemán desde muy joven (Rowley 90), llega a la fenomenología por influencia de su amigo Fernando Gerassi antiguo alumno de Husserl³ y Raymond Aron.⁴ Luego de una breve estancia en Berlín, por recomendación de Aron, Sartre estudió prácticamente todos los escritos disponibles publicados por Husserl durante la década de los años treinta, a lo que se suma además la versión francesa de las *Meditaciones Cartesianas*, entonces inédito en alemán.⁵

3 Fernando Gerassi había estudiado primero con Cassirer y luego con Husserl en Friburgo, pero abandonó sus estudios para dedicarse a la pintura. Conoció a Sartre gracias a la relación entre Simone de Beauvoir y Stépha Awdykowitz, la esposa de Gerassi, quienes estudiaban en la Sorbona. Sartre afirma que fue Gerassi quien le habló de Husserl incluso antes que Raymond Aron, quien lo ayudó con la beca para irse a Berlín según anécdota que hizo famosa Simone de Beauvoir (Cohen-Solai, *Sartre 1905-1980* 134, sobre Fernando Gerassi, véase Gerassi 457; Berholet 139).

4 “Se hallaba un día de paso Aron en París, en primavera de 1933, sentado en un café con sus amigos Sartre y el *Castor*. Sartre empezó a hablarle de su «factum de la contingencia»; Aron que acababa de pasar un año en el Instituto Francés de Berlín estudiando la filosofía alemana, le habló entonces del filósofo alemán Husserl y de la fenomenología.” Bravo 37. Véase también Berholet 148.

5 Sobre la influencia de Husserl, Sartre afirma en sus *Diarios de guerra* “Husserl se había apoderado de mí lo veía todo a través de las perspectivas de su filosofía [...] Yo era «husserliano» y lo seguiría siendo mucho tiempo.” (188), y años más tarde le dirá a Gerassi: “A mí me influyó más Husserl que Heidegger” (Gerassi 333).

De igual forma, durante su estancia en Berlín inició su estudio de Heidegger,⁶ y tuvo una noticia muy temprana del famoso ensayo de Eugen Fink *La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea*.⁷

En *La trascendencia del ego*, Sartre cree recuperar la doctrina original de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl frente a la caracterización de la fenomenología presentada posteriormente en *Ideas I*. En sus primeras obras, Husserl deja de lado la idea de un yo puro como polo de unificación de la corriente de vida en su caracterización de la conciencia.⁸ Según Sartre, la incorporación del tema del yo puro por parte de Husserl en *Ideas I* y *Meditaciones Cartesianas* arruina una de las potencias más importantes de la fenomenología: la desubstancialización de la subjetividad y la explicación del fenómeno de la conciencia exclusivamente en relación con sus correlatos.

Para Sartre, como señala en su ensayo sobre la intencionalidad publicado posteriormente en *Las situaciones I*, la conciencia se explica fundamentalmente por la intencionalidad y se agota en el objeto que constituye, por tanto, no requiere ningún “yo” (aparte del empírico) como centro de su propia unidad.

La conciencia se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí. Si por un imposible entraseis “en” una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría fuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la

6 En relación con Heidegger, Sartre señala varios momentos de su estudio durante la década de los años treinta. Primero, como declara en sus *Diarios de guerra*, intentó leerlo durante su estancia en Berlín, a la par de su estudio de *Ideas I* de Husserl: “En Berlín en el mes de diciembre compré *Sein und Zeit*, y resolví empezar a leerlo en Pascua, reservando el primer semestre al estudio de Husserl. Pero hacia el mes de abril cuando abordé a Heidegger, ya estaba saturado de Husserl. Mi error había sido creer que se pueden aprender sucesivamente dos filósofos tan importantes, como se pueden aprender uno tras otro los comercios exteriores de dos países europeos.” (188). Véase también Dupont 149. Aunque Simone De Beauvoir afirma que Sartre no se involucró seriamente con el estudio de Heidegger sino hasta la aparición de la traducción parcial de Corbin, y durante el periodo de la guerra, (Beauvoir, *La force* 363–364), algo que Sartre confirma en sus *Diarios de la guerra* (188) si tomamos en cuenta las referencias a Heidegger en un ensayo anterior de 1934 aparece una referencia a la idea de ser-en-el-mundo de Heidegger (Flynn 60). En sus *Cuadernos de la guerra* por otro lado, destaca la influencia de Heidegger “Si quiero comprender la dosis de libertad y destino en lo que se llama ‘padecer una influencia’ puedo reflexionar sobre la influencia que Heidegger ejerció en mí. A veces, en estos últimos tiempos, esta influencia me pareció providencial, porque vino a enseñarme la autenticidad y la historicidad en el preciso momento en que la guerra había de devolverme a esas nociones indispensables.” (187). Heidegger acompaña a Sartre incluso después de *El ser y la nada* y hasta la década de los años cincuenta, cuando finalmente lo conoció en 1956 (Spiegelberg 485n28, Gerassi 333) y hay varias menciones importantes en sus obras posteriores. Un momento particularmente importante de su diálogo con Heidegger es el tratado póstumo *Verdad y existencia* (54,56,95) Véase también Rodríguez 176-179.

7 Es tan difícil como arriesgado sugerir una influencia de Fink en el planteamiento de Sartre sobre la reflexión, como sí la encontramos en el pensamiento de Merleau-Ponty, quien además tuvo contacto directo con Fink (cf. Smyth) y leyó, entre otros textos, la inédita *Sexta Meditación Cartesiana*, gracias a Gastor Berger (Van Breda 421). Sartre por su parte menciona a Fink en *La trascendencia del ego* (35, 107). El texto de Fink fue publicado posteriormente en *Review internationale de Philosophie* en 1939 (tres años después de la publicación de Sartre donde Fink aparece referido) y tuvo una importante recepción en Francia (Paredes-Martín 30).

8 “He de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia.” Husserl, *Investigaciones lógicas* 485.

conciencia carece de “interior”; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser substancia las que la constituyen como conciencia (26)

Así, de acuerdo con Sartre, la fenomenología, lejos de ser un ejercicio de introspección, se aboca al estudio de la manera en cómo la conciencia sale de sí hacia lo que la trasciende. Por tanto, aunque Sartre reconoce la apodicticidad de la vida en su propio flujo inmanente a lo largo de su propia síntesis temporal, no concede más derechos al yo que el de ser el resultado de una síntesis semejante a la que constituye a cualquier otra objetividad, toda vez que la conciencia requiere al yo para garantizar su unidad sintética, ni siquiera su singularidad. El yo y la supuesta individualidad que enuncia está fundada en la singularidad sintética, impersonal, del flujo pre-reflexivo de la corriente de vida cuya unidad no es sino la conciencia interna del tiempo. Así, en la nota introductoria de *La trascendencia del ego* Sartre afirma sin más que el yo, el ego, “está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo” (29).

El primer apartado, *Teoría de la presencia formal del yo*, es un comentario crítico de la recepción de la idea kantiana de que el “el yo pienso *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones” (32). Sartre señala que, aunque concede este punto, de ello no se sigue que “de hecho” habite un yo en todos los estratos de la conciencia: “hacerlo sería, parece, forzar el pensamiento de Kant” (32). En efecto, el propio Kant en el segundo de sus paralogismos cuestiona que del yo pienso se siga sin más la determinación de algo: yo existo. Por tanto, cualquier esfuerzo de *realizar* [*réaliser*] al yo trascendental “es juzgar sobre el hecho y no sobre el derecho” (33); para Kant, según Sartre, “la conciencia trascendental sólo es [...] el conjunto de las condiciones necesarias para que exista una conciencia empírica” (33), lo cual no quiere decir que se identifiquen o que de hecho exista un yo acompañando toda representación.

Por tanto, para Sartre conciencia y yo no pueden ser sinónimos. Para él conciencia, que toma del alemán *Bewusstsein* “significa a la vez la conciencia total, y cada momento de esta conciencia” (33) y no el polo de unidad en el que se reclama el yo. Sartre parece por tanto reconocer, por lo demás, que el planteamiento de Kant es formal y deja de lado la exigencia de dar una respuesta de hecho a esta cuestión. Kant no se preocupa por la constitución del yo empírico porque eso excede los alcances de su proyecto crítico, pero la fenomenología, al tratarse de “un estudio científico y no crítico de la conciencia” (35) abre paso a otra posibilidad.

En este sentido, para la fenomenología, “esta conciencia ya no es un conjunto de condiciones lógicas: es un hecho absoluto” (35) se trata pues de una “conciencia accesible a cada uno de nosotros, una vez que efectuamos la reducción” (35). Por tanto, se trata de una conciencia que constituye un “mí mismo” psíquico y psicofísico, los cuales caen bajo el golpe de la *epoché* que me entrega la conciencia como un dato absoluto. ¿Se requiere considerar

ese residuo como un yo? Sartre cree que la respuesta es negativa y de ahí plantea cuatro posibles consecuencias: 1) el campo trascendental se vuelve impersonal o “pre-personal”, sin yo; 2) el yo no aparece más que a nivel de mi humanidad: es la cara activa del mí mismo; 3) el yo pienso acompaña a mis representaciones porque comparece sobre el fondo de unidad que él no contribuye a crear, siendo esta unidad previa la que lo hace posible; 4) es “lícito preguntarse si la personalidad es un concomitante necesario de la conciencia y si no es posible concebir conciencias impersonales” (36).

Sartre cree que Husserl mismo ha contestado a estas preguntas en sus *Investigaciones Lógicas*, pero en sus *Ideas I* ha vuelto sobre la tesis clásica de un yo trascendental como la unidad que está detrás de cada conciencia, y hace de la conciencia trascendental algo rigurosamente personal.

Un argumento recurrente a favor de la existencia del yo trascendental se justifica porque la conciencia exige unidad e individualidad, “mi conciencia está unificada porque todas mis percepciones y todos mis pensamientos guardan relación con este permanente foco; mi conciencia, de Pedro y la de Pablo se distinguen porque puedo decir *mi* conciencia y Pedro y Pablo pueden también hablar cada uno de *su* conciencia. El yo produce interioridad” (37). Sin embargo, Sartre piensa que la fenomenología puede prescindir de esta manera de entender las cosas porque en realidad lo que define a la conciencia es su intencionalidad. La verdadera unidad de la síntesis de la conciencia descansa en su objeto, “el objeto es trascendente a las conciencias que lo captan y es en él donde se encuentra la unidad de ellas.” (38). Incluso, frente a la tesis de que se requiere la unidad en la duración para que el continuo flujo de la conciencia se capaz de poner fuera de sí los objetos que lo trascienden, dice Sartre que podemos observar que Husserl mismo “que ha estudiado en *La conciencia interna del tiempo* esta unificación subjetiva de las conciencias, *jamás ha recurrido* al poder sintético del yo.” (39). En realidad, es la conciencia la que constituye su propia unidad y es ella misma, y no un yo, la que la determina en su individualidad. El yo, en todo caso es la “*expresión* (y no una condición)” de la interioridad de la síntesis temporal de la conciencia. Así, para la fenomenología es la conciencia la que hace posible la unidad y la personalidad el yo y, en consecuencia, “el yo trascendental no tiene, entonces, razón de ser” (39).

Hablar de la vida trascendental en términos de un yo, de acuerdo con Sartre, es incluso nocivo para la investigación fenomenológica porque coloca, como una lámina opaca, una división en la conciencia respecto de sí misma. En este sentido, enfatiza Sartre, “el yo trascendental es la muerte de la conciencia” (40). A partir de este punto y con base en los aportes de la fenomenología, Sartre continúa su discurso caracterizando a la conciencia como un absoluto, pues la conciencia es, ante todo, conciencia de sí. Pero en la medida en que se define en su relación intencional hacia un objeto “toma conciencia de sí *en tanto*

es conciencia de uno objeto trascendente” (40). A esto hay que añadir, salvo en el caso de la conciencia reflexiva, que es conciencia de conciencia, que en otras obras llama conciencia (de) sí, no es *posicional*, es decir, “no es para sí misma su objeto” (40). Esta forma primitiva de la conciencia la llama Sartre conciencia de primer grado o irrefleja.

Caracterizada la conciencia en estos términos, como pura transparencia respecto de sí misma, ¿hay sitio para un yo? ¿qué ocurre si volvemos a la hipótesis de pensarla en términos de un yo personal? Parece claro que el yo no es el objeto de la conciencia irrefleja, pues al ser, en el lenguaje de Husserl, ingrediente de la conciencia tendría que ser trascendente y no inmanente como supone la doctrina del yo trascendental. Por otro lado, parece también claro que tampoco es conciencia pues más bien se trata de “algo para la conciencia”, tampoco es una cualidad traslúcida sino por el contrario parece tratarse de un centro de opacidad. Sartre lo explica con la siguiente comparación “Es para el mí mismo concreto y psicofísico lo que el punto para las tres dimensiones: es un mí mismo infinitamente contraído” (41). Por tanto, si seguimos considerando al yo como un habitante interno de la conciencia arruinamos su espontaneidad con “un germen de opacidad”, al tiempo que se abandona la idea de la conciencia como un “absoluto *no sustancial*” (41). La conciencia es toda ella levedad y transparencia. Así, según Sartre el viraje de Husserl en las *Meditaciones Cartesianas* donde además se habla de la subjetividad trascendental en términos de una mónada, con lo cual “la conciencia ha ganado peso; ha perdido el carácter que hacía de ella, a fuerza de *inexistencia*, el existente absoluto” (41).

En este pasaje, Sartre anticipa lo que en *El ser y la nada* aparecerá como la esencial negatividad de la conciencia, la irrupción de la pura nada en el seno del ser como condición de toda determinación trascendente respecto de ella. Al ser un *absoluto no sustancial* ella misma es absolutamente indicativa de sí misma y fuente universal del sentido, pues el sentido no es otra cosa que el movimiento trascenderse y en consecuencia apuntar, determinar al ente en su aparecer para ella al tiempo que ella, para sí misma, sólo es la pura traslucidez, la instancia de manifestación de todo lo que aparece incluyendo su propia comparecencia, mas no en términos de algo, un punto opaco, sino de su propia transparencia. Así, el yo y el mundo mismo es necesariamente un existente relativo, “un objeto *para* la conciencia” y no el fundamento de su unidad, ni su habitante.

Sin embargo, la conciencia no sólo se dirige al mundo, sino que es posible que oriente el rayo de su atención a sí misma en la figura conocida como “cogito reflexivo”. La conciencia vuelta para sí misma, por ejemplo, cuando tematiza su propia actividad ya ejecutada revela a un agente de su ejecución: el yo pienso. Es interesante que Sartre recurra al ejemplo de Husserl de volverse en el recuerdo. No sólo puedo recordar haber visto algo, sino recordarme habiéndolo visto, es decir, recordar que yo vi, en el ejemplo de Sartre, un paisaje.

Una conciencia reflejante presenta ante sí a una conciencia refleja, ella misma, la reflejante, no requiere a su vez ser reflejo de otra conciencia pues ella misma, por su propia definición es conciencia de sí sin ponerse a sí misma como su propio objeto. ¿No será, por tanto, la reflexión la que produce la forma del “mí mismo” en la conciencia reflejada? se pregunta Sartre. En cualquier acto de conciencia dirigido a su objeto, todo se vive sin que el yo sea el foco de la atención. Más bien estamos entregados a los asuntos que nos ocupan y el rayo de la intencionalidad se agota en ellos. Sin embargo, si alguien nos pregunta qué estamos haciendo contestamos sin más “estaba leyendo”, “estaba escribiendo”.

Toda trascendencia debe caer bajo el golpe de la epojé, incluyendo al yo, piensa Sartre. Así, la figura “yo pienso” “no es de la misma naturaleza que la conciencia trascendental” (50). Eso no quiere decir que el yo no sea nada, ciertamente se da a la conciencia *a través* de la conciencia reflejada. Ciertamente “se capta por la intuición y es objeto de una evidencia” pero no se trata de una evidencia ni apodíctica ni adecuada: “No es apodíctica, porque al decir yo afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada porque el Yo se presenta como una realidad opaca, cuyo contenido habría que desplegar” (51).¹⁰

De este modo, Sartre presenta los resultados de su investigación: 1) “El yo es un *existente*” pues tiene un tipo de existencia concreta. Aquí es interesante que dice que se trata de algo distinto de las “verdades matemáticas, as significaciones o los seres espacio temporales” pero se trata de algo real. Se da como algo trascendente. Sartre no aclara cuál es estatuto ontológico del yo, pero parece claro por el sentido del texto que es algo que no sólo es trascendente, sino que se “produce” en la reflexión. 2) “Se ofrece en una intuición de un género especial, que lo capta tras la conciencia reflejada, de forma siempre inadecuada”. 3) Sólo aparece con ocasión de un acto reflexivo. La descripción de Sartre por planos destaca la cuestión: el yo aparece en un plano que no es ni real ingrediente (“*reell*” en el lenguaje de Husserl) ni el de las cosas reales efectivas que salen al paso sin que la conciencia se lo proponga. “No está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque ésta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja (silla, etc). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el yo” (52). 4) El yo trascendente debe caer, en consecuencia, bajo el golpe de la reducción fenomenológica de modo que los términos de la descripción no deberían poner al yo sino un “hay impersonal” para destacar el campo de las investigaciones fenomenológicas.

9 En español el sujeto es implícito en el verbo, en cambio en francés la expresión se dice siempre con el pronombre personal, en este caso “je”, al igual que ocurre en inglés o alemán.

10 En el recurso a apodicticidad y adecuación con respecto al yo hay una referencia implícita al parágrafo 9 de la primera de las *Meditaciones cartesianas*, (63)

La obra cierra con tres observaciones que anticipan el sentido que seguirá la investigación de Sartre en sus siguientes obras: 1) el desplazamiento de la centralidad del yo purifica el campo de la conciencia trascendental: la conciencia culmina al fin en una “nada” que en cierto modo es “todo” pues es conciencia de todo objeto posible, y al mismo tiempo no hay nada que sea objeto y al mismo tiempo pertenezca a su propia intimidad.

[...] la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina a la existencia a cada instante, sin que quepa concebir nada *antes* de *ella*. [...] En este nivel el hombre tiene la impresión de escapar sin tregua de sí mismo, de sobrepasarse, de sorprenderse ante una riqueza siempre inesperada (104).

2) “El solipsismo se hace impensable una vez que el yo ya no tiene una posición de privilegio” (109) y 3) frente al materialismo metafísico, sin conceder a los idealismos espiritualistas dice Sartre que no es necesario enfatizar la precedencia del objeto respecto del sujeto, sólo basta desplazar la centralidad del yo. Así, concluye Sartre: “esta conciencia absoluta cuando se purifica del yo, ya no tiene nada de *sujeto*, y no es tampoco una colección de representaciones, es sencillamente una condición primaria y una fuente absoluta de existencia” (110).

3. La dialéctica de la reflexión en *el ser y la nada*

El tema del yo reaparece al final del capítulo primero, y al final del segundo, de la segunda parte de *El ser y la nada*. En lo que concierne a su primera aparición “El yo y el circuito de la ipseidad”, Sartre reitera el mismo argumento de *La trascendencia del ego* con algunas variaciones, aunque ahora en el marco de su ontología fenomenológica y dialéctica donde la impronta de la negatividad tiene un papel central.

En el inicio del apartado Sartre refiere directamente a *La trascendencia del ego* (136). Comienza señalando que el yo, el ego en su lenguaje es un en-sí y no un para-sí, pues si no fuera de esta forma la conciencia “sería por sí mismo su propio fundamento en la traslucidez de lo inmediato” (136) pero para Sartre precisamente lo que constituye a la conciencia es su carácter proyectado fuera de sí, por un lado, y por otro, la apertura a posibilidades no dadas de forma inmediata sino mediadas por su propia negatividad: elige a favor de tales o cuales posibilidades y niega otras. Posibilidades que en cada caso son sus propias posibilidades, con lo cual no sólo mantiene una relación negativa con el mundo sino consigo misma: es ella la que, al pronunciarse a favor de una posibilidad, “se niega” otras. Resulta interesante, no obstante, que Sartre señala que “el yo se da siempre como *habiendo sido ahí* antes que ella [la conciencia], y a la vez como poseedor de profundidad, que ha de develarse

poco a poco” (137). Este rasgo es importante, porque Sartre está hablando de como “se da” el ego para la conciencia, ella lo descubre como estando ahí y en relación con su propio pasado, que Sartre más adelante en el libro describe como “en-sí”. La conciencia deja su propia estela a lo largo de su movimiento espontáneo, en sus ejecuciones que descubre reflexivamente como “sidas”: eso “era” ella antes, es lo que ha “sido”. Así se descubre el yo, con una opacidad que no se revela como posibilidad y apertura, lo propio de la conciencia, el ser-para-sí, sino como algo dado y que se descubre ya ahí cuando se le busca: en-sí. Por otra parte, dice Sartre:

no ha de concluirse que el para-sí sea una pura y simple contemplación «impersonal». Simplemente, lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, es, al contrario, la conciencia en su ipseidad fundamental quien permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esa ipseidad. (136)

El ser-para-sí efectivamente se refiere a sí mismo, las posibilidades son “sus propias posibilidades” pero esta referencia que es la que “confiere un ser la existencia personal no es la posesión de un Ego -que no es sino el signo de la personalidad- sino el hecho de existir para sí como presencia a sí” (136). Se trata de una “*presencia-ausente*” pues a lo que apunta la ipseidad no es a algo dado, “pura presencia al para-sí como reflejo reflejante” sino al “posible que soy” (137). Sartre enfatiza esta tesis de la siguiente manera: “El para-sí es sí mismo *allá*, fuera de alcance, en las lejanías de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser allá lo que se es en la forma de carencia constituye la ipseidad” (137).

Así, mientras que en *La trascendencia del ego* Sartre se refería a la conciencia como un campo impersonal, en *El ser y la nada* se trata de un campo en todo caso pre-personal y relativo a una dimensión que reclama un proceso de individuación fundada en un horizonte de posibilidades y por tanto, que no concluye en la forma de una identidad cerrada, salvo en su acabamiento, cuando ya no es más.

Más adelante, en el apartado intitulado “Temporalidad originaria y temporalidad psíquica” (tercer apartado del segundo capítulo de la segunda parte) Sartre avanza de la ipseidad del ser-para-sí al movimiento en el que explícitamente vuelve sobre sí mismo, de forma temática: la reflexión. Este apartado está relacionado con el problema de la conciencia del tiempo. La pura reflexión entrega la unidad del puro flujo temporal de la conciencia en su completa indeterminación para sí misma. La conciencia está unificada en una síntesis temporal de carácter pre-reflexivo y apunta a una ipseidad respecto de la cual de forma igualmente pre-reflexiva se reclama su proyecto en el futuro como sus posibilidades. Sin embargo, por su propia tendencia, la conciencia no se contenta con apuntar a su propio

flujo incesante sino que, como reflexión, exige su propio reflejo. Aquí surge lo que Sartre llama la reflexión impura o reflexión cómplice, la cual cierra el flujo temporal y produce al yo como instancia que cumple su propia demanda y la cumple en lo que se ha sido. Así, la reflexión impura permite atribuir todos los estados y acciones de la conciencia a la unidad de un yo que se hace pasar por algo presente cuando en el mejor de los casos sólo se refiere a algo que fue, en el pasado. Sartre comprende esta actitud como una forma negativa el ser-para-sí respecto de sí mismo y es el fundamento ontológico de lo que, en *El ser y la nada* llama *la mala fe*. El ser para-sí, elige ocultarse su propia indeterminación en el afán de presentar ante sí una instancia acabada en la que al fin se confunda su facticidad con su trascendencia. Esto es, precisamente, lo que ocurre con el yo.

4. El yo y lo imaginario

Justo antes de la publicación de *El ser y la nada* Sartre escribe tres estudios de psicología fenomenológica aparte del ya mencionado *La trascendencia del ego*. Originalmente eran parte de un proyecto más amplio intitulado *La Psique* que no alcanzó a publicar¹¹ y que en su lugar dieron lugar a *La imaginación*, *Lo imaginario* y *Bosquejo de una teoría de las emociones*. La unidad entre todos los trabajos no es sólo metodológica, ya que se trata de investigaciones fenomenológicas, sino que en ellos están las claves del proyecto de Sartre: destacar la primacía de la dimensión afectiva y práctica de la conciencia como acceso originario al mundo frente a las formas teórico-reflexivas como motivo de la investigación fenomenológica. Sin embargo, especialmente a partir de 1940, año de publicación de *Lo imaginario*, Sartre introduce de forma explícita el elemento de lo negativo que, como mencionamos antes a propósito de *El ser y la nada*, sólo encontramos implícitamente en *La trascendencia del ego*. La conciencia para poder ser “conciencia de algo” y determinar ese algo como objeto tiene que incorporar un rasgo negativo en el mundo, que se anuncia tanto en el desplazamiento de la atención del resto de las cosas que no son objeto de la conciencia en ese momento, como en el sentido de la apertura de posible y la demanda de comparecencia de aquello que “no está dado” ante ella.

[...] el objeto en imagen es un irreal. Sin duda está presente pero al mismo tiempo está fuera de alcance. No puedo tocarlo, cambiarlo de lugar; o más bien puedo hacer lo pero a condición de hacerlo de manera irreal, de renunciar a mis propias manos, utilizando manos fantasmas que den a esa cara golpear irreales; para actuar con estos objetos irreales me tengo que desdobl原因 yo mismo, *me tengo que irrealizar* (164)

¹¹ En una conversación con Simone de Beauvoir hace referencia a esta obra y señala que *Bosquejo de una teoría de las emociones* formaba parte de dicha obra. Beauvoir, *La ceremonia* 236.

Para Sartre, lo determinante de lo imaginario y la conciencia de imagen es su carácter productivo y no solamente representativo. La condición de la producción de lo imaginario es esta irrealización donde la comparecencia de la imagen neutraliza o suspende las relaciones habituales en las que algo comparece en la percepción a favor de su disposición, en cierto modo, a nuestro arbitrio: “Es pues, en la manera en que aprehendo lo dado como propongo por real lo que no está dado” (232). Así, la imagen en realidad se trata del correlato de una conciencia imaginante, un acto imaginante el cual, “es a la vez *constituyente, aislante y aniquilador*” (232).

¿Cómo se relaciona todo esto con el problema del yo? Hemos dicho antes que el movimiento reflexivo que lo propone como el reflejo que demanda el reflejante es de la misma naturaleza de la así llamada mala fe, es decir, resulta de proponer por real precisamente algo que no está dado, o que sólo está dado en el modo de algo sido, y en ese sentido ausente y no como un objeto presente. El yo de la reflexión impura determina de antemano las posibilidades del existente, las confina a no tener más remedio que ser lo que se es y la forma en la que se proyecta esta coherencia que por lo demás no dice nada acerca del mundo ni de la configuración que este tiene; no es otra cosa sino una imagen, en este caso, la imagen de uno mismo. No es sólo una imagen y el hecho de que sea fundamentalmente un objeto imaginario no quiere decir, naturalmente, que el resultado de su proyección, como hemos dicho antes, sea algo completamente arbitrario.

5. El ideal imposible de crearse a sí mismo: lo imaginario y el *factum de la contingencia*

En las conclusiones de *La trascendencia del ego*, Sartre sugiere cuál podría ser la función del yo. Es claro que su función no es teórica ni sirve para explicar la unidad de la conciencia:

[...] quizá, efectivamente, la función esencial del Ego no sea tanto teórica como práctica. Hemos señalado, en efecto, que él no es quien cierra la unidad de los fenómenos; que se limita a reflejar una unidad *ideal*, toda vez que la unidad concreta y real está efectuada desde hace mucho. Pero quizá su papel esencial es el de ocultar a la conciencia su propia espontaneidad. (105)

Y más adelante agrega:

Todo sucede como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma, como si la conciencia se hipnotizara con este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él; como si hiciera en él su salvaguardia y su ley. (106)

La conciencia reflexiva que no se detiene en el autocomparecer del flujo de vida ante sí misma, sino que, avanza hacia presentar un objeto trascendente como el “reflejo” de la conciencia reflexionante, no es otra cosa que un objeto imaginario. La subjetividad, cuando mienta un “polo yo” como unidad de sus vivencias reflexivas no hace otra cosa que “proyectar” una imagen de sí que de coherencia a su propio flujo. Con todo, al hacerlo, al mismo tiempo afirma, aunque las más de las veces de forma soterrada, su potencia irrealizadora pues trae a presencia su objeto, en este caso, como si hubiera estado ahí. La conciencia reflexiva asume el correlato de una conciencia imaginante que no se reconoce como correlato de la imaginación, sino como el objeto de la conciencia reflexiva, es decir, el yo. Una vez más, la condición de posibilidad de esta confusión coincide con el esfuerzo de la conciencia de detener, por así decir, su propio flujo, el aplazamiento de su determinación a favor de sus posibles, y obtener en cambio al fin su propia determinación como algo acabado.

Así Sartre concibe la imaginación como un modo de referencia subjetiva, un tipo de conciencia, es decir, una forma de la intencionalidad, la cual, consiste en la ejecución de un proceso de irrealización de las relaciones objetivas de las cosas del mundo. Cuando imaginamos no hacemos otra cosa que irrealizar la manera en que están dispuestas las cosas en el mundo fáctico hacia posibilidades que trascienden esa facticidad.

En la medida en que la subjetividad es la región del ser a través de la cual la nada “acontece” en el mundo, y con ella se abre paso la indeterminación y el azar, al mismo tiempo, toda determinación, todo sentido del mundo es posible porque ella es la instancia de la manifestación de todo lo que es. Todo sentido es un sentido para una subjetividad que es el fundamento de toda institución significativa menos de su propio fundamento. El motivo de esta imposibilidad de fallar en darse a sí misma el propio fundamento estriba en que es por la subjetividad que acontece la nada, la indeterminación, en el mundo y esto es posible porque no consiste sino en estar permanentemente fuera de sí, aplazada en su ser como condición de aparición de todo ser posible.

De tal manera que la proyección imaginaria de sí no responde a otra motivación que a la de otorgarle a la vida la plenitud y coherencia, la necesidad que hace de los momentos vividos las instancias de la realización de esto que “efectivamente soy”. Pero esta institución del sentido de sí, por ser ella misma una proyección imaginaria, implica en su seno la libre creación como institución de su propio fundamento y en esa medida, hace de la necesidad algo gratuito y contingente. Por lo tanto, como todas las empresas humanas a final de cuentas fracasan.

La asunción injustificada de la facticidad como acontecimiento necesario es, dice Sartre, la confusión entre la facticidad y la trascendencia que se enuncia en la fórmula:

sólo es posible lo que actualmente soy, en lugar de: lo que actualmente soy, no es otra cosa que la apertura de mis posibilidades que mi ser más allá de los hechos, más allá de mí, en el futuro: Este es el sentido de la palabra existencia y la existencia es el modo de ser de la realidad humana. Esta asunción se presenta en forma de una huida casi inevitable de aquello que originariamente soy a favor de una determinación externa que, no sólo es una contradicción, sino que se trata de una empresa que tarde o temprano fracasa. Tanto valdría mentirse a sí mismo con éxito, y por ello Sartre llama a este comportamiento, donde se manifiesta la estructura ontológica de la existencia: la mala fe. La realidad humana aspira a pasar por ser justo aquello que le resulta imposible: la plenitud.

De tal forma que al final del día los existentes humanos se debaten entre la asunción de la fragilidad de sus proyectos o reducir todo lo que puedo ser a la facticidad que soy ahora. La imaginación, y con ella, la proyección imaginaria de sí, juega dos papeles importantes. En primer lugar, es la posibilidad de ser justo lo que no soy, sometiendo mi trascendencia a la imagen que reduce mi ser a mi facticidad, que la justifica. El problema es que en tanto que “posibilidad” hay una afirmación implícita que hace que esta conducta esté minada de raíz, pues en cualquier caso se afirma la libertad como opción hacia la autodeterminación que no quiere reconocerse como tal. En segundo lugar, el carácter constituyente de la imaginación justo como posibilidad de relanzar lo que soy en una trascendencia abierta de mis posibilidades, de modo que la imaginación se convierte, a un tiempo en lo forma la imagen de sí y en una proyección de mí en sentido literal: la configuración creativa de la vida como proyecto.

No obstante, la escritura permite una salida productiva al fracaso que impone la muerte sobre nosotros. La exteriorización de la constitución imaginaria de sí en la escritura da “cuerpo” por así decir a la imagen. Pasa de ser un mero correlato fenoménico y valer sólo para mí para ser más allá de mí como proyección de una imagen de sí que me singulariza y a la vez me trasciende, en la medida en que el sentido de la imagen se constituye ya no sólo en mí, sino en las determinaciones que proceden de la constitución de la misma imagen, pero ahora por los otros, los lectores y los efectos que de esta ficción se derivan en sus vidas, los cuales, tampoco controlo o tengo sobre ello un control más o menos parcial. Y es aquí donde cobra sus efectos productivos el fracaso de mi autodeterminación: soy más allá de mí porque desde el principio, ha dicho Sartre, el yo está “afuera” de la conciencia, y esto implica, por qué no, que sus determinaciones son constituidas también por la comunidad de sujetos que me rodean y dicha determinación, sobre todo, es un sistema de acciones consecuentes, no reflexivas. El resultado es lo que la historia hace constantemente de nosotros. No obstante, dado que a final de cuentas no es más que una ficción, un imaginario y la imagen de sí se sostiene, como toda imagen en una conciencia imaginante

cuya condición de posibilidad es la libertad, siempre es posible trascender estas determinaciones, incluso las determinaciones que impone la Historia y la Muerte; gracias a dicha libertad y a final de cuentas, en esta excedencia más allá de sí, se manifiesta la singularidad indeterminada, diríamos con Sartre, en que consiste nuestra existencia.

Referencias

- Beauvoir, Simone de, *La ceremonia del adiós*, Edhasa, 2001.
- Beauvoir, Simone de, *La force de l'âge*, Gallimard, 1960.
- Berholet, Denis, *Sartre*, Perrin, 2000.
- Bravo Castillo, Juan, *Jean-Paul Sartre*, Síntesis, 2000.
- Cohen Solal, Annie, *Sartre 1905-1980*, Edhasa, 1990.
- Cohen Solal, Annie, *Jean Paul Sartre*, Anagrama, 2005,
- Dupont, Christian, *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, Springer, 2014
- Fink "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien* 1933, 321-383, 1933.
- Flynn Thomas, *Sartre, a philosophical biography*, Cambridge University Press, 2014.
- Gerassi, John, *Conversaciones con Sartre*, Sexto Piso, 2012.
- Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*, Tr. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza, 1997.
- Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, Tr. José Gaos y Miguel García Baró, FCE, 1986.
- Paredes Martín, M. del C. Merleau-"Ponty y la fenomenología." *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (44), 29-43, 2008.
- Rodríguez, García, J.L. *Jean Paul Sartre, la pasión por la libertad*, ediciones Bellaterra, 2004,
- Rowley, Hazel *Sartre y Beauvoir*, De Bolsillo, 2007.
- Sartre, Jean Paul *Autoretrato a los setenta años*, Situaciones X, Losada, 1975.
- Sartre, Jean Paul *Diarios de guerra*, Losada, 1983.
- Sartre, Jean Paul *El hombre y las cosas*, Situaciones I, Losada, 1965
- Sartre, Jean Paul *El idiota de la familia, Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Sartre, Jean Paul *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Losada, 1984.
- Sartre, Jean Paul *Lo imaginario*, Losada, 1997.
- Sartre, Jean Paul, *Verdad y existencia*, Paidós, 1996.
- Smyth, B. "The Meontic and the Militant: On Merleau-Ponty's Relation to Fink." *International Journal of Philosophical Studies*, 19(5), 669-699, 2011
- Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, 1982,
- Van Breda, H. "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl a' Louvain" *Revue de Metaphysique et de Morale* 67, 410-30, 1962.




EL LUGAR DE LA MEMORIA EN *VERDAD Y MÉTODO* DE GADAMER

THE PLACE OF MEMORY IN *TRUTH AND METHOD* BY GADAMER

Mauricio Mancilla Muñoz¹

Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Valdivia, Chile.

 <https://orcid.org/0000-0001-9423-7102>, e-mail: mauriciomancilla@uach.cl

Recepción: 5 de septiembre de 2023 – Aceptación: 27 de noviembre de 2023

Resumen

El artículo examina el lugar que ocupa el problema de la memoria en *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). La hipótesis central de este trabajo es que si bien la palabra memoria aparece muy poco reseñada a lo largo de esta magna obra –a diferencia de conceptos como experiencia, historicidad y lenguaje–, se trata de un concepto central para concebir nuestra relación con el pasado, la tradición y la historia. En lo que sigue, este artículo pretende mostrar, en primer lugar, la experiencia de la memoria como un elemento esencial del ser histórico; en segundo lugar, se propone entender cuál es el papel de los prejuicios y de la tradición en la apropiación del pasado; y, por último, comprender la relación entre la memoria y el lenguaje, en tanto centro sintetizador y mediador entre presente y pasado. Para Gadamer la memoria supone siempre una fusión de horizontes, que es susceptible de ser modificado por el encuentro con nuevas perspectivas históricas.

Palabras clave: Experiencia, Gadamer, lenguaje, memoria, tradición.

Abstract

This article examines the place occupied by the problem of memory in *Truth and Method* by Hans-Georg Gadamer (1900-2002). The central thesis of this work is that although the word ‘memory’ is dealt with very little in this magnum opus –unlike concepts such as experience, historicity, and language– it is a central concept for understanding our relationship with the past, tradition, and history. In the following, this article tries to show, firstly the experience of memory as an essential element of the historical being; secondly, it proposes to understand what the role is of prejudices and tradition in the appropriation of the past; and lastly, it tries to understand the relationship between memory and language, as a synthesizing center and mediator between the present and the past. For Gadamer, memory always supposes a fusion of horizons, which is liable to be modified by the meeting of new historical perspectives.

Keywords: Experience, Gadamer, language, memory, tradition.

.....
¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Austral de Chile.

1. Introducción

El 24 de mayo de 1978, Jorge Luis Borges ofreció una conferencia en la Universidad de Belgrano que tuvo por motivo central “el libro”, donde lo califica como el “más asombroso” de los instrumentos creados por el ser humano. Para Borges todas las demás invenciones “son extensiones de su cuerpo”. Por ejemplo, “el microscopio, el telescopio, son extensiones de su vista; el teléfono es extensión de la voz”. Sin embargo, el libro ocupa un lugar especial, en tanto, “es una extensión de la memoria y de la imaginación” (653). El libro emerge como un artefacto extraordinario que exterioriza la memoria, haciéndola concreta, visible, accesible, pero también duradera, reproducible y comunicable. Casi al final de la misma conferencia, Borges retoma una expresión del filósofo y poeta estadounidense Ralph Waldo Emerson, quien afirma que una biblioteca es una especie de “gabinete mágico”, donde permanecen “encantados los mejores espíritus de la humanidad, pero esperan nuestra palabra para salir de su mudez” (658).

Frente a este universo encantador descrito por Borges, que trasciende tanto a los vivos como a los muertos, la apropiación de sentido del pasado se realiza a través de la interpretación. La anticipación de significados, en el curso de la lectura, constituye un conjunto de decisiones –implícitas o explícitas– sin las cuales el texto permanecería ilegible. Ya lo había advertido Nietzsche en un fragmento póstumo: “No hay hechos, solo interpretaciones” (*Nachgelassene Fragmente* 315). Esta sentencia anuncia que la verdad está ligada a la perspectiva, y pone de relieve, de una manera diferente, aquel *dictum* romántico donde la interpretación se entiende como “una tarea infinita” (Schleiermacher 6). Esto evidencia que el sentido nunca es estático, sino que por el contrario el texto está abierto a un universo de lecturas posibles. Esta concepción propugna que la iniciativa semántica recae esencialmente en el lector. Gadamer, de quien nos abocaremos a lo largo de este artículo, señala que toda lectura se hace a través del prisma heredado por aquellos que nos precedieron. El planteamiento de un texto está inscrito en un contexto histórico e interpretativo más amplio, es decir, pertenece a una tradición.

Gadamer obtuvo un lugar central en la historia de la filosofía con la publicación de *Verdad y método* en 1960. A poco más de sesenta años de su aparición, como bien señala Jean Grondin, hay pocas dudas de que el libro se ha convertido en un “clásico” de la literatura filosófica, incluso –en sus palabras– este texto se ha transformado “en la obra más significativa e influyente de la filosofía alemana desde *Ser y tiempo*” (531). Solo al final del texto, como en las mejores novelas de suspenso, es posible captar la confluencia entre las humanidades, la experiencia del arte, la historia y el lenguaje, así como su importancia para la investigación hermenéutica. Quizás uno de los aspectos más interesantes de esta obra es la posición crítica que asume en torno al tratamiento puramente metódico de la

cuestión de la verdad, al punto que Paul Ricoeur señala que el libro debería llamarse “verdad o método” (*Del texto a la acción* 91). Su crítica se orienta a examinar el privilegiado lugar que ocupó el problema de la verdad en Occidente, primero a través del clásico modelo de la *adaequatio* y luego con el dominio de la “certeza” del método científico moderno. Sin embargo, no es la ciencia en sí lo que rechaza, sino que busca liberar a la filosofía de una concepción puramente “metódica” (Di Cesare 46). A través de su obra se rebela contra el empobrecimiento del sentido del filosofar y nos recuerda que la meditación filosófica siempre rebasa el ámbito cerrado de una doctrina de la ciencia, a favor de una disposición natural propia del ser humano, que se caracteriza por la contemplación y la formación de un ciudadano con una “participación activa en la vida pública” (Gadamer, *Elogio de la teoría* 33-34).

Ya en las primeras páginas de *Verdad y método* queda claro que las posiciones teóricas, que siguen el modelo positivista, son insuficientes como fundamento de la comprensión, porque tales teorías descuidan la historicidad de la conciencia e ignoran el carácter histórico de sus propias incursiones epistémicas. El racionalismo emerge como una huida metafísica que se despoja de los atractivos de la realidad y la tradición, desarraigando la conciencia del mundo. Por ello Gadamer comienza su libro con un extenso capítulo dedicado a rehabilitar la experiencia estética y el “valor hermenéutico del arte” (Gutiérrez-Pozo 37). La obra de arte no puede ser comparada, ni aun menos reducida, al modelo de trabajo de las ciencias. A través de ella, como llegamos a otro tipo de conocimiento. El arte se presenta como portador de valores culturales, que traen consigo una riqueza de significados que no pertenece solo a este objeto específico, sino que “representa el conjunto del sentido de la vida” (*Verdad y método* 107). El artista, al crear una obra, deja un legado a la humanidad, y a través de ella el espectador podrá pensar y reflexionar sobre su propia situación histórica. En este sentido, la obra de arte se destaca como una presencia declarativa de la cultura sedimentada por la tradición, que está enraizada en el carácter permanentemente presente de la obra. Aunque sea antigua, toda obra de arte tiene su “actualidad” (*Gegenwärtigkeit*), porque en realidad se constituye en un enunciado actualizado “que se colecciona y recoge históricamente a sí mismo” (*Verdad y método* 138). Al punto que la obra es “estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual” (*Estética y hermenéutica* 62). Por ello, en este breve artículo intentaremos mostrar cómo y por qué la cuestión de la memoria puede proporcionar una entrada excepcional para reflexionar en torno a la experiencia hermenéutica en el pensamiento de Gadamer.

2. La experiencia de la memoria como un elemento esencial del ser histórico

El tema de la memoria, que toca esencialmente el problema de la cohesión social, asume un papel singular en el contexto de nuestras sociedades contemporáneas. La función pública

de la memoria, en la forma de la conmemoración, al igual que la evocación de los eventos traumáticos para una comunidad, suscita un vivo debate en un gran número de campos de análisis, que van desde las ciencias políticas, la sociología, la historia, y en especial la psicología. Uno de los grandes méritos de la obra de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, está en revelar que “lo que una vez vimos, oímos, experimentamos, aprendimos, no está perdido definitivamente, sino que sobrevive, ya que podemos recordarlo y reconocerlo” (556). La reflexión de Ricoeur no se refiere solo a la memoria o al olvido propios de un individuo, sino al orden político en el sentido fundamental del término. Su preocupación se centra en identificar la memoria como una reflexión sobre aquello que funda y articula las comunidades nacionales y los diferentes grupos que las componen.

Ahora bien, ¿Cuál es el lugar de la memoria en *Verdad y método* de Gadamer? Si uno mira en conjunto las primeras fases del desarrollo de una hermenéutica filosófica, la palabra “memoria” no ocupa una posición preponderante o al menos visible, puesto que prácticamente no aparece mencionada. Incluso, un rápido vistazo al índice de *Verdad y método* parece confirmar la omisión de este término entre los conceptos centrales de esta monumental obra. Incluso, aquellos lectores familiarizados con el pensamiento de Gadamer, les parecerá un tema absolutamente periférico, al menos si se compara con nociones como experiencia, historicidad, obra de arte, verdad y lenguaje. No obstante, si la hermenéutica se entiende como una preocupación primordial por el significado, la comprensión y la comunicación, entonces el fenómeno de la memoria, en el sentido psicológico más restringido, parecería de menor interés, simplemente como una función cognitiva, necesaria, pero en última instancia auxiliar. Si, por el contrario, nos centramos en la relación entre la subjetividad, el tiempo y la historia, entonces ella tiene un significado muy diferente. Durante las últimas décadas, y gracias a un giro generalizado hacia la *memoria colectiva* en las ciencias humanas y sociales –donde la obra de Maurice Halbwachs juega un papel preponderante¹–, la importancia de este fenómeno y su papel en la hermenéutica ha comenzado a emerger con mayor claridad.

Si uno mira más de cerca los pocos pasajes donde se menciona y discute en torno a la noción de memoria, surge una imagen bastante diferente. Un ejemplo importante es la

1 El filósofo y sociólogo francés Maurice Halbwachs (1877-1945) desarrolló una importante contribución en el campo de la sociología a través su teoría de la memoria colectiva. Su obra, marcada por la influencia Émile Durkheim y de Henri Bergson –de este último fue estudiante–, ha ganado un nuevo interés durante los últimos treinta años, entre otras cosas, por la reedición crítica de su libro *Los marcos sociales de la memoria* (*Cadres sociaux de la mémoire* 1925). Entre 1919 y 1935 fue profesor en la Universidad de Estrasburgo –años marcados fuertemente por la experiencia de la reconstrucción social y económica posterior a la Gran Guerra–, donde comienza a esbozar algunos de los rasgos sobresalientes de su teoría de la memoria colectiva. En el verano de 1944 fue arrestado por la Gestapo, tan solo unos meses después de haber obtenido la cátedra en psicología social en el Collège de France. Deportado a Buchenwald, enfermó de disentería y murió el 16 de marzo de 1945. En 1950 se publicó una colección póstuma de escritos centrados en el problema de *La memoria colectiva* (*La mémoire collective*). En esta obra se señala que la sociedad no solo habita una memoria individual, sino también una grupal que existe fuera del individuo y que trasciende a él. Se trata de una manifestación colectiva que depende del “cuadro” o “marco” dentro del cual se sitúa un grupo en la sociedad. La memoria grupal es diferente para cada grupo que experimenta un determinado evento, que difiere a la de otros grupos.

discusión en torno a los “conceptos básicos del humanismo” –en la parte introductoria de *Verdad y método*–, donde se aborda el término *Bildung*, la formación del espíritu humano, tal como aparece en Hegel y en Helmholtz. Gadamer se detiene principalmente en la observación de Helmholtz sobre el “tacto” (*Takt*) necesario para captar el sentido del pasado, y cómo esto requiere que las experiencias más variadas deben “fluir a la memoria del historiador o del filólogo” (*Verdad y método* 44). Allí comenta críticamente esta observación, diciendo que no se da cuenta del significado tanto del tacto como de la memoria, ya que los concibe como ejemplos de una “capacidad anímica”. La memoria –continúa diciendo– no debe entenderse como una facultad meramente psicológica, sino, más bien, como “un rasgo esencial del ser histórico [...] del hombre” (*Verdad y método* 45). Nuestro esfuerzo por comprender entraña, por un lado, un eminente esfuerzo por recordar y preservar el pasado, y por otro, –siguiendo a Nietzsche– una activa “capacidad de olvido” (*La genealogía de la moral* 76), que posibilita la renovación de la mirada de aquello que nos hereda el pasado. La tensión entre olvido y recuerdo pertenecen a la constitución histórica del ser humano, así, el problema de la memoria no solo está conectada con la constitución histórica y finita del ser humano, sino que se sitúa en el corazón mismo de toda esta empresa.

En una nota a pie de página a este comentario, Gadamer también agrega que “la historia de la memoria no es la historia de su ejercicio. Es cierto que la mnemotecnia determina una parte de esta historia, pero la perspectiva pragmática en la que aparece allí el fenómeno de la memoria implica una reducción de este” (*Verdad y método* 45). Desde la inquietud de fondo que mueve a este artículo, esta es una nota muy interesante, en tanto que coloca a la memoria en el centro de la experiencia hermenéutica. La “experiencia” en sí misma, en palabras de Gadamer, no es meramente una colección de cosas que hemos realizado a lo largo de la vida, o de cosas que nos han sucedido en el pasado, sino que es, más bien, una peculiar “fusión de memoria y expectativa” (*Verschmelzung von Erinnerung und Erwartung*) en un todo (*Verdad y método* 281). Al poner aquí la expresión expectativa se pone en juego una mirada hacia el futuro. Si la historia es parte de la experiencia, se sigue que la historia también está influenciada por la expectativa del futuro en su elaboración. La capacidad de retener de la memoria y la capacidad de escribir para el futuro nos muestra que una cultura recuerda lo que las generaciones pasadas han comprometido a la posteridad. Si bien en ninguna parte del libro se realiza un seguimiento explícito a esta problemática, se establece un patrón para repensar la memoria en relación con la comprensión histórica. Allí emerge, por un lado, en el corazón de la existencia temporal finita, es decir, como su fundamento. Se posiciona como aquello que delimita el espacio en el que la temporalidad y la historicidad actúan –como meciéndose en un juego constante– entre recuerdo y olvido. Por otro lado, cuando se la conceptualiza como una mera capacidad

mental-cognitiva específica, y en particular cuando se convierte en objeto de ejercicios mnemotécnicos, su papel se reduce a una función entre otras, al punto que se diluye y finalmente se oculta.

En estas páginas de *Verdad y método*, Gadamer desarrolla una sutil diferencia entre dos formas de decir memoria en alemán: *Gedächtnis* y *Erinnerung*. Distinción que tiene a la base, como ha mostrado Dieter Teichert –salvando la distancia histórica–, la diferencia que existe entre la “*anamnesis*” platónica y la “*mneme*” aristotélica (168). La *Erinnerung* como vínculo con la tradición procede de forma selectiva y combinatoria, pues toma los elementos de la memoria individual o colectiva, y, a través de nuevas combinaciones, puede revelar un contenido significativo del pasado que todavía no es accesible a nivel de la *Gedächtnis*. En este sentido, la memoria capta el pasado en su significado con respecto a la vida del presente, así como sus desarrollos futuros. Mientras que la referencia al pasado de la *Gedächtnis* tiene como objetivo “la identificación de objetos individuales”, como objetos de un determinado pasado, la memoria, en tanto *Erinnerung*, apunta a un “conocimiento integral de situaciones, eventos, acciones o personas” y preserva lo ya sido para el presente y el futuro (Teichert 169).

Ahora bien, el breve comentario de Gadamer sugiere que la conceptualización de la memoria como *mnemotecnica* puede llevar a conceptos erróneos sobre la naturaleza de la existencia histórica. Cuando la memoria asume la ambición de registrar y almacenar todos los acontecimientos tiende a generar la falsa idea de un dominio completo del tiempo y la historia. Presentada bajo la idea de un archivo total, puede alimentar la imaginación de que el tiempo y el cambio pueden finalmente dominarse. De hecho, ninguna otra facultad humana está más inclinada a malinterpretar la naturaleza temporal de la existencia. En su lucha contra el olvido corre el riesgo de olvidarse de sí misma. Por ello, es urgente, entonces, explicar qué permite la identidad de la experiencia humana tras la crisis del sujeto trascendental y sus categorías atemporales. Gadamer aborda esta tarea, proponiéndonos una concepción completamente nueva del significado, basada en una hermenéutica de la memoria humana. El ser humano al ser finito, al estar afectado por el otro y, por tanto, a un nuevo sentido de lo trascendental, la facultad de recordar emerge como la posibilidad fundamental de continuidad de su existencia. Por tanto, tomar en serio la finitud de la existencia humana significa, para el autor, redefinir las condiciones de la experiencia, partiendo precisamente por aquello que Heidegger llamó la “situación hermenéutica” según la “posición, previsión y anticipación”, así como de una nueva forma de concebir la temporalidad (*Verdad y método* 336).

Avanzaremos en nuestro análisis indagando en lo que Gadamer quiso demostrar cuando afirmó: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos noso-

tros los que pertenecemos a ella” (*Verdad y método* 344). Para el filósofo alemán la historia precede al hombre, pues toda la humanidad ya está inserta en una coyuntura histórica, solo en esta circunstancia es posible que el hombre reestablezca nuevos rumbos para el mundo contemporáneo. No hay nada nuevo que no haya sido atravesado por esta coyuntura situacional, de la cual el ser humano se encuentra arrojado en el mundo. De este modo, toda creación del espíritu humano recibirá una filiación de la historia. El autor/creador desempeñará el papel de portavoz de su tradición histórica en la que se inserta existencialmente. Por tanto, todo intérprete se sitúa y mira desde la coyuntura histórica en la que vive. Todo lo que conoce sobre las producciones humanas está totalmente imbricado con la comunicación histórica de contenidos y significados ya preestablecidos dentro de las ilimitadas posibilidades de interpretación, de ahí que sean necesario esclarecer el papel de los prejuicios y de la tradición en la comprensión.

3. El papel de los prejuicios y de la tradición en la apropiación del pasado

Uno de los puntos de partida de la hermenéutica gadameriana es que toda interpretación presupone siempre posiciones previas, visiones y conceptos que el lector ya trae consigo a la hora de interpretar el horizonte del texto. Comenzamos por recibir un mundo estructurado simbólicamente, a través de valores, usos y costumbres, que constituyen la condición básica de nuestra experiencia. Por ello, Gadamer sostiene que “*el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (*Verdad y método* 360). Entonces, la tarea principal de una hermenéutica, que parte de la finitud, debe repensar la experiencia humana, fuera del marco de la subjetividad trascendental, y meditar sobre ella dentro del acontecer del proceso de transmisión del sentido histórico. Esto requiere que, contrariamente a la actitud positivista de “desechar sistemáticamente todas las prenociones” (Durkheim 86), se deba llamar la atención sobre el hecho de que la razón humana tiene raíces, una memoria lingüística, que marca la dimensión de su receptividad original y que se traduce precisamente en la primacía de la precomprensión. Por tanto, ante la normalización del uso de una racionalidad instrumental al mundo afectivo e intersubjetivo de la praxis humana, se hace necesario volver al *mundo de la vida* (Husserl) y de la *hermenéutica de la facticidad* (Heidegger), donde la filosofía ya no aspira a reflejar lo real basado en un modelo de conocimiento estrictamente metódico.

Comprender, como se señala Heidegger en el párrafo 31 de *Ser y tiempo*, no es originalmente acto intelectual por el que captamos la significación o el sentido de una cosa compleja, sino que se refiere al “poder-ser” de la existencia (167). En palabras de Gadamer,

no se trata de “un comportamiento del pensamiento humano entre otros”, el cual se pueda regir por las leyes del “método científico, sino que constituye el movimiento fundamental (*die Grundbewegtheit*) de la existencia humana” (*Verdad y método II* 105). La comprensión se convierte en una práctica, en una ética, donde no solo está involucrada la cosa en cuestión, sino el ser mismo de quien comprende. Como enfatiza Staffan Carlshamre, se trata de un tipo de experiencia necesaria para encontrar y defender lecturas valiosas, en este sentido, “no es principalmente erudición textual o histórica, sino competencia en cualquier aplicación que se esté buscando” (54). Bajo esta mirada, alcanza un carácter ontológico y representa el movimiento de trascendencia en sí mismo. En este sentido, es hacer un proyecto de las propias posibilidades y, por tanto, representa una orientación propiamente humana de *estar-en-el-mundo*.

Gadamer lleva este procedimiento a la interpretación de textos, el cual debe ser entendido “en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta” (*Verdad y método* 380). En otras palabras, lo que busca la interpretación es la concretización misma del significado. Gadamer insiste de hecho en que “comprender un texto significa siempre aplicárnoslo” (*Verdad y método* 478). Esto revela que lo que se va a interpretar debe encarnarse en el aquí y ahora. Se interpreta solo si adquiere un significado para un presente particular, heredero de una historia, pero con la preocupación de una aplicación práctica, en una situación particular. Aquí la tradición –en palabras de Brett Bertucio– adquiere “una condición normativa para la reflexión” (330). Ningún texto tiene sentido por sí mismo, siempre entra en una determinada relación, la del intérprete, que es inmediatamente llevado a un mundo, el que comparte con quienes lo escuchan: “El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente” (*Verdad y método* 414).

Si queremos hacer justicia al carácter histórico-finito del ser humano, es necesario realizar una rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen algunos que son “legítimos” (*Verdad y método* 344). Fue la Ilustración la que universalizó la necesidad de superar todo juicio previo como señal de objetividad, lo cual marcó una cierta concepción de la ciencia en Occidente. Para Gadamer esta posición “revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no solo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica” (*Verdad y método* 343). Gracias a esta reivindicación, partimos siempre e irremediabilmente de nuestra memoria histórica, es decir, de la pertenencia a tradiciones, ya que nuestro poder-ser se proyecta desde un ser corpóreo y comunitario. Como expresa Gadamer: “nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo

propio” (*Verdad y método* 350). Incluso más, Gadamer señala que cuando se comprende la tradición “se adquieren perspectivas y se conocen verdades” (*Verdad y método* 23). Lo que el pasado nos hereda se encarna en su raíz en el proceso de humanización del hombre, una forma de vida que se convierte en memoria y transmisión de cultura, a través de las palabras, las fábulas y hoy en día a través de la comunicación digital.

Todo intérprete debe, en principio, comprender el pasado y ser consciente de la fuerza que ejerce la tradición sobre él, en tanto vivimos en ella. “Somos históricos”, exclama Gadamer, por tanto, no debemos buscar distanciarnos de ella, sino hacer uso de ella como una herramienta crítica, reconociendo el control que tiene sobre nosotros (*Verdad y método* 291). Tales demandas ponen de manifiesto la actitud positiva que Gadamer mantiene hacia la herencia del pasado y el espacio que le concede en su análisis hermenéutico. Lo que nos obstaculiza principalmente la aprehensión del pasado “son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (*Verdad y método* 336). El filósofo alemán nos muestra que el juicio previo no debe ser tomado en su sentido despectivo como una distorsión unilateral de la verdad, sino que es simplemente la condición anticipativa en la que experimentamos algo. En latín “*praejudicium*”, en ningún caso significa un “juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente” (*Verdad y método* 337). La Ilustración habría enfatizado –en palabras del filósofo– solo el sentido negativo al sostener precisamente el prejuicio contra el propio prejuicio, lo cual acaba por debilitar la tradición. Según él, solo a partir del carácter esencialmente anticipativo de todo entendimiento se puede llevar el problema hermenéutico a su verdadera agudeza.

Cuando Gadamer afirma que una persona que intenta entender el pasado no puede separar de antemano los prejuicios que posibilitan la comprensión de aquellos que la impiden, está afirmando que solo podemos tomar conciencia de nuestras anticipaciones (tanto buenos como malos) a través del acontecimiento del diálogo; abriéndonos al otro y permitiendo que sus posiciones previas cuestionen las nuestras en un proceso continuo y dinámico. En otras palabras, antes de que nuestros prejuicios sean cuestionados por la alteridad, no podemos tomar conciencia de ellos. Diferenciar entre aquellos que son dañinos y los que son productivos depende del evento de comprensión dialógica. Las falsas anticipaciones son aquellas que se cierran al diálogo y al entendimiento. Solo se vuelven dañinas si nos negamos a dejar que sea cuestionada y así se nos impide abrirnos a las posibilidades de sentido presentes en el horizonte del otro y lograr el auténtico vínculo humano.

De aquí se sigue que lo que satisface nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las que resuena el pasado, que emerge gracias a la diversidad de estas y que constituye la esencia de la tradición en la que participamos y queremos participar. La

condición existencial que supone la “distancia en el tiempo” (*Zeitenabstand*), abre un punto de confrontación con el historicismo decimonónico, que había pensado que la distancia temporal era un obstáculo que debía ser superado para alcanzar una *objetividad* histórica del pasado (*Verdad y método* 368). Ella sólo podía salvarse con metodologías apropiadas que posibilitaran el traslado a la época en cuestión y así poder adentrarse en su espíritu, cultura, idiosincrasia, ideales y vivencias. Era la barrera que impedía que se tuviese un acceso inmediato a la verdad del pasado. Sin embargo, la hermenéutica de Gadamer propone que la distancia en el tiempo es la situación óptima que permite y posibilita toda comprensión. Desde esta perspectiva, el tiempo deja de ser considerado como un abismo a salvar, y se convierte en el fundamento que sostiene lo que sucede, donde echa raíces el presente. Como señala Gadamer en *Verdad y método* (1998):

[...] una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho (369).

La experiencia hermenéutica se completa mediante la integración consciente de la tradición en la propia práctica, donde la referencia al pasado no se determina como conocimiento objetivo, como mero almacenamiento de información o de datos, sino como una memoria, en la que el pasado –a partir de una conexión con el presente– adquiere su sentido real. Gadamer cree que es un error sostener que el conocimiento del pasado en su conjunto está sujeto a un rápido proceso de envejecimiento que lo vuelve inutilizable. Por eso, solo los prejuicios permiten hoy olvidar el sueño moderno de una razón plenamente transparente y pensar en el acceso siempre finito, lingüístico y múltiple del ser humano al ser de las cosas. Como bien advierte Ramón Bárcenas, es “una ilusión concebir la razón como dueña de sí misma y libre de todo condicionamiento” (130-131). Incluso, como el mismo Gadamer señala, “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (*Verdad y método* 344). Se trata de categorías dialécticas que solo en el diálogo tienen sentido y alcanzan la posibilidad de ser apreciadas positiva o negativamente.

Según nos muestra aquí Gadamer, en la comprensión se da una constante interacción entre el pasado y el presente. Por ello, es partidario convencido de la importancia de la tradición para una forma adecuada de conocimiento, lo cual constituye un reconocimiento al patrimonio cultural que pertenece a toda la humanidad. Asimismo, en contra del espíritu de la filosofía moderna, no es un acto de la subjetividad el que inaugura la comprensión, sino que ésta se produce en virtud de una “apropiación” (*Aneignung*) del

mundo que se da en el lenguaje (*Verdad y método* 478). Esta apropiación es siempre dialéctica, en cuanto que apropiarse de un punto de vista implica la desapropiación de otro. Apropiarse de un sentido significa hacer que lo que era extraño devenga propio. Lo cual no es posible si no se da una determinada apertura del sentido, la que transforma al intérprete. Toda apropiación es a la vez una desapropiación de sí mismo para dejarse ser en esa otra posibilidad.

Una hermenéutica de la memoria debe, entonces, refutar la depreciación ilustrada de todos los supuestos de la racionalidad humana. El sujeto de la Modernidad que afirmó su autonomía a través del rechazo de toda interdependencia no podría, por tanto, hacer justicia al modo en que el hombre se vuelve históricamente consciente. Solo en una hermenéutica de la memoria los conceptos de prejuicio y tradición permiten una reinterpretación de la *theoria* como rasgo distintivo de la racionalidad humana. El efecto histórico del significado, por otros ya configurados –en textos, documentos, símbolos, mitos y obras de arte– nos hace entender cuán ilusoria es hoy la idea de una justificación humana de las condiciones de lo pensable. Todo sentido debe pensarse primero desde una implicación o presuposición fundamental, que solo en la fusión de horizontes alcanza su verdadera consistencia relacional. En un breve texto publicado en 1983 que lleva por título *La misión de la filosofía*, señala: “En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno, hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía” (Gadamer 156). De aquí se sigue que la tradición es fundamentalmente lenguaje. Solo en el lenguaje y su poder dialógico las cosas pueden alcanzar su verdadera objetividad, la dimensión de lo común y de lo universal.

4. Memoria y lenguaje como medium de la experiencia hermenéutica

El 7 de julio de 1978, en la municipalidad de la ciudad de Bingen, Gadamer pronunció la conferencia “El verso y el todo” (*Der Vers und das Ganze*), en la inauguración de un Seminario dedicado al poeta Stefan George. Allí señala que la poesía captura y preserva el “eco” (*Nachhall*) del pasado y de ella emerge, a su vez, la posibilidad de la “transmisión de la verdad” (*Weitersage der Wahrheit*), como un acontecimiento de “reapropiación” (*Wiederaneignung*) y una “readquisición” (*Wiedererwerb*) de nuestra propia totalidad espiritual y humana (*Ästhetik und Poetik II* 253). Esta reapropiación y readquisición es posible gracias a aquello que los griegos llamaron “memoria” (*mneme*), que custodia “los tesoros internos de nuestra alma” (*der inneren Schatzhauser unserer Seele*). Gadamer sostiene que *Mnemósine* lo gobierna todo (*waltet über allem*): y conservar en la memoria significa ser humano (*Ästhetik*

und Poetik II 254). Si bien los animales superiores tienen memoria, no tienen una memoria cultural colectiva que pueda transmitirse de una generación a otra a través de una tradición. Lo mismo sucede con el lenguaje. Aristóteles ya había señalado que tener lenguaje distingue a los humanos de otros animales, en tanto que el lenguaje es más que una simple herramienta o un mero “sistema de signos con fines de comunicación” (*Zeichensystem zum Zwecke der Kommunikation*), sino que “lenguaje significa memoria” (*Sprache bedeutet Gedächtnis*) (*Ästhetik und Poetik II* 255-256).

La memoria aparece como un poder resolutivo a la hora de apropiarse de la tradición, en cuanto asegura la conservación de una identidad en medio de los cambios propios del proceso de fusión dialéctico-dialógica de los horizontes. El lenguaje –según Gadamer– encuentra su expresión natural en el diálogo, que supone dos o más interlocutores que intentan alcanzar un acuerdo sobre un asunto en cuestión. El lenguaje no es un mero instrumento para la comprensión, sino que es “el medio” (*die Mitte*) en el que los interlocutores se comprenden. En el lenguaje hay un habitar común, que no pertenece ni al texto ni al intérprete, en tanto que es “el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (*Verdad y método* 467). Esta tesis indica que toda interpretación se desarrolla y despliega en un lenguaje que pretende dejar hablar la cosa y que es al mismo tiempo propio del intérprete. Los paradigmas elegidos por Gadamer para dar cuenta del fenómeno hermenéutico son la conversación y la traducción, puesto que en ellas el intérprete, entendido siempre como un interlocutor, se enfrenta prácticamente a todos los problemas que son propios a la hermenéutica. En la conversación, mientras más auténtica, “los dialogantes son menos los directores que los dirigidos”. Por ello, todo diálogo auténtico siempre está abierto a nuevos horizontes, por ello se acostumbra a decir que “lo que «saldrá» de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado” (*Verdad y método* 461). La conversación hermenéutica es aquella donde se dejan valer los puntos de vista del otro.

La hermenéutica filosófica de Gadamer permite, en su estructura fundamental, al lenguaje explicar las relaciones con la memoria, en busca del significado que confiere a la existencia humana. La comprensión es tanto histórica como lingüística. El ser histórico es un ser que comprende su historicidad, interpretando, donde el pasado como el presente están constituidos lingüísticamente. El lenguaje puede ser considerado un centro sintetizador y mediador entre mundo y ser humano, presente y pasado, ya que constituye sentido, en tanto que comienza a incluir en sí mismo lo objetivo y subjetivo. El lenguaje no es puro ni independiente de quién lo usa, sino que en él se conjuga la totalidad de los significados que se necesitan para ser entendidas, pues –como dice Gadamer– “posee su propia historicidad” (*Verdad y método II* 61), que reside en la finitud del ser humano y en sus posibilidades de uso infinito en el habla.

Casi al final de *Verdad y método* (1998), se afirma que el “ser que puede ser comprendido es lenguaje” (*Verdad y método* 567), en tanto que se hace posible tener acceso a las cosas del mundo, a entenderse a sí mismo, así como el entendimiento mutuo:

En el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia mundo es «absoluta». Va más allá de toda relatividad del «poner» el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje* (539).

Lo que no se dice en el lenguaje pertenece a la experiencia histórica del mundo, a la memoria del mundo. Se hace fundamental señalar que, para Gadamer, la noción de experiencia no debe entenderse según el modelo empirista o positivista que la reduce a la simple percepción sensible. Ella es entendida más bien como el movimiento fundamental de la existencia histórica, que consiste en articular sentido al interior de las diversas esferas de la acción humana (tradición, pasado, horizonte intersubjetivo, conocimiento de sí, etc.). Gadamer sigue a Heidegger en el presupuesto de que la comprensión está estructurada por un “círculo”, que se mueve entre la proyección anticipativa y el enraizamiento en la facticidad. Gracias a esta estructura circular, puede ser constantemente “corregida y depurada de adaptaciones inadecuadas” (*Verdad y método* 332), asimismo, toda interpretación heredada puede ser transformada. Como ha resaltado muy bien Gadamer: “tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y a decirlo de nuevo” (*Ästhetik und Poetik I* 139). Esto lleva a Gianni Vattimo a afirmar que existe una “identificación entre interpretar el mundo y transformar el mundo” (61). La interpretación, de cara a la tradición, busca una apropiación comprensiva del pasado, el que se abre a un proceso continuo de reinterpretación. Aquí Gadamer se la juega por la verdad del recordar.

En el fondo, Gadamer contrasta la referencia reminiscente al pasado propia de la hermenéutica, frente a la acumulación de conocimiento en la memoria historicista. Aquí el autor no deja dudas de que no se trata solo de disfrutar de un panorama de tiempos pasados, sino lo que verdaderamente importa es una “mediación del pensamiento con la vida actual” (*Verdad y método* 222). La posición historicista corre el riesgo de fijar el pasado como algo simplemente acontecido, en tanto que la *memoria hermenéutica* es productiva y se diferencia precisamente porque permite la mediación entre pasado y presente. Gadamer piensa esta mediación con el modelo de la conversación, que sigue el ideal socrático-platónico, es decir,

el esquema de pregunta y respuesta, que se cierne bajo la metáfora de la fusión de los horizontes históricos. El presente y el pasado se funden en la interpretación: “El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. [...] Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»” (*Verdad y método* 376-377). Se trata de un proceso por el cual el sujeto tiende puentes entre el pasado y el presente para comprender e interpretar una determinada manifestación del espíritu, y “se hace efectiva en cada lectura del texto” (Catoggio 84). Tal fusión se expone dialécticamente, poniendo en cuestión al hombre, su circunstancia y toda la tradición que lo compone en cada choque hermenéutico de su existencia.

5. Reflexiones finales

Es probable que el problema de la memoria en la obra de Gadamer haya pasado un tanto desapercibido, especialmente si tenemos en cuenta la época en que la hermenéutica filosófica entró en escena. Cuando Gadamer compuso *Verdad y método* a finales de los cincuenta del siglo pasado, este fenómeno aún no era un tema importante en el discurso filosófico-cultural en general. En la agenda estaban entonces cuestiones de comprensión, significado y conciencia histórica, pero no de memoria. Como ya he adelantado, solo a partir de mediados de los años setenta se produjo una transformación gradual en el estudio de la cultura y la historia. A partir de ese momento, este problema emergió gradualmente como un tema rector de estudio y como una preocupación central de las humanidades y las ciencias sociales.

En retrospectiva, podemos ver cómo este cambio estuvo en parte conectado con el giro de las ciencias históricas, que, alejándose del positivismo, apostaron a favor de la crítica neomarxista. Esto trajo un creciente interés por la historia oral y, en general, por los “usos” de la historia. Hasta cierto punto, se puede decir que se inspiró indirectamente en la hermenéutica filosófica y su insistencia en la interdependencia reflexiva entre el historiador y la historia. Teóricamente, este giro, como ya he señalado al comienzo, fue provocado principalmente por el redescubrimiento de la obra de Maurice Halbwachs, quien había acuñado la noción de *memoria colectiva* en sus obras escritas en los años veinte y treinta del siglo XX, y que se publicaron póstumamente a partir de los cincuenta y sesenta. La idea central de Halbwachs era tratar de comprender las diferentes formas en que lo que llamamos la memoria de un individuo se mantiene de hecho en gran medida y se hace posible a través de su pertenencia a una comunidad, ya sea en la forma de familia, nación o cultura. La obra de Halbwachs hizo posible hablar de la “memoria” en un sentido más amplio, como un campo de estudio, en tanto fenómeno que cubre la dinámica de la “tradición” y la “conciencia histórica” (*La memoria colectiva* 55).

En nuestros días el problema de la memoria se ha convertido en la lengua franca de las investigaciones preocupadas por comprender cómo los grupos, las comunidades y las naciones viven y representan su pasado. Este desarrollo se basa teóricamente en la idea de la memoria colectiva, que ha avanzado gracias a la investigación de la historia oral de las comunidades. Este ejercicio está motivado sobre todo por la necesidad de comprender las implicaciones políticas de la memoria colectiva, en particular la memoria de experiencias históricas traumáticas y traumatizantes. En general, demuestra un impulso creciente por comprender cómo se constituyen y mantienen los horizontes históricos colectivos de significado. Como tal, debería motivar un compromiso más profundo con la hermenéutica filosófica como actividad teórica preocupada desde el principio precisamente por explorar la ontología de la historicidad como una puesta en acto y un compromiso continuo con el pasado. Por ello, he tratado de mostrar aquí cómo y por qué un compromiso tan profundo entre la hermenéutica y los estudios de la memoria requiere una revisión del problema de la memoria en la hermenéutica misma.

Con Gadamer podemos decir que el problema de la tradición y su continuación a través de un movimiento dialógico anticipa los estudios en torno a la memoria cultural. Es en virtud de estar abierto al mundo, en y a través de la temporalidad extática finita –por usar las expresiones de Heidegger– que el sujeto puede ser el lugar de realización de la memoria, como herencia tanto personal como colectiva. La historia individual se forma y se mantiene en y a través de la acción comunitaria, en y a través de la tradición, en y a través de ese *diálogo que somos*, expresión socrático-platónica, que tantas veces Gadamer repite. Si la historicidad es el horizonte desde el que desarrolla la hermenéutica filosófica, el ser humano se manifiesta en el encuentro consigo mismo en la historia, en la forma de diálogo, en una especie de comprensión recíproca de uno con otro, que se cimenta en la memoria y en el lenguaje. A través de la memoria el ser humano saca a la luz, de manera presente, sus experiencias pasadas; y, a su vez, en el lenguaje, que cubre y descubre, el ser humano se encuentra a sí mismo, enfrentado a su pasado y a su presente. La memoria es la guardiana de las vivencias históricas constituidas lingüísticamente y una condición para el filosofar, ya que el pasado puede ser recuperado para ser dicho y expresado en el lenguaje. Pero ¿Cuál es el carácter lingüístico de la memoria? Sabemos que es eminentemente simbólica y se compone de imágenes. Lo que viene a la mente cuando recordamos son imágenes que contienen las vivencias expresadas lingüísticamente. Recordar no solo significa traer a la memoria una determinada imagen de un evento o experiencia, al contrario, más bien es el resultado de una serie de relaciones imaginativas interpretativas. La imagen que se trae a la memoria se refleja en el lenguaje a través del habla. De todos modos, no se trata solo de recordar el pasado en tanto pasado, sino que la memoria tiene un reclamo de verdad,

es una forma de razón que pretende llegar a un núcleo oculto de la realidad inaccesible al razonamiento. Lo que está oculto puede recordarse y expresarse en el habla.

En este breve artículo he tratado de mostrar cómo un compromiso entre la hermenéutica y los estudios de la memoria requiere una revisión de su doble sentido. Esta vacilación entre lo marginal y lo central es quizás indicación de la dificultad inherente, y quizás incluso de la naturaleza finalmente *aporética* de una ontología de la existencia histórica. La vida siempre se constituye, individual y colectivamente, a través del pasado, al que no tiene acceso directo, pero en cuyo eco continuo, sin embargo, se representa la propia existencia. Si los problemas de la historicidad y la tradición en la hermenéutica son, en última instancia, un problema de *memoria* en el sentido de un *pasado vivido*, entonces podemos ver de mejor manera cómo podría contribuir el pensamiento hermenéutico al debate actual. Al fin y al cabo, el tiempo de la memoria es también un tiempo fracturado, de olvido y distancia sobre el que luego, a posteriori, ha de trabajar el recuerdo. El acto de rememorar supone un trabajo –a menudo lento y costoso– de reactualización del pasado, también del aquel pasado que se vivió como fractura y que quedó como trauma. La memoria es una reactualización que no puede recuperar el pasado que fue, y por ello solo se alcanza en la medida en que somos capaces de asumir aquello que ocurrió, en última instancia, como irreparable, es decir, en la medida en que se esté dispuesto a aceptar la pérdida sobre la que el acto de rememoración tiene lugar. Pudiera ser, también, que el modelo dialógico gadameriano sucumba a una ilusión de la exhaustividad interpretativa: como si no quedara un resto irrecuperable para la interpretación, ya sea como sangre y sufrimiento humano en el caso de la historia, ya sea como pérdida del contexto de significado en el caso de la interpretación textual. Un resto del que tampoco la universalidad del lenguaje puede dar cuenta.

Referencias

- Bárceñas, Ramón. “El prejuicio y la cuestión crítica: una tensión fundamental en *Verdad y método*”. *Valenciana*, vol. 10, no. 19, 2017, pp. 125-143. <https://doi.org/10.15174/rv.voi19.199>
- Borges, Jorge Luis. “El libro”. *Obras completas II*. RBA, 2005, pp. 653-659.
- Bertucio, Brett. “Tradition, Authority, and Education: Insights from Gadamer and Giussani”. *Philosophy of Education Yearbook*, editado por Natasha Levinson. Dublin City University, Republic of Ireland, 2016, pp. 328-336. <https://educationjournal.web.illinois.edu/archive/index.php/pes/article/view/5283.pdf>
- Carlshamre, Staffan. “Dimensions of Interpretation”. *Verstehen und Interpretieren. Zum Basisvokabular von Hermeneutik und Interpretationstheorie*, editado por Andreas Mauz y Christiane Tietz. Tübingen, 2020, pp. 39-56.
- Catoggio, Leandro. “El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, vol. 14, 2009, pp. 81-94. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v14i0.1396>

- Di Cesare, Donatella. *Gadamer - Ein philosophisches Porträt*. Mohr Siebeck, 2009.
- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega. Altaya, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Gesammelte Werke VIII, J. C. B. Mohr, 1993.
- *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*. Gesammelte Werke IX, J. C. B. Mohr, 1993.
- *Estética y hermenéutica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Tecnos, 1996.
- "La misión de la filosofía". *La herencia europea*. Traducción de Pilar Giralt Gorina. Península, 2000, pp. 151-156.
- *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme, 2003.
- *Verdad y método II*. Traducción de Manuel Olasagasti. Ediciones Sígueme, 1998.
- *Elogio de la teoría*, Traducción de Luis Martínez. RBA, 2013.
- Grondin, Jean. "L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer". *Archives de Philosophie*, vol. 53, no. 4, 1990, pp. 531-545. <https://www.jstor.org/stable/43036769>
- Gutiérrez-Pozo, Antonio. "El arte como realidad trasformada en su verdad. la rehabilitación hermenéutica de la estética en Hans-Georg Gadamer". *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol. 59, no. 139, 2018, pp. 35-54. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2017n13902agp>
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Traducción de Inés Sancho-Arroyo. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- *Los marcos sociales de la memoria*. Traducción de Manuel Antonio Baeza y Michel Mujicu. An-thropos, 2012.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente Ende 1886-Frühjahr 1887. Kritische Studienausgabe*, Band 12. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Schleiermacher, Friedrich. *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. KGA II / 6. Walter de Gruyter, 2012.
- Teichert, Dieter. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*. Metzler, 1991.
- Vattimo, Gianni. "Comprender el mundo – interpretar el mundo". "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Editorial Síntesis, 2003, pp. 59-69.



EL HUNDIMIENTO DEL MUNDO.

EL IMPACTO DE LA ANGSTIA EN LOS RESPECTOS (*HINSICHTEN*) QUE PERMITEN PREGUNTAR POR ELLA Y EN LA ESPACIALIDAD FAMILIAR DE LA EXISTENCIA

THE SINKING OF THE WORLD.

THE IMPACT OF ANXIETY ON THE RESPECTS (*HINSICHTEN*) THAT MAKE IT POSSIBLE TO ASK ABOUT IT AND ON THE FAMILIAR SPATIALITY OF EXISTENCE

Hardy Neumann

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Instituto de Filosofía, Viña del Mar, Chile.



<https://orcid.org/0000-0001-5818-6256>, e-mail: hardy.neumann@pucv.cl

Recepción: 22 de noviembre de 2023 - Aceptación: 17 de febrero de 2024

Resumen

En *Ser y Tiempo* la angustia cumple un rol crucial y de primer orden en la apertura de la existencia. Sobre este trasfondo, se pone al descubierto cómo se precipita el llamado hundimiento del mundo. Sabido es que cuando eso tiene lugar, la angustia rompe con la absorción cotidiana en el “uno” y confronta al *Dasein* consigo mismo. El artículo destaca cómo, para abordar este fenómeno, Heidegger recurre a elementos formales del miedo en Aristóteles, reinterpretados como “respectos” (*Hinsichten*). Para el filósofo, el “ante-qué” de la angustia no es un ente dentro del mundo, sino el estar-en-el-mundo como tal, cuya consecuencia es la pérdida de la significatividad del mundo. Además, se examina cómo Heidegger aplica a la angustia una forma específica de los modos deficientes en la totalidad respeccional, identificada como ‘rebeldía’ (*Aufssässigkeit*). Este aspecto, a menudo omitido, subraya que es el mundo mismo el que en la angustia se vuelve rebelde, provocando el derrumbe completo de la familiaridad de la existencia. Dicha rebeldía, comprendida ahora como rebeldía del mundo, repercute sobre otras dimensiones de la existencia y la espacialidad, como la cercanía, la dirección, el lugar propio y la zona.

Palabras clave: disposición afectiva, miedo, angustia, mundo, rebeldía.

Abstract

In *Being and Time*, anxiety plays a crucial and primary role in the opening of existence. Against this backdrop, the paper reveals how the so-called collapse of the world is precipitated. It is well-known that when this occurs, anxiety breaks the daily absorption in the “they” and confronts *Dasein* with itself. The article highlights how Heidegger, to address this phenomenon, turns to formal elements of fear in Aristotle, reinterpreted as “points of view” (*Hinsichten*). For the philosopher, the “that-in-the-face-of-which” of anxiety is not an entity within the world but being-in-the-world as such, the consequence of which is the loss of the world’s significance. Furthermore, the paper examines how Heidegger applies to anxiety a specific form of the deficient modes in the totality of involvements, identified as “obstinacy” (*Aufssässigkeit*). This often-overlooked aspect emphasizes that it is the world itself that becomes obstinate in anxiety, triggering the complete collapse of the familiarity of existence. Such obstinacy, now understood as the world’s obstinacy, impacts other dimensions of existence and spatiality, such as closeness, direction, position, and region.

Keywords: State-of-Mind, Fear, Anxiety, World, Obstinacy

1. Introducción

La angustia es un fenómeno humano que puede ser abordado desde diversas perspectivas. En la psicología y la psiquiatría (donde tradicionalmente se la ha ubicado) se busca “tratar” algunas de sus manifestaciones como “desórdenes de ansiedad”, en el entendido de que, aunque rebelde, sería un estado más o menos pasajero que “padece” el individuo “afectado” por ella. Pero hay también otros focos de atención que han venido recibiendo una creciente exploración. Así, se habla hoy de una etnología, política, economía, ecología, teoría de género y biología de la angustia. Es posible incluso hallar, en general, una estética de la angustia en la literatura, en el cine y el arte (Koch 1).

Frente a estos posibles accesos al fenómeno de la angustia, las consideraciones y reflexiones que siguen se efectúan a partir de la analítica de la existencia, tal como se presenta en *Ser y Tiempo*. Sabido es que en la lección inaugural de 1929, que Heidegger dictara en Friburgo, el tema conoce aún otras vías de desarrollo (Cf. *Was ist Metaphysik?*)¹. En todo caso, un fuerte indicador de la importancia que la angustia asume como tema filosófico, es el hecho de que Heidegger la elabora en conexión con los desafíos que impone una analítica de la existencia humana.

En ese marco, a la angustia se le adscribe un *carácter estructural* en íntima conexión con la pretensión de la ontología fundamental de preparar la respuesta a la pregunta por el ser. Para una analítica con un horizonte de ese tipo, la angustia ocupa un lugar eminente, ya que pone en obra la aperturidad misma (*Erschlossenheit*) de la existencia (*Dasein*) en la calidad constitucional que le corresponde. La existencia no sólo está abierta, sino como declara Heidegger, sin tapujos: “*el Dasein es su aperturidad*” (ST 157; SZ 133)². El “Da”, como “Ahí” del Da-sein —equivalente al “ex” del existir o la existencia—, alude precisamente a la condición originariamente abierta de éste, articulada a través de la tríada conformada por la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la comprensión (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). La angustia, que es la que aquí importa, encuentra su lugar en el primero de ellos (la disposición afectiva).

1 Incluso se ha señalado que en esta lección tiene lugar una superación de los planteamientos realizados en ST —tesis con la que aquí no necesariamente se concuerda. Al respecto véase: Escudero, quien sostiene, en cambio, que se trata de otro enfoque en la misma línea: “Las ideas allí expuestas se mantienen, en principio, en el mismo nivel de reflexión que *Ser y tiempo*. Sin embargo, en la lección inaugural, la angustia queda puesta en relación más directamente con el problema del ser; se trata allí de un hundimiento del ente en su totalidad. El anonadar se muestra así como una forma eminente de apertura de la aperturidad del ser” (Escudero 90). Véase también von Herrmann 124, nota. Para una breve discusión al respecto véase también Greisch 236.

2 Se empleará ST para referir a la versión traducida de *Ser y tiempo* y SZ para su versión original en alemán. La *Gesamtausgabe* de Heidegger se citará como GA seguido del volumen respectivo.

2. Lugar sistemático para el tratamiento de la angustia en *Ser y Tiempo*

La angustia forma parte de los estados de ánimo y en la tradición filosófica ha sido abordada confundiendo muchas veces con el fenómeno del miedo y éste con aquélla (ST 207; SZ 185). Esa misma tradición no ha desconocido, sin embargo, ni la existencia ni la riqueza filosófica de los diversos estados de ánimo. Ellos encuentran mención y tratamiento en diversos pensadores, según las posibilidades deparadas por su propio horizonte hermenéutico. Pero pese a su variado y fructífero abordaje en la tradición (GA 18, 177 y ss; GA 20, 393-394; ST 162-163; SZ 138; ST 212; SZ 191), es mérito de Heidegger haberles concedido un sitio de primer orden en la constitución del ser humano. Esto se materializa en la inclusión de los mismos bajo la figura del existencial fundamental de la *Befindlichkeit* o *disposición afectiva*. Con ello, se les asigna a los temples anímicos un *carácter estructural* al amparo de un término que pone de relieve el carácter determinante de tales fenómenos afectivos. Ahora bien, según Heidegger, a la disposición afectiva, en su calidad de existencial fundamental, le corresponde *abrir* (co)originariamente al *Dasein*, más exactamente le compete abrir el “Ahí” del *Dasein* en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) (ST 160; SZ 136), de modo que, gracias a ella, la existencia resulta, en definitiva, llevada ante sí misma (ST 203; SZ 181). Que la disposición afectiva abra nuestra existencia de modo cooriginario implica que ella lo hace a la altura de la capacidad de abrir que caracteriza a los otros dos existenciales fundamentales del existir: el *comprender* (*das Verstehen*) y el *discurso* (*Rede*) (ST 184; SZ 161). Pero es preciso tener en cuenta que la disposición afectiva no es un género bajo el que se ubicarían los fenómenos que afectan la existencia, sino que ella es en cada uno de los temples, vale decir, se despliega y verifica en éstos, y se encuentra siempre presente también en el existencial del comprender, así como éste en ella.

La *angustia* constituye, por lo tanto, como cualquier otro temple anímico, un despliegue concreto de la disposición afectiva, que tiene la peculiaridad de abrir al *Dasein* en forma eminente (ST 206; SZ 184). Que se la caracterice como una disposición afectiva *fundamental* (ST 206; SZ 184) radica, en breve, en que entre los estados de ánimo es la única capaz de arrebatarse al *Dasein* de su permanente *absorción* y *pérdida en el uno* o existencia impersonal y, como se adelantaba, de llevarlo ante sí mismo, vale decir, de poner la existencia ante ella misma en su verdadero sí-mismo. Por eso Heidegger dirá más tarde —cuando se aborda la temporeidad de la angustia en la segunda sección de ST— que la angustia es siempre una disposición afectiva *propia*. Pero hay más, porque, a la vez, y en la línea indicada, la angustia predispone la captación explícita del *ser* del *Dasein* (cuidado o *Sorge*) como totalidad originaria de la existencia. Con ello van preparándose también los análisis en torno a la conciencia, la muerte y la temporeidad como sentido de ser del cuidado mismo (*Sorge*) (ST 382; SZ 367).

Lo acabado de reseñar constituye el portal que da paso a los análisis existenciales en torno a la angustia. En esa misma medida, dichos análisis se hacen más concretos a partir de ahí y contienen en forma de desafío el anuncio anticipado de aquello que la angustia debería ser capaz de lograr. Para verlo mejor es necesario primero dedicar algunas líneas a la condición metódica que la angustia cumple en la analítica de la existencia.

3. La pregunta por la función metódica de la angustia

La importancia que exhiben en general las cuestiones metódicas en *Ser y Tiempo* ha sido ya suficientemente destacada por algunos intérpretes de Heidegger.³ La angustia no sólo no debe escapar, ni escapa de hecho, a una consideración metódica, sino que se ubica entre los elementos metódicos más destacados de la analítica. Esto se aprecia de inmediato en el texto, si se observa que ella es la condición elegida para aprehender en su totalidad nada menos que el llamado todo estructural de la cotidianidad del *Dasein* (ST 204; SZ 181), vale decir, del estar-en-el-mundo mismo en su condición unitaria (ST 79; SZ 53). La realización de esta tarea representa un reto considerable, dada la naturaleza intrínsecamente compleja del “estar-en-el-mundo”. Esta complejidad se deriva del carácter polifacético de los fenómenos que se dan en ese todo y debido al propio modo de ser cotidiano del *Dasein*. Además, la angustia no es ni podría ser un elemento que viniera desde fuera a cumplir el rol señalado. Eso haría que se fallase desde el inicio el trabajo por realizar, pues uno de los requisitos metódicos es que el elemento que ha de cumplir la función integradora “esté presente en el todo” (ST 204; SZ 181). En esta línea, el elemento que fenomenicamente se despliega en ese *medium* tiene que emerger desde allí mismo para desempeñar adecuadamente su función comprensora e integradora del todo estructural del que hay que dar cuenta. Ahora bien, como la angustia constituye a la vez una disposición afectiva *fundamental* (*Grundbefindlichkeit*) traspasada por el comprender (*Verstehen*)⁴, al momento de formular la pregunta si acaso hay en el *Dasein* una disposición afectiva capaz de dejarlo abierto en forma *eminente* (ST 204; SZ 182), se hace observar que la disposición afectiva que se busca no puede sino consistir en una “disposición afectiva comprensora” (*eine verstehende*

3 Para ahondar al respecto, confróntese: Vigo, A. “Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*” y “Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*”; Rodríguez, R. “La manera correcta de entrar en el círculo. La cuestión del sentido en *Ser y Tiempo*”.

4 “Los existenciales fundamentales que constituyen el ser del Ahí, es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo, son la disposición afectiva y el comprender” (ST 183; SZ 160). En esa misma línea se dice: “Dado que la disposición afectiva es cooriginaria con el comprender, ella se mantiene en una cierta comprensión. Asimismo a la disposición afectiva le es propia una cierta interpretabilidad” (ST 183; SZ 160).

Befindlichkeit).⁵ Se destaca aquí, pues, algo doble: el carácter *comprensor* de la angustia y su condición *eminente* en el abrir el Ahí del *Dasein*.

Pero aún en el ámbito de la función metódica de la angustia hay algo más, y nada despreciable. Con lo señalado, pareciera que la angustia quedara suficientemente asegurada como elemento idóneo para el tipo de *aprehensión totalizante* que se pretende, al menos en el punto de partida genuino del análisis. Esta circunstancia parece quedar abonada incluso por el hecho de que es signo de apego fiel a lo fenoménico el que el análisis de la angustia tenga como punto de partida el fenómeno de la *caída* (*das Verfallen*) (ST 206; SZ 184), ya que el *primer* carácter ontológico esencial de la disposición efectiva es abrir “*al Dasein en su condición de arrojado*”, pero hacerlo inmediata y regularmente de un modo peculiar, a saber, “*en la forma de la aversión esquivadora*” (ST 160; SZ 136)⁶. El *segundo* rasgo esencial de la disposición afectiva es devenir ella misma “un modo existencial fundamental de la *apertura cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar en el mundo” (ST 161; SZ 137). La aversión esquivadora (*abweichende Abkehr*), aludida en el primer rasgo, es una modalidad en que la *huida* (*Flucht*) se concreta en la cotidianidad media. Pero ocurre que la angustia está llamada a enfrentarse e incluso a romper con el curso natural de relaciones y manifestaciones que tienen lugar en el dominio de la caída, como modo regular e inmediato de despliegue fenoménico del *Dasein*. En efecto, la angustia es convocada a quebrar la permanente y persistente absorción cadente del *Dasein* en el uno. Esta es la forma que a ella le asiste para hacer posible una presentación del *Dasein* ante sí mismo. Y tal es precisamente el desempeño que el análisis existencial espera de la angustia y del que debe ofrecer evidencias hermenéutico-fenomenológicas.

Pero una cosa es la intención y otra la efectiva posibilidad, por parte de ella, de responder a ese desafío, ya que es característico de la caída, en cuanto absorción en el sujeto cotidiano del uno, que el *Dasein* simplemente huya ante sí mismo. Pareciera entonces que el fenómeno de la *huida* quedara anulado en su función de presunto *punto de partida adecuado* para lograr que el *Dasein* “se presente” ante sí, vale decir, que renuncie o supere el esquivamiento de su propio sí-mismo. Sin embargo, llegar a esta conclusión con base en esta primera impresión implicaría confundir el nivel de la “caracterización óntico-existencial con la interpretación ontológico-existencial” (ST 207; SZ 184). En esta observación citada sigue, pues, estando presente la preocupación por un enfrentamiento metódicamente adecuado

5 La expresión “disposición afectiva comprensora” (ST 204; SZ 182) es un *hápax legómenon*. Ahora bien, “los existenciales fundamentales que constituyen el ser del Ahí, es decir, la apertura del estar-en-el-mundo, son la disposición afectiva y el comprender” (ST 183; SZ 160).

6 Es muy aclarador lo que dice Heidegger en estos pasajes: “Como un ente que está entregado a su ser, el *Dasein* queda entregado también al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse —pero en un encontrarse que, más que en un directo buscar, se origina en un *huir*” (ST 160; SZ: 135, las cursivas son mías).

al fenómeno por analizar, pues en la huida, en virtud de —llamémoslo así— un “efecto reflejo”, queda de manifiesto para la mirada ontológico-existencial (o sea, para la consideración filosófico-científica del asunto) que la huida es siempre huida *ante* algo. Por lo tanto, en esa misma medida queda determinado de modo preciso aquello ante lo que el *Dasein* huye, al menos en los límites de estas incursiones preparatorias. Explicado de otro modo: cuanto más huye, tanto más se le hace a él mismo manifiesto que aquello ante lo que huye es siempre y sólo *ante sí mismo*. En el mismo acto de huida, el *Dasein* termina, en definitiva, persiguiéndose a sí mismo. Y esto significa que es el propio sí-mismo *ante* el cual el *Dasein* huye el que posibilita su ser llevado ante sí.⁷ De este modo, lo que en el ámbito óntico-existencial es una obturación (el modo de ser sí-mismo) se convierte en el ámbito ontológico existencial en apertura científico-fenomenológica.⁸

4. La caída

Sabemos ya que el análisis de la angustia toma como punto de partida el fenómeno de la *caída* (*das Verfallen*). Pero pronto se constata que este término desde el que se echa a andar esta parte de la investigación no se ejecuta ni puede ejecutarse sin hacer entrar en juego un fenómeno de radical importancia para estas cuestiones. Se trata del *miedo* o *temor* (*Furcht*). Miedo y caída constituyen dos nociones cuya confluencia es esencial para dilucidar la manera en que la angustia se hace presente. La razón es clara: la caída, en cuanto despliegue de la absorción del *Dasein* en el uno y en el “mundo” de la ocupación se modula de manera peculiar, precisamente en “una especie de *huida*” (*Flucht*) (*ST* 206-207; *SZ* 184). Sabemos ya también que quien huye es el propio *Dasein*: lo hace ante sí mismo y esto significa, más de cerca, ante su propiedad (*ST* 207; *SZ* 184).⁹ Ahora bien, cuando al miedo le corresponde ser tematizado, el análisis heideggeriano prepara esa tematización apropiándose de algunos *elementos formales* que remontan hasta Aristóteles. Esos elementos formales son primero puestos al descubierto e interpretados en el §30. Luego donde la angustia se convierte en el foco principal de atención, en el §40, se recurre nuevamente a ellos, pero esta vez, sin mención explícita, por mucho que se señale la afinidad entre angustia y miedo, y su usual indiferenciación, al punto que corrientemente en la tradición filosófica se los haya tratado *promisque*.

7 Esto implicaría estar diciendo, de paso, que los fenómenos de aceleración de la movilidad de la caída apuran la presentación del *Dasein* ante sí mismo. La *tentación*, la *tranquilización*, la *alienación* y el *enredarse* en sí mismo van precipitando la caída en el paso de uno a otro, al punto que ésta toma la forma de un *despeñamiento* (*Absturz*) y de *torbellino* (*Absturz*). Este último “pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado [...]” (*ST* 201; *SZ* 179).

8 Por eso dirá Heidegger que ahí es donde la interpretación “no hace más que explicar lo que el *Dasein* mismo abre ónticamente” (*ST* 207; *SZ* 185).

9 En verdad, la propiedad sería justo el contrapunto del sí mismo del *Dasein* cotidiano, esto es, del uno mismo como sujeto o quién del *Dasein* cotidiano.

Pero, a mi juicio, el miedo juega un rol que excede el servicio y apoyo que prestan los elementos formales señalados como antecedentes para analizar la angustia. La importancia del miedo estriba en que también manifiesta una condición originaria de la existencia cadente cotidiana. En otras palabras, el miedo es un poderoso indicador de la forma en que la cotidianidad se manifiesta. En el curso de Marburgo del semestre de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Heidegger parecía incluso ir más allá y asignarle al miedo un rol que sobrepasa a aquel que cumple la huida en este análisis. Para confirmar esta interpretación, es preciso ver que, aunque la huida es un modo del estar-en-el-mundo (*eine Weise des In-der-Welt-seins*) y el miedo un modo del *estar-vuelto hacia* el mundo (*eine Weise des Seins zur Welt*), es el miedo el que, en definitiva, funda la huida (GA 20, 392), de tal manera que “la forma de ser de la huida tiene que recibir su aclaración desde la forma de ser del miedo” (*Die Seinsart des Fliehens muß aus der Seinsart der Furcht expliziert werden*) (GA 20, 392). Lo mismo vale de las estructuras de ser radicadas en él (GA 20, 392). Aunque aquí sólo cabe constatarlo, lo ya indicado permite robustecer la motivación ontológica en el paso hacia el análisis de la angustia¹⁰.

Los resultados del análisis del miedo son, pues, indispensables para comprender adecuadamente algunos aspectos sustanciales de la angustia. Este consejo metodológico heideggeriano y el rescate de los distintos elementos formales o —en adelante— *respectos formales* del miedo constituyen un índice del aprovechamiento que el § 30 de *ST* ha hecho de la *Retórica* como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (*ST* 163; *SZ* 138), a lo que añade Heidegger, parafraseando a Kant (sobre la lógica), que “la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles” (*ST* 163; *SZ* 139). En la *Retórica*, según el curso del semestre de verano de 1924 (GA 18), estaría nada menos que “ejecutada expresamente la autointerpretación del *Dasein*” (GA 18, 110); o sea, estaríamos ante “*la interpretación del Dasein concreto, la hermenéutica del Dasein mismo*” (GA 18, 110). Lo dicho por Heidegger es decisivo: a su modo, Aristóteles —como ya en otros tópicos— se presenta una vez más como un garante al que Heidegger recurre, puesto que el natural de Estagira habría sacado a luz rasgos esenciales del *convivir* (*Miteinandersein*) (GA 18, 117, 134), esto es, de la *cotidianidad* (GA 18, 135, 136) y de su forma *impropia* de existencia, bajo la cual se hallan precisamente los fenómenos del miedo y la huida.

Todo esto puede, en definitiva, hasta darse por sabido. No obstante, cabe ir un poco más allá —tomando muy en serio la referencia a Aristóteles— y preguntar para un nuevo avance: ¿qué es exactamente lo que aquí Heidegger ha aprovechado de sus lecturas de la

10 Con todo, en esta lección ya se anticipa una idea que se repetirá más tarde en *ST*, esto es, que el miedo es un fenómeno derivado (*abgeleitetes Phänomen*), que como tal se funda (*gründet*) en el fenómeno de la angustia (*Angst*) (GA 20, 393).

Retórica? Creo que se trata, en lo inmediato (aunque no es lo único), del *aparato conceptual* que se halla envuelto en el ropaje terminológico sacado a luz por el estagirita. Cuando el intérprete se dirige al texto mismo de la *Retórica* constata que los análisis del miedo efectuados por Heidegger —tanto en *ST* como en *GA* 20 y en *GA* 18— han sido ejecutados de la mano de tres elementos que Aristóteles pone al descubierto cuando aborda los *temples anímicos*. Heidegger los llama *Hinsichten* (“respectos”). En el marco de su *Retórica*, con una intención metódica plenamente perfilada, Aristóteles efectúa una *observación general* determinante, que orienta todas sus consideraciones sobre el tema. Sobre esa base, tales consideraciones le permiten luego entrar al tratamiento de cada una de las pasiones, o al menos de la mayoría de ellas. Pues bien, la emoción, pasión o estado afectivo que corresponde al caso se provocará únicamente cuando concurren los tres momentos o *respectos* de la misma¹¹. Los reseñaremos brevemente¹².

5. Los *respectos* aristotélicos, su *recuperación* y *formalización funcional*

En su *Retórica*, una vez que ha ofrecido una definición de las pasiones humanas (τὰ πάθη)¹³, Aristóteles pasa a distinguir tres aspectos presentes en ellas, a saber, a) *los sujetos o cosas* en conexión con las cuales ocurre la pasión (τίσιν οὐ τίνας); b) *por qué o con qué ocasión* (ἐπὶ ποίῳ) sobreviene la emoción del caso; y, finalmente, c) *el estado o disposición* en que se encuentran los que la experimentan (πῶς τε διακείμενοι / πῶς ἔχοντες). Obsérvese de paso cómo es que aquí en este pasaje de la *Retórica* Aristóteles ya está hablando de las pasiones en conexión con un διακείσθαι, esto es, con estar colocado de un modo peculiar, en el sentido de un *estar-dispuesto* o hallarse de un modo determinado¹⁴. Según el contexto, se trata claramente de un *estar afectivamente dispuesto*. No puede haber duda de que esto haya tenido que ser inspirador para Heidegger. Ahora bien, cuando éste acude al texto aristotélico y lo integra a su reflexión, efectúa dos cosas a la vez: primero procede a una *formalización* aún mayor de los tres aspectos aristotélicos mencionados a los que Heidegger llama *respectos* (*Hinsichten*), como ya se dijo. Se llaman *respectos* porque se trata de aquello a lo que debemos *mirar* (*hinsehen; respicere*) para obtener una orientación en torno a nuestros estados afectivos. En un segundo momento, Heidegger procede a (re)interpretar la significación

11 Rapp llama a esta tesis la de la interdependencia (*Interdependenzthese*), pero Aristóteles relativiza esta misma tesis, porque o bien “los tres momentos no pueden ser distinguidos en todas las emociones o porque los caracteres de los diversos momentos se implican mutuamente” (Rapp en Aristóteles, *Rhetorik* 542). Véase también: 1380 b 34-1381 a 3 y 1382 a 21-27 y los comentarios correspondientes de Rapp en Aristóteles, *Rhetorik* 540-542.

12 He tratado esta cuestión con más detalle en Neumann (2022) 25-38.

13 “Aquellos por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las que sigue pena y placer” (*Retórica* 1378 a 22-23).

14 Para confirmar este uso, véase a título ejemplar algunos pasajes de la *Retórica*: 1368b 4; 1377b 28; 1378a 23; 1382b 28; 1383a 15; 1384b 27.

de esos respetos. Para ello, los dotará con determinaciones que son peculiares a la analítica existencial.

Así, el primer respecto aristotélico resulta en lo que Heidegger denomina “*el ante-qué del miedo*” (*das Wovor der Furcht*) (lo temible). Este corresponde a la pregunta: ¿ante qué se tiene miedo? La respuesta es que se tiene miedo ante un ente “que tiene el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia” (ST 164; SZ 140). El segundo momento aristotélico pasado por la criba de la analítica existencial se convierte en Heidegger en “*el tener-miedo mismo o en cuanto tal*” (*das Fürchten selbst*). Este momento se identifica con “el dejar-se-afectar que libera lo amenazante” (ST 165; SZ 141). Finalmente, el tercer momento aristotélico, ya incorporado a la analítica se reproduce ahora como “*aquello por lo que*” (*Das Worum*) el miedo teme. Este respecto se corresponde con “el ente mismo que tiene miedo” (ST 165; SZ 141). Baste con esto por ahora. La forma en que la angustia se presenta dará ocasión para integrar algunos otros elementos que, en último término, también tienen su origen en el estagirita. Este resumen de lo ganado en el §30 muestra un doble movimiento en el juego de asimilación, transformación y distanciamiento de los elementos originales. Por una parte, es posible verificar la proximidad de la apropiación heideggeriana con el tipo de preguntas que hace Aristóteles cuando enfrenta el tema de las pasiones, pero, por otra, y a la vez, el lector puede constatar de qué manera los trazos de la plantilla original utilizada (aquí la *Retórica*) van desapareciendo. Como indica Figal, los textos aristotélicos son redibujados “mediante las líneas previamente dadas. Así, algunas líneas de pensamiento se acentúan, pero, a la vez, el complejo tejido del mismo, tal como se halla en Aristóteles retrocede, se hace difuso e irreconocible” (62).

El respecto o elemento interrogativo funcional que mayor frecuencia exhibe en Heidegger es el término ya formalizado correspondiente al “ante-qué” (*Das Wovor*) del miedo, pero tal como ocurría en Aristóteles (*Retórica* 1378 a 24-26; 1382 a 20-21), para que el fenómeno del miedo se presente de modo completo, se precisa de la actuación copulativa de los elementos requeridos, a saber, “el ante-qué del miedo” debe ser un ente intramundano, perjudicial, proveniente de una zona determinada y cuya posibilidad de alcanzarnos —anunciada en la amenaza— podría finalmente no cumplirse o, como también se dice, “pasar de largo” (*ausbleiben kann*) (ST 165; SZ 141).

Ahora bien, en la huida, la base fenoménica es en propiedad un *retroceso* (*Zurückweichen*). Se trata de un repliegue, retracción o elusión que manifiesta el esquivamiento y fuga del *Dasein* ante él mismo y que resulta en “darse la espalda a sí mismo” (*Abkehr*). El retroceso experimentado en la caída no corresponde a la naturaleza del retroceso que se manifiesta en el miedo, porque la amenaza presente en éste se origina, según se ha visto, en un ente intramundano. En cambio, en la caída, el *Dasein* también huye, pero lo hace siempre

y sólo *ante sí mismo*. Con todo, en la huida acontece una situación que parece hacer estallar estas conclusiones intermedias, ya que en el temor es el mismo repliegue o retroceso quien “*se vuelve hacia el ente intramundano absorbiéndose en él*” (ST 208; SZ 186). Dicho de otro modo: da la impresión de que allí no surgiera entonces miedo alguno, aunque sí tiene lugar una huida. Parece tratarse más bien de una experiencia no sólo distinta, sino contraria, pues se experimenta eso que vamos a llamar “una seducción cadente”. En ese darse la espalda en la caída, el *Dasein* queda atrapado y absorto por el ente intramundano; embargado por éste, absoluta e insoslayablemente, a diferencia de lo que precisamente le ocurre en la figura del miedo, que es todo lo contrario. Aquello ante lo que el *Dasein* retrocede en la caída es él mismo (ST 208; SZ 185). Por eso no puede hablarse allí de temibilidad, ya que el temor que amenaza es gatillado siempre por un ente intramundano, o sea, algo distinto del *Dasein* que siente miedo.

Ahora bien, es importante poner de relieve esta circunstancia paradójica, ya que permite entender mejor el movimiento al que recurre Heidegger para anunciar que la angustia es el fundamento último de esa retracción o darse la espalda en el caso de la caída. Nos encontramos en un momento crítico, un punto de inflexión en los análisis. En efecto, en virtud de ese anuncio, la analítica se ve compelida por los fenómenos desplegados ante ella a tomar otro carril. Para exponer este asunto con precisión, consideremos que la angustia, anteriormente ilustrada por el miedo (ST 164; SZ 140), emerge ahora como condición de posibilidad del miedo como tal (ST 208; SZ 186). Aplicando conocidas fórmulas de Kant, sin pasar por alto las diferencias contextuales y temáticas, por supuesto, puede afirmarse que el miedo, que fungía hasta ahora como *ratio cognoscendi* de la angustia, debe ceder su lugar a ésta, devenida en *ratio essendi* del miedo. Sin embargo, esto no implica que el miedo, como fenómeno que ha facilitado estas conexiones, simplemente desaparezca; continúa operando en el trasfondo, aunque ya no es posible proceder con la línea de argumentación hasta aquí seguida, y que se orientaba por el fenómeno del temor. Esto obliga a que la secuencia lineal no sólo debe invertirse, sino que tiene que ser profundizada o, mejor dicho, sólo en su profundización la inversión se cumplirá efectivamente. En esta suerte de viraje en 180 grados la angustia se adelanta ontológicamente al miedo y se sitúa ahora fundamento primario, lo que implica, en el ámbito de la angustia misma, la necesidad de *reevaluar* la función de todos los *respectos* previamente analizados con ocasión del fenómeno del miedo. Esa revisión es la que al mismo tiempo nos permitirá constatar que, y por qué, en la angustia, el mundo simplemente desaparece. A la vez, y es una cuestión de mayor relevancia todavía, dicho análisis hará posible verificar el modo en que esa desaparición acontece, a saber, como una tal que culmina en el total *hundimiento* del mundo. Procuremos examinar la manera en que esta trama fenoménica se configura en términos concretos.

6. La angustia y la desaparición del mundo

Como se ha señalado antes, para el análisis de la angustia, Heidegger incorpora los elementos del miedo ya ganados y los emplea como indicadores que permiten comprender el desencadenamiento angustiante. Pero hay ya desde la partida una gran diferencia: “*El ante-qué de la angustia —se dice ahora— es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*” (ST 208; SZ 186). Con ello se ve que aquí no opera (y no puede operar) como detonante un ente intramundano. Y eso se debe a un fallo al interior de la cadena intramundana, pues el entramado de significaciones está siempre expuesto a eso¹⁵. En la intramundaneidad, el correlato intencional del temor es siempre un ente que amenaza en virtud de su perjudicialidad (*Abträglichkeit*). En el presente caso, esa presencia es imposible porque ahora se afecta la estructura completa. Este rasgo está destacado en la formulación citada por el “en cuanto tal”, vale decir, se trata no de un aspecto del mundo, sino del mundo como mundo y en su totalidad. Ahora bien, ¿en qué sentido hay que considerar el “estar-en” del “estar-en-el-mundo” ante el que la angustia se desencadena? El respecto ahora meramente formal y funcional del *Vowor* o *ante-qué* de la angustia no es ni puede ser un ente intramundano, sino aquello que constituye al *Dasein* mismo, vale decir, el estar-en-el-mundo (ST 209; SZ 187). En este caso, coinciden los respectos formales del “ante-qué” de la angustia y el “por-qué” de ella, entendido este último no como respuesta a una pregunta causal, sino como aquello “por lo que” el *Dasein* se angustia. En alemán el término interrogativo correspondiente es *Worum*: *aquello por lo que* la angustia se angustia. Recordemos, además, que el tercer momento formal en el caso del miedo se correspondía con “el ente mismo que tiene miedo” (ST 165; SZ 141). Dicho con una expresión breve: angustiarse el *Dasein* por el estar-en-el-mundo es angustiarse por *él mismo*, pues el *Dasein* es de suyo y de modo constitutivamente originario un estar-en-el-mundo.

El “ante-qué” de la angustia no puede ser identificado con ningún ente intramundano ya que, por así decirlo, éstos se han “desvanecido” junto con la desaparición del “escenario” en que ellos se presentan y en que tienen precisamente sentido. Esto quiere decir que pierden relevancia. Pero no hay que entender esta pérdida como disminución en su funcionalidad en la ocupación. No sólo no se destacan en absoluto, sino que no podrían hacerlo. Debido a la naturaleza misma de la angustia se esfuman totalmente del horizonte en el que podrían convertirse en perjudiciales o nocivos. En verdad, en este nivel explicativo tampoco corresponde propiamente referirse a estas conexiones fenoménicas en términos de desaparición. Los entes intramundanos no desaparecen ni podrían desaparecer. Para poder afirmar esto último tendrían primero que haber aparecido, lo que en este caso está impedido *a nativi-*

¹⁵ Lo que ocurre con los fenómenos deficientes de la llamatividad (*Auffälligkeit*), apremiosidad (*Aufdringlichkeit*) y rebeldía (*Aufsässigkeit*) (ST 101; SZ 74). Así, al hacerse presente el útil como inutilizable, llama la atención. La ausencia de lo a la mano mismo manifiesta cuán apremiante es. La obstaculización de la ocupación hace visible lo rebelde de aquello de que hay que ocuparse.

tate, ya que nos estamos moviendo en un nivel ontológico distinto, en que es la integridad de la estructura en juego la que resulta afectada. En la angustia, el “ante-qué” no puede de hecho ni de derecho hallarse en condición respectiva. Es la totalidad respeccional misma (*Bewandtnisganzheit*), y con ella el mundo entero, la que “se (nos) viene abajo”, como solemos decir. Ese “ante-qué” ya no opera, pero no porque la condición respectiva (*Bewandtnis*) no tenga nunca calidad de ente, sino porque la determinación de ese “ante-qué” desde la totalidad respeccional (*ST* 110; *SZ* 84) queda, por anulación, universalmente desconectada en la angustia. Desconectar esa totalidad implica que todo su dominio se desmorona o *hunde en sí mismo*.

Ahora bien, podría esperarse aquí la siguiente objeción: como en la angustia desaparecen los factores que podrían gatillarla, no quedarían motivos para angustiarse. Pero esta objeción es inoperante. Confunde los factores entendidos como orientadores formales explicativos con la verdadera “razón” por la que surge la angustia. Tal intento explicativo sigue suponiendo que nos movemos en el plano de los entes intramundanos, plano que la angustia nos obliga a abandonar. En verdad, en el nivel del planteamiento puro de la cuestión, los respetos siguen cumpliendo —como se dijo— una orientación formal, pero ya no tienen, *per impossibile*, un correlato *material* que podría satisfacer en la respuesta lo que pide la pregunta. Puedo siempre seguir preguntando *ante qué* se angustia la angustia; *por qué* la angustia se angustia, e incluso puedo inquirir por *la disposición* en la que tengo que encontrarme para que la angustia se (me) presente. En todos esos casos, nos esforzamos por recuperar los *respetos* que Aristóteles aplicaba al *páthos* del miedo y de los que Heidegger se ha servido hermenéutico-fenomenológicamente en el análisis existencial. Pero ocurre que cuando se intenta ejecutar las identificaciones del caso se constata que esos elementos que buscan llenarse de contenido exhiben ahora en la respuesta una significación vacía. Y ello ocurre no porque no los tengan, sino porque no pueden siquiera aspirar a tenerlo, ya que no hay ámbito para una significación modulada de una manera “común y corriente”. Es el mundo mismo el que ahora “adquiere el carácter de una total *insignificancia*” (*ST* 208; *SZ* 186, las cursivas son mías).

Volverse insignificante no quiere decir aquí que algo se vuelva poca cosa. Para volverse poca cosa tendría que seguir allí o todavía restar algo de aquello que decimos que se ha vuelto poca cosa. En cambio, en este contexto es el suelo mismo (y no sólo las cosas en él) para alcanzar algún sentido en la respuesta el que “se ha venido abajo”. La existencia se ha des-fondado. Y tal es precisamente el “rendimiento” propio de la angustia. Como disposición afectiva fundamental, la angustia le abre a la existencia el abismo sin fondo que ahora pisa hundiéndose en él. Lo contrario de la insignificancia en este contexto no es la significancia entendida como importancia o relevancia. Lo contrario de la insignificancia

es aquí la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Conviene recordar que la significación (*Bedeutung*) no se entiende en este marco como significación de palabras o en palabras. Significación es el carácter de respectación de los respectos de la remisión. En torno a eso Heidegger afirma que: “el carácter respectual de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como *signi-ficar* [*be-deuten*]” (*ST* 113; *SZ* 87). Las significaciones se encuentran primero en el plexo de la condición respectiva (*Bewandtnis*) como ser de lo que está a la mano. Por su parte, la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) es la estructura (ontológica) del mundo (*ST* 113; *SZ* 87). En su calidad estructurante, se refiere a la totalidad de respectos en la significación dentro de la trama del mundo. La significación en sentido lingüístico es derivada y sólo puede haberla en virtud de esta significatividad originaria¹⁶. Con esa significatividad primaria nuestra existencia está siempre familiarizada. Familiarizada no significa que sepamos de ella superficialmente, en línea gruesa. Todo lo contrario, ha de conferírsele significación ontológica, y en esa línea nombra la forma fundamental en que estamos primariamente instalados en el mundo. Sería equívoco aquí decir que la familiaridad nombra nuestra forma de “relación” en y con el mundo, por el peligro de caer en la idea de la existencia de dos polos ya previamente constituidos que comenzarían luego a relacionarse. Si decimos que algo es “significativo” lo será en sentido ontológico a partir de la significación y la significatividad en el sentido explicado.

Ahora bien, el efecto final de la pérdida de significancia del mundo en tanto que significatividad es la *indeterminación*. Esto implica que en la angustia se experimenta una peculiar nihilidad derivada de su carácter anonadante en términos absolutos. Lo anonadante de la angustia no tiene que ser medido o explicado únicamente por la derrota demoledora y aplastante que sufrimos con ella. Hablar de sufrimiento no es aquí una metáfora, por ontológica que fuese, ni tampoco ha de tomarse en un sentido existencialista (sí existencial). La palabra “sufrimiento” expresa de modo pleno el rendimiento propio de la angustia como disposición afectiva. Si lo propio de toda disposición afectiva es abrir, la angustia es el modo eminente en que se nos abre el mundo en su desmoronamiento, y esto significa a la vez, en el cerrarse de éste. La angustia es apertura a la cerrazón del mundo por experimentarse en ella la *imposibilidad de determinar aquello que angustia*. “La angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del ‘mundo’ y a partir del estado interpretativo público. Arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo” (*ST* 210; *SZ* 187).

Pero la angustia no tendría realidad ninguna si no siguiese estando presente en ella *lo amenazante* mismo, aunque en un estado y en un estadio diversos al del rendimiento

.....
 16 Más adelante, en el §34 Heidegger dirá: “El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” (*ST* 184; *SZ* 161).

usual de la amenaza en la condición respectiva. Nuevamente se eleva aquí una objeción formal, pues da la impresión de que la presencia de lo amenazante pareciera ser en la angustia un elemento inventado, artificioso, sin “ninguna realidad”, lo que parece comprobarse cuando una vez desaparecida la angustia y ya recuperado el común afinamiento afectivo, se dice que “en realidad no era nada” (ST 209; SZ 187). Sin embargo, en una nueva mirada se verifica que lo que se muestra amenazante es precisamente el “en ninguna parte mismo” o, como dice Heidegger con toda exactitud, que “lo amenazante no esté en ninguna parte” (ST 208; SZ 186). Si antes atendíamos a lo que desaparece, ahora atendemos al resultado de este esfumarse, no de un ente en el mundo, sino del mundo mismo. Teniendo en cuenta lo explicado se comprende que una vez que la angustia ha pasado recurramos a la expresión “no era nada”. Pero este “no-ser nada” no es un mero fantasear.¹⁷ No cabe hacerlo, pues el ámbito de aplicación de ella —la trama de significaciones intramundanas— ha desaparecido.

El poder de lo amenazante que cobra realidad en la angustia es más fuerte que el poder de amenaza que brota de un ente perjudicial en el miedo. Estrictamente hablando, son incomparables, porque por fuerte que pueda ser lo amenazante en el temor, en la angustia desaparece todo, incluida la posibilidad de que se erija cualquier fuerza perjudicial, por potentísima que fuese. Dicho de otro modo: Cuando se trata del miedo, al menos “sabemos a qué nos enfrentamos”. En esta expresión no hay que entender que quien siempre actúa o produce el efecto directo es un ente perjudicial, que como tal “amenaza con hacerse realidad”; puede tratarse también, como finamente decía Aristóteles, de “los signos de lo temible” (*Retórica* 1382 a 30-31), pues el signo adelanta la presencia de lo que en cuanto dañino amenaza. Como apuntaba el mismo estagirita: cuando lo que está en juego es el temor, en virtud del signo “parece cerca lo temible” (ἐγγυὸς γὰρ φαίνεται τὸ φοβερόν) (*Retórica* 1382a 31). Los signos hacen que, aunque lo temible no se haga presente aún “en persona”, su presencia quede, sin embargo, preanunciada. A través de los signos, el daño que tememos nos pone en sobre aviso. De paso, se va advirtiendo el contorno de la figura del peligro en cuanto peligro, que Aristóteles define como “la proximidad de lo temible” (τοῦτο γὰρ ἐστὶ κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός) (*Retórica* 1382 a 31). En la *angustia* no ocurre así. No está en ninguna

¹⁷ La fantasía, elemento esencial del miedo en el contexto analítico aristotélico, no es abordada respecto de esto explícitamente en *Ser y Tiempo*, aunque sí en GA 18. La fantasía consiste en hacer presente algo (φαίνεσθαι) en diversas variables e intensidades. En el caso del miedo, esa capacidad presentativa viene *direccionada* desde el futuro (μέλλοντος). Para Aristóteles el miedo se produce “por presentación inminente de un mal dañoso o penoso” (ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπεροῦ) (*Retórica* 1382 a21). El verbo μέλλω correspondiente a este participio alude a una fuerte probabilidad o inminencia de que algo ocurra, en este caso un mal. Esta característica es crucial, ya que un mal lejano no tiene fuerza para provocar temor. La cercanía es, por lo tanto, un momento indispensable en el sentir miedo. Con expresión heideggeriana *avant la lettre*, que adelanta los análisis de la muerte impropia, Aristóteles decía que “lo que está muy lejos no se teme, pues todos saben que van a morir, pero como no está cerca no piensan en ello” (ἴσασιν γὰρ πάντες ὅτι ἀποθανοῦνται, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν) (*Retórica* 1382 a26-27). Ver también el siguiente pasaje de *Ética Eudemia*: “[...] las cosas llamadas temibles son las que causan temor, y éstas son las que parecen producir un sufrimiento destructivo” (1229 a34-35). Y también: “[...] pero el temor solamente surge frente a los dolores que nos parecen capaces por naturaleza de destruir la vida” (1229 a39-40).

parte, ni viene de ninguna parte. Desearíamos que a través de la subrogación *sígnica* (como en el miedo) al menos se nos advirtiera su venida. Pero no hay signos aquí. Los signos y lo que ellos anuncian son entes intramundanos. Ella no *sobreviene* (*überfällt*), no “nos cae encima”, como sí ocurre con el miedo (ST 361; SZ 344), sino que “emerge (*entspringt*) del Dasein mismo” o “se eleva (*erhebt sich*) desde el estar-en-el-mundo [...]” (ST 361; SZ 344) y lo hace *repentinamente*, sin aviso. Es imposible esperar la angustia. Heidegger advierte que “[l]a angustia puede surgir en las situaciones más anodinas. No necesita siquiera de la oscuridad, de esa oscuridad en la que uno, de ordinario, más fácilmente se desazona” (ST 211; SZ 189).

El mundo se esfuma en el momento mismo en que surge la angustia. La irrupción de la angustia es inversamente proporcional a la desaparición del mundo¹⁸. Ni viene ni va y sin embargo *nos va* todo en ella. En la angustia “lo amenazante no está en ninguna parte” (ST 208; SZ 186) y, por eso, a diferencia del miedo no es posible en ella identificar aquello desde lo cual proviene la amenaza, pero es justo ese “en ninguna parte” donde está radicado el núcleo de lo amenazante de la angustia. Y aunque pareciera adecuado afirmar que entonces el mundo “brilla por su ausencia”, en verdad ocurre todo lo contrario, pues es únicamente “la angustia como modo de la disposición afectiva” la que abre “el mundo en cuanto mundo” (ST 209; SZ 187). De allí que se diga: “La completa falta de significatividad que se manifiesta en el ‘nada y en ninguna parte’ no significa una ausencia de mundo (*Weltabwesenheit*), sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad” (ST 209; SZ 187).

7. El anonadamiento en la angustia de la espacialidad pragmática de lo a la mano

Cabe preguntar en un nuevo paso: ¿qué es lo que del mundo, más exactamente, se viene abajo en la angustia? Entendemos que las expresiones que Heidegger vierte al respecto en los pasajes correspondientes han de tomarse en serio y no sólo metafóricamente. Para corroborarlo, la respuesta a esa pregunta tiene que tomar necesariamente en cuenta la condición respectiva, los elementos con que ésta opera, los modos usuales de la ocupación circunspectiva y los llamados modos deficientes del trato.

Según se ha visto, lo amenazante no está, en el caso de la angustia, en ninguna parte. A partir de ahí se podría concluir que “en ninguna parte” no significa nada, que en su desmoronamiento no arrastra nada consigo. Pero no es así. El “ninguna parte” (“*Nirgends*”) expresa más bien la condición implacable del fenómeno, por efecto del derrumbe a que da

¹⁸ En *¿Qué es metafísica?* se dice, en cambio, sin reservas, que *die Angst offenbart das Nichts*, vale decir, que la “la angustia revela la nada” (Heidegger 112).

lugar, dejándose caer sobre una forma específica de la aperturidad del mundo, a saber, “la aperturidad del mundo en cuanto tal para *el estar-en esencialmente espacial*” (ST 209; SZ 186, las cursivas son mías). Con esta fórmula que completa los análisis anteriores se designa un conjunto de elementos, cada uno de los cuales debe considerarse en perspectiva existencial. Se trata de la *cercanía* (*Nähe*), la *dirección* (*Richtung*), el *lugar propio* (*Platz*) y la *zona* (*Gegend*). Como se ve, todos ellos suponen, en definitiva, la espacialidad del espacio (*die Räumlichkeit des Raums*). Y entre esos momentos hay un orden articulado de despliegue.

La *cercanía*, que es variable, no está considerada en lo inmediato aquí en su calidad geométrica, y aunque no la excluye, no se regula por un cálculo cuantitativo, sino por la circunspección (*Umsicht*), que tiene su propio cálculo característico. Se sabe que la palabra “circunspección” recoge la idea de un ver, pero no un ver físico del entorno, sino el ver propio del trato con las cosas y cuyo desempeño estriba en descubrirlas prácticamente en su estar a la mano. Pues bien, la ocupación circunspectiva regula en el uso de las cosas no sólo la *cercanía*, como se ha dicho, sino también la *dirección* (*Richtung*) a la que es preciso mirar para acceder al útil. Y ambos momentos —*cercanía* y *dirección*— determinan que el útil esté “por ahí en alguna parte” (ST 128; SZ 102), de manera que queda asimismo delimitado su *lugar propio* (*Platz*) en el espacio existencial. Con el lugar propio se alude a que el útil pertenece a un *ahí* o un *aquí*, esto es, que corresponde *emplazar allí*, en un lugar determinado, al útil. Tal emplazamiento “natural” del útil en el contexto remisional constituye precisamente su pertinencia. Con ello se quiere decir que la cosa es pertinente por su adscripción (*pertinere*) primaria a una determinada configuración espacial, pero no en el sentido del espacio euclidiano (tridimensional) o no euclidiano (p. ej., el de Riemann), sino que su pertinencia (*Hingehörigkeit*) es dependiente de “la pertinencia respeccional” (*Hingehören*) por parte de lo a la mano “a un todo de útiles” (ST 128; SZ 103). En otras palabras, algo resulta pertinente por su intrínseca integración al contexto de significaciones. Lo contrario será justo su impertinencia, lo que ocurrirá cuando la cosa, dejando de pertenecer al lugar y a su función en el todo remisional, se vuelva *llamativa*, *apremiante* y *rebelde*.

La pertinencia al mundo de los entes a la mano se denota sólo en determinados modos de ocupación, pues es condición *sine qua non* para su uso, que ellos en su estar siendo ocupados pasen desapercibidos, que no se destaquen; su desaparición activa en el trato con ellos es buen signo de operación funcional. Los modos, en cambio, en que esos entes se hacen notar son precisamente la *llamatividad*, la *apremiosidad* y la *rebeldía*. El más claro conceptualmente es el primero. El ente llama la atención cuando la ocupación circunspectiva descubre que *no se lo puede emplear* (*Unverwendbarkeit*), en cuanto se ha vuelto inservible. La *apremiosidad* (*Aufdringlichkeit*) alude, por su parte, a la *urgencia* e intensidad con que se hace notar lo que falta por no estar ya a la mano. La cosa entonces apremia, no en el sen-

tido de que apura, sino que urge. La *rebeldía* (*Aufsässigkeit*), finalmente, se refiere al rasgo que caracteriza a aquello que se interpone en la ocupación, en cuanto se convierte en una traba o *impedimento* para su normal desenvolvimiento. Es común a todos esos casos que el útil pierda precisamente aquello por lo que se llama útil, porque se suprime “en cierto modo su estar a la mano” (*ST* 101; *SZ* 74) y se provoca como efecto inverso la aparición del mero estar-ahí. Pero se trata de un estar-ahí aún ligado a lo a la mano. Con ello el útil muestra que pertenece al mundo y muestra a la vez cuán esencial es esa pertenencia a él. A esto Heidegger llama la mundicidad (*Weltmäßigkeit*) de lo a la mano (*ST* 101; *SZ* 74).

Finalmente, la *zona*, que incluye la orientación en una cierta dirección y sus alrededores, es el ámbito general o el *adónde* en cuyo seno un complejo de útiles reciben sus lugares propios. Claramente, ya Aristóteles, sin sacar a luz la estructura pragmática operando en este trasfondo, se movía en ella cuando decía que “son cosas que dan valor que lo temible esté lejos o lo que salva esté cerca. Y si caben remedios o socorros, bien muchos, bien grandes, bien lo uno y lo otro” (*Retórica* 1383 a 30-33). La cercanía y lejanía del caso son de tipo circunspectivo.

8. Conclusión

Hemos hecho observar que los modos deficientes dan cuenta de la pérdida de la mundicidad de los entes a la mano. Estos últimos, en su operación funcional ininterrumpida dentro del mundo, nunca llaman la atención. Pero cabe parar mientes en que cuando se trata de la angustia, Heidegger recurre precisamente a uno de esos modos deficientes para caracterizar *en general* los efectos de la misma. Se recurre, en efecto, a la “rebeldía (*Aufsässigkeit*). Con ella, quedan también concernidos los otros dos: la llamatividad y la apremiosidad. Recordemos que en el plano de la ocupación circunspectiva la rebeldía se manifiesta como la cualidad distintiva de lo que obstruye la ocupación, en la medida en que actúa como un obstáculo o una barrera para su flujo regular. Pues bien, si se aplica ahora esta idea a la rebeldía del mundo, tal obstinación resulta, tratándose de la angustia, en una rebeldía absoluta en su presentación. “La rebeldía del intramundano ‘nada y en ninguna parte’ viene a significar fenoménicamente que *el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*” (*ST* 209; *SZ* 187).

En esta absoluta rebeldía, los elementos de la espacialidad de lo a la mano dentro del mundo se trasladan a la angustia con un *mutatis mutandis* general. No sólo ya no es determinable de hecho *la cercanía*, *la dirección*, *el lugar propio*, o *la zona* de proveniencia de lo amenazante que angustia, sino que no cabe de derecho una determinación de ese tipo. En lo que atañe a la *cercanía*, no hay salvación posible, como sí lo era en el caso del miedo,

ni porque lo que se teme se aleja ni porque se acerca lo que salva. En la angustia, lo anodino de ella es algo plenamente activo, es precisamente *anonadante*, convierte todo en nada, de manera que muy lejos de que el poder de lo amenazante devenga vano, alcanza en esa su futilidad a todos los momentos antes señalados. Así, como la *dirección* forma parte de la *zona*¹⁹, no podrá identificarse tampoco la *cercanía* ni el *lugar propio* desde los cuales lo amenazante se aproximaría.

Por otra parte, pero siempre en conexión con lo anterior, el dominio fenoménico en que nos movemos en el caso de la angustia trasciende todo respecto determinativo intencional y de contenido que sí era posible en el caso del temor. Dicho de una forma muy concisa: en el miedo, aunque parezca paradójico y contraintuitivo, la amenaza, lo perjudicial, lo peligroso, etc., al igual que lo confiable, lo beneficioso y lo seguro, son, “mal que mal”, del círculo familiar. Incluso aunque se trate de circunstancias muy aciagas, los agentes ónticos que nos amenazan y los respetos que recuperados de Aristóteles nos permiten dar cuenta existencial y ontológica de ellos, siguen en vigor. En la angustia, en cambio, se desmorona la condición misma de posibilidad que permite identificar lo existencial (*existenziell*). Al derrumbarse en la angustia la estructura soportante de lo ónticamente familiar es la *familiaridad misma* la que viene a desaparecer. Pero si esto es así, entonces es el propio ser el que resulta en definitiva afectado. Esto lo confirma una toma de posición inicial, pero permanente, de Heidegger al respecto: “‘Ser’, como infinitivo de ‘yo soy’, e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo*” (ST 81; SZ 54).

El solitario, pero no menos totalitario y totalizante opresor es el mundo mismo. La *zona* en su estar previamente a la mano se caracteriza por “*lo familiar que no llama la atención*” (ST 129; SZ 104). En determinaciones más afinadas, la familiaridad quedaba comprendida por la publicidad cotidiana del uno. En la angustia, la familiaridad se derrumba porque el “*estar-en*” ya no-está... o, mejor, *nada puede ya estar en él*, ni siquiera lo perjudicial. Y que no esté es aún más virulento, incisivo y pernicioso que la presencia de una amenaza óntico-circunspectiva cualquiera.

.....
 19 Con claridad y directamente Heidegger advierte que “el previo descubrimiento de las zonas está codeterminado por la totalidad respeccional con vistas a la cual lo a la mano es puesto en libertad en su comparecer” (ST 129; SZ 104).

Referencias

- Aristóteles. *Retórica*. Edición bilingüe del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- . *Rhetorik*. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp, Akademie Verlag, 2002.
- . *Ética Eudemia*. Introducción por E. Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos, 1997.
- Escudero, Jesús Adrián. "Heideggers Phänomenologie der Stimmungen: Zur welterschließenden Funktion der Angst, der Langeweile und der Verhaltenheit". *Heidegger Studies*, vol. 26, 2010.
- Figal, Günther. "Heidegger als Aristoteliker". *Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch 3*, Karl Alber Verlag, 2007.
- Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, 2014.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, 1997.
- . *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1986.
- . "Was ist Metaphysik?". *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1996.
- Koch, Lars. *Angst, Ein interdisziplinäres Handbuch*, Verlag J. B. Metzler, 2013.
- Neumann, Hardy. "La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana sobre el trasfondo de la concepción del miedo en Aristóteles". *Studia Heideggeriana*, Vol. XI, (2022): 25-38.
- Rodríguez, Ramón. "La manera correcta de entrar en el círculo. La cuestión del sentido en Ser y Tiempo". *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Grama Ediciones, 2011. 305-326.
- Vigo, Alejandro G. "Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit". *Heidegger Studies*, 15, (1999): 37-65.
- . "Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*". *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, 2008. 59-86.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers Sein und Zeit*. Hrsg. von Mark Michalski, Königshausen & Neumann, 2023.




SILENCIO, LENGUAJE (Y VERDAD). EL PRIMER ESTADIO DE LA *ERSCHÜTTERUNG DER LOGIK* DE MARTIN HEIDEGGER EN 1933/1934

SILENCE, LANGUAGE, (AND TRUTH). THE FIRST STAGE OF MARTIN HEIDEGGER'S *ERSCHÜTTERUNG DER LOGIK* IN 1933/34

José Francisco Ramírez Olvera

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Puebla, México.

 <https://orcid.org/0009-0003-6482-7330>, E-mail: jose.ramirezolv@alumno.buap.mx

Recepción: 10 de noviembre de 2023 – Aceptación: 15 de enero de 2024

Resumen

En este artículo se expone el primer estadio de la *Erschütterung der Logik* de Martin Heidegger durante el curso del semestre de invierno de la Universidad de Friburgo en 1933/34, el cual consiste en la conmoción de la representación gramatical del lenguaje. Se analiza cómo este proyecto heideggeriano conduce a la consideración del silencio como origen y fundamento del lenguaje, superando así las reflexiones previas en torno al lenguaje en el marco de la ontología fundamental y posibilitando el planteamiento de la pregunta por la esencia del lenguaje. Asimismo, y al margen de este objetivo general, se exploran brevemente algunas conexiones con las conferencias “De la esencia de la verdad” elaboradas a lo largo de los años treinta, sugiriendo que el silencio podría también dar cuenta de la esencia de la verdad.

Palabras clave: lenguaje, silencio, conmoción de la lógica, gramática, verdad.

Abstract

This article presents the first stage of Martin Heidegger's *Erschütterung der Logik* during the winter semester course at the University of Freiburg in 1933/34, which consists in the commotion of the grammatical representation of language. It is analyzed how this Heideggerian project leads to the consideration of silence as the origin and ground of language, thus overcoming previous reflections on language within the framework of fundamental ontology and enabling the formulation of the question of the essence of language. Additionally, and apart from this general objective, some connections with the “On the Essence of Truth” conferences elaborated throughout the 1930s are briefly explored, suggesting that silence could also account for the essence of truth.

Keywords: language, silence, commotion of logic, grammar, truth.

1. Introducción

A grandes rasgos, en el marco de la ontología fundamental la preocupación de Martin Heidegger por el lenguaje tiene como base o trasfondo la lectura en torno a la filosofía de Aristóteles. El papel del *λόγος αποφαντικός* es determinante para la formulación existencial de *Ser y tiempo* (cf. GA 21, 127-ss.) —sin contar, por supuesto, con la recuperación de la *Retórica* en la que el *λόγος* se concibe como lenguaje cotidiano (cf. GA 18, 103-ss.). El retraimiento hacia un *λόγος* más originario, un *λόγος έρμηνευτικός*, pone en evidencia que el habla del *Dasein* [*Rede*] es la base ontológica para con el lenguaje [*Sprache*]¹. De este modo, y como bien detecta Paloma Martínez, el lenguaje “en la arquitectura de *Ser y tiempo* es poco claro y, tanto el escaso espacio dedicado a su dilucidación como de su ubicación en el orden expositivo del texto, semejaría derivarse su subordinación al resto de elementos integrantes de dicha abertura” (Martínez Matías 115). Siendo más tajantes: en la ontología fundamental no es posible encontrarnos propiamente con una tematización lo suficientemente lograda y concisa sobre el lenguaje, y menos aún con el despliegue de la pregunta por la esencia de este.

El peso de la balanza se inclina hacia el *habla*; no hacia el *lenguaje*. Esto podría ser una imagen por demás ilustrativa de lo que ocurre en los años veinte con la cuestión del lenguaje en el pensamiento de Heidegger.

Sin embargo, en esta “despreocupación” por el lenguaje en general se oculta, paradójicamente, un proyecto que el filósofo alemán había pensado, según puede documentarse, desde el año de 1924, y que coincide precisamente con las primeras lecturas en torno al *λόγος αποφαντικός* en la obra de Aristóteles². Pero no se habla de él abiertamente sino hasta los primeros años de 1930. El proyecto lleva por nombre: “conmoción de la lógica” [*Erschütterung der Logik*]. La idea central para con el mismo, como el nombre lo indica, es la de “conmover a la “lógica” como tal desde su inicio y desquiciarla completamente desde sus fundamentos”

1 De este modo lo leemos en el § 34 de *Ser y tiempo*: “El hecho de que *sólo ahora* se tematice el lenguaje [*Sprache*] deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein*. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla* [*Rede*]” (GA 2, 179 y 160–61). Traducción modificada.

2 Hace cuatro años, es decir, en el 2020, se publicaron finalmente las lecciones del curso *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* con los manuscritos originales de Martin Heidegger, las cuales constituyen el tomo 38a de la *Gesamtausgabe*. Anteriormente se tenía a disposición solamente el tomo 38, que es la edición del mismo curso realizada a partir de apuntes de estudiantes. En la repetición del § 4 de esta primera edición leemos lo siguiente: “Estamos ante la conmoción de la lógica, que no llevamos a cabo en 1934 con el fin de una “*Gleichschaltung*” arbitraria, sino en la que hemos estado trabajando durante diez años y que se basa en un cambio en nuestro propio *Dasein*, un cambio que representa la necesidad más profunda de nuestra propia tarea histórica” (GA 38, 14). Sin embargo, en la edición con los manuscritos originales del autor se omiten prácticamente todas las repeticiones o resúmenes de las lecciones, por lo que la cita anterior no es posible encontrarla como tal en “puño y letra” de Heidegger. Creemos que esta omisión es insignificante, posiblemente atribuible al hecho de que, al tratarse de lecciones, algunas ideas no estaban completamente desarrolladas en el material escrito por el autor, sino que eran reflexiones adicionales que surgían durante la lectura y que luego algún estudiante pudo haber registrado.

(GA 38A, 8). El cambio de estrategia por parte del autor es claro. Heidegger no se preocupa más, como sí ocurre en la ontología fundamental, por retrotraer la determinación reinante del λόγος —esto es: su poder “mostrativo” o, si se quiere, de “hacer ver”: ἀπόφανσις—, hasta sus bases ontológicas enraizadas en el ser del *Dasein*, y en donde el lenguaje juega un papel secundario dentro de todo el entramado de la analítica existencial (de hecho, y como leemos en el § 7 de *Ser y tiempo*, la palabra λόγος se traduce como “habla” [*Rede*] y no como “lenguaje” [*Sprache*]). Sino que ahora la preocupación yace en “poner en jaque” [conmover; sacar de quicio] la determinación lógico-gramatical del λόγος que hasta nuestros días se entiende y enseña como “lógica”.

Quiere decir que el filósofo de Friburgo identifica que para una comprensión cabal del λόγος la tarea primera no es ya la de una destrucción para con el λόγος ἀποφαντικός, sino más bien el despliegue de la pregunta por la *esencia* del lenguaje (aquí Heidegger cambia la traducción de λόγος), pues ella, escribe, “es la pregunta *fundamental y orientadora de toda lógica*” (GA 38A, 12). De este modo, en los inicios de la década de los treinta, y retomando la imagen antes aludida, el peso de la balanza se inclina hacia el lenguaje y, para ser más precisos, hacia la pregunta por la *esencia* del lenguaje.

Pero como históricamente la lógica hunde sus raíces en la construcción gramatical de la lengua griega, y ésta a su vez en la metafísica de la presencia —pues el lenguaje se entiende como algo presente—, el proyecto de la conmoción de la lógica debe comenzar, primero, con la “*conmoción de la representación gramatical del lenguaje*” [*Erschütterung der grammatischen Vorstellung von der Sprache*] (GA 36/37, 104). Por lo que podemos dividir el proyecto heideggeriano en dos estadios o momentos concretos³. Tenemos, por un lado, el trabajo de una conmoción de la gramática y, por el otro lado, el trabajo de una conmoción de la lógica. Todo el esfuerzo se centra en establecer las condiciones necesarias para plantear la pregunta por la *esencia* del lenguaje; los dos estadios de la *Erschütterung* pueden entenderse como un trabajo preliminar para despejar el terreno sobre el cual reflexionar

3 En otro momento abordé la idea de que el proyecto de la *Erschütterung der Logik* tiene sus raíces en la lección *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica] impartida por Heidegger durante el semestre de verano de 1924 en la Universidad de Marburgo. En este curso, Heidegger realiza una interpretación de la *Retórica* de Aristóteles, lo que supone una primera reflexión sobre el λόγος entendido como lenguaje. En mi artículo señalé que “la revisión aristotélica por parte de Heidegger, en la mayoría de los casos, ni siquiera se considera pertinente para enlazar con el proyecto mencionado de la conmoción [*Erschütterung*], sino que se parte directamente de la tematización sobre el lenguaje que se encuentra en los primeros años de la década de 1930” (Ramírez Olvera 96). De este modo, si tomamos en serio lo mencionado por Heidegger en el curso de 1934, donde afirma que ha estado trabajando en este proyecto durante diez años, podría considerarse razonablemente que la lección de verano de 1924 constituye el primer estadio de la *Erschütterung der Logik*. No obstante, tendría que valorarse también que el primer momento en el que el autor habla explícitamente de un proyecto de *conmoción* no es sino hasta los años 1933/34. Y aunque hay buenas razones para sostener la idea de que es un proyecto que inicia o al menos se gesta desde 1924, la verdad es que el propio Heidegger reconoce que sus primeras reflexiones en torno al λόγος habían sido insuficientes [*unzureichend*] (cf. GA 33, 5). Por lo tanto, en esta investigación nos limitamos a denominar “el primer estadio” de la *Erschütterung der Logik* a esta tematización realizada por el autor durante la lección de invierno en Friburgo de 1933/34.

acerca de la esencia de este. Así, en la primera parte del proyecto encontramos la remisión del lenguaje hacia el ámbito del silencio, donde éste, además, se erige en tanto su origen y fundamento; y en la segunda parte, la remisión del lenguaje hacia el ámbito originario de la poesía [*Dichtung*], cuyo decir más simple y articulador para con la ensambladura del ser nos enfrenta o conduce finalmente hacia la auténtica esencia del lenguaje.

Partiendo de este contexto, el objetivo del presente artículo es dilucidar el primer estadio de la *Erschütterung der Logik*. Nos interesa analizar cómo esta primera parte del proyecto culmina en la consideración del silencio como el origen y fundamento del lenguaje; lo que representa, entre otras cosas, una especie de superación para con el planteamiento en torno al lenguaje alcanzado particularmente en *Ser y tiempo*. Al margen de esta reflexión, daremos también algunos apuntes que den cierta luz al respecto de la vinculación con lo trabajado por el filósofo alemán en las conferencias “De la esencia de la verdad”, que se sitúan en la misma década de los treinta⁴, sobre todo en lo que concierne al modo en que el silencio podría revelar a la vez la esencia propia de la verdad. Este trabajo, como ciertamente puede advertirse, es bastante monográfico. Por esto, nos enfocaremos especialmente en la revisión del § 5 “Zu Wahrheit und Sprache” [De la verdad y el lenguaje] del curso invernal “De la esencia de la verdad” del año 1933/34 que Heidegger imparte durante su periodo a cargo de la rectoría en la Universidad de Friburgo; el cual constituye la segunda parte del tomo 36/37 de la *Gesamtausgabe* titulado *Ser y verdad* [*Sein und Wahrheit*]. Es en este apartado donde se desarrolla el proyecto de conmoción de la representación gramatical del lenguaje, por lo que sirve como guía del contenido tratado en esta investigación.

4 La publicación de la *Gesamtausgabe* ha posibilitado la tematización para con el camino del pensar de Martin Heidegger de manera mucho más amplia y rica. En el tomo 80.1 publicado en el 2016 hemos descubierto las cuatro versiones de las conferencias “De la esencia de la verdad” [*Vom Wesen der Wahrheit*], lo cual sin duda que ha nutrido y, en el buen sentido, problematizado el panorama en torno al pensamiento de Heidegger. Pues hasta no hace muchos años solamente contábamos con la versión contenida en el tomo 9, *Hitos* [*Werkmarken*], publicado en alemán en su momento en el año de 1976. La primera conferencia se pronunció el 14 de julio de 1930 en la ciudad de Karlsruhe, con motivo del Día de la Patria de Baden-Wurtemberg; la segunda, el 18 de octubre en Bremen; la tercera se presentó en dos ciudades, Marburgo y Friburgo, el 5 y el 11 de diciembre respectivamente; la redacción de la cuarta conferencia se realizó en 1934 y se revisó posteriormente en Pentecostés de 1940. La última versión disponible, compilada en *Hitos* y técnicamente representando la quinta, data de 1943 (cf. *GA* 80.1, 549). En términos de redacción y estilo, sólo la tercera versión experimenta un cambio en el título, debido a que se presentó ante el estudiantado evangélico-teológico de Marburgo, por lo que el autor la renombró como “Filosofar y creer” (La esencia de la verdad)” [*Philosophieren und Glauben* (*Das Wesen der Wahrheit*)]. Excepto por eso, todas las conferencias tratan sobre la misma temática, como lo indica el propio subtítulo en su mayoría. Aunque no con la misma estrategia o cometido particular. Como bien señala Ángel Xolocotzi, las distintas versiones de la conferencia pueden dividirse en dos grupos. Por un lado, están aquellas que abordan el problema en cuestión (la primera, cuarta y quinta versión); por otro lado, están aquellas que, en medio de toda la discusión, destacan como intentos por desplegar la diferencia entre lo que Heidegger denomina la “potenciación de la esencia” [*Wesensbemächtigung*] y la “potenciación originaria de la esencia” [*Wesensermächtigung*] (la segunda y tercera versión). (cf. Xolocotzi Yáñez 134–35). Sin embargo, cabe repetir que todas mantienen una organización similar, un hilo conductor que podemos identificar para darles unidad en cuanto a su contenido.

2. La pregunta por la esencia del lenguaje

Heidegger comienza la reflexión del § 5 destacando el vínculo [*Gebundenheit*] que guarda el hombre con la necesidad [*Notwendigkeit*] del lenguaje, otorgándole así una particularidad constitutiva en comparación con los animales. El animal, escribe, “no habla, porque no puede hablar. Y no puede, porque no necesita hablar. No necesita hablar, porque no tiene que hacerlo. No tiene que hacerlo, porque no está en la necesidad *perteneciente*. No está en tal necesidad, porque no se ve *obligado*” (*GA* 36/37, 100). Si bien es una tesis por demás problemática, lo que se quiere indicar con ello no es, de entrada, una toma de postura en corte antropológico o hasta biológico. No es ninguna especie de declaración de superioridad o de jerarquía, o algo por el estilo. Más bien, podemos decir que se trata de una “localización” ontológica para con el ser del hombre, de algo que responde por la esencia de éste dentro del conjunto de la totalidad de lo ente. El hombre no habla simplemente por el hecho de que pueda hacerlo por medio de expresiones, locuciones y palabras, porque pueda emitir determinados sonidos articulados de alguna manera para que sean así comprensibles para los demás hombres. Si este fuera el caso, entonces se tendría que admitir, sin mayores reparos o inconvenientes, que los animales en cierto sentido también hablan, o al menos lo hacen análogamente.

Sin embargo, no basta con señalar que el lenguaje es la nota esencial del hombre porque, de hecho, éste habla desde los primeros años de su vida en el mundo. Sino que hay buenas razones para pensar, como sugiere Heidegger, que el hombre se ve obligado y, al mismo tiempo, vinculado con la necesidad de hablar en tanto sentido de pertenencia. La consideración reside en que el hombre no habla porque sencillamente tenga lenguaje, porque es un ente que posee lenguaje —y aquí es inevitable no pensar en la definición aristotélica ζῶον λόγον ἔχον—, acaso más bien porque este “tener lenguaje” esconde un significado mucho más originario, a saber, que el hombre habla porque tiene la necesidad de hacerlo y, aun así, puede *guardar silencio*. Pareciese, o al menos puede sospecharse, que lo verdaderamente importante no es tanto la capacidad de hablar, misma que se asume sin más, sino aquello que en primera instancia resultaría todo lo contrario, esto es: el callar, el poder guardar silencio. Aquí yace una de las diferencias fundamentales entre el hombre y el animal, así como una vía para encaminarse hacia una comprensión mejor lograda para con el lenguaje en tanto nota esencial del ser del hombre.

Es necesario preguntarse por la esencia del lenguaje desde esta directriz. Para lograrlo, adelantábamos también, es preciso previamente poner en tela de juicio la representación dominante del lenguaje, la cual para Heidegger hunde sus raíces en lo que denominamos “gramática”. En otras palabras, lo que el filósofo de Friburgo lleva a cabo en el § 5 del curso de 1933/34 es el primer paso del proyecto de conmoción de la lógica.

3. La conmoción de la gramática

Según Heidegger, la concepción del lenguaje que generalmente se acepta sin cuestionamientos es la que ofrece la gramática. Esto no es dicho sin embargo como una crítica para con la “validez” de tal disciplina, o que se crea que lo analizado “gramáticamente” tenga que ser conmocionado porque carezca de sustento y que además no aporte nada en lo absoluto. Más bien, el interés de Heidegger en este contexto, o el problema detectado, es la pretensión de comprender el lenguaje exclusivamente desde este ámbito, como si la gramática pudiese responder a la pregunta por la esencia del lenguaje. En términos generalísimos, la gramática se concibe como “la doctrina de los elementos, estructuras y reglas estructurales de un idioma; grupos de oraciones, oraciones individuales aisladas y tipos de oraciones; divididas en grupos de palabras, palabras individuales; éstas en sílabas y letras, γράμμα, de ahí el nombre” (GA 36/37, 102). La gramática proporciona aquí justamente el armazón estructural del lenguaje, y más específicamente en el sentido de algún “idioma” en particular. De este modo, lo que esta disciplina puede abordar se limita únicamente al esqueleto de todo lo que implica el propio “lenguaje”; la pregunta por su esencia no puede recibir más que una respuesta insuficiente por parte de la gramática.

Sin embargo, no debemos descartar tan rápidamente la concepción gramatical. Sino que es crucial reconocer primero su origen en el pensamiento griego, y así revelar el papel que el lenguaje desempeña dentro de esta representación.

La gramática “se desarrolla en la época de la sofística y la retórica griegas y encontró su forma decisiva a través de Platón y Aristóteles” (GA 36/37, 102), por lo que se localiza en el contexto cotidiano del lenguaje, esto es, en el discursar público y compartido entre los griegos. Ellos vivían con intensidad el encuentro dialógico con los otros ciudadanos, no por nada el gran auge de la retórica. De hecho, Heidegger ya había caracterizado a la retórica justamente como un modo concreto del estar-unos-con-otros; convirtiéndola así en una posibilidad para con el ser del Dasein —esto es tematizado por el autor en la lección del semestre de verano de 1924, en la universidad de Marburgo; en este curso, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Heidegger hace una revisión de la Retórica aristotélica y, a grandes rasgos, ve en ésta una hermenéutica del Dasein en su cotidianidad, particularmente en el modo de hablar-con-los-otros (cf. GA 18, 139). Volviendo al asunto. La gramática tiene su origen en la experiencia griega, y “[en] la base de esta experiencia yace: el hablar, el discurso que es un hablar con los otros, negociar públicamente, debatir, la asamblea popular, el juicio; el hablar de este tipo es opinar y deliberar públicamente, reflexionar y pensar” (GA 36/37, 102). Esta idea la encontramos también en la *Rhetorik-Vorlesung* de 1924 cuando Heidegger señala que los griegos “Se tomaron en serio las posibilidades de hablar” (GA 18, 109).

Para los griegos, el lenguaje se percibía como algo por demás cercano y tangible; prácticamente al mismo nivel que un árbol o una silla, o cualquier otra cosa. Su existencia toda se jugaba en el lenguaje, lo que llevó incluso a que la sofística fuera considerada como una amenaza. En breve, el *Dasein* griego existía en el lenguaje. ¿Pero cuál era el modo de ser del lenguaje? Éste se concebía como un ente más dentro del mundo. Por lo tanto, su modo de ser era, y sigue siéndolo en opinión de Heidegger, no otro que el de la “presencia” [*Anwesenheit*]. Así queda indicado en la lección:

[...] la consideración se dirige hacia el *discurso* [*Rede*], el *habla* [*Sprechen*], como lo más tangible y perceptible sensorialmente [...] “es” de la manera en que los griegos entendían el ser del ente: una presencia disponible, moldeada y duradera de algo. El lenguaje es algo presente y, por lo tanto, se descompone y se compone en partes y estructuras delimitadas; y al hacerlo, de nuevo es importante subrayar lo que es más constante en cada caso y lo que sigue siendo la estructura fundamental más simple en el sentido de la concepción griega del ser. (GA 36/37, 102–103)

El lenguaje puede ser estudiado porque se muestra como algo ya siempre presente; en una consistencia perdurable que autoriza el poder componer y descomponerlo en determinadas estructuras, reglas de formación y constitución para la correcta escritura. La palabra escrita, o la letra, γράμμα, en cuanto elemento mínimo del lenguaje, es justamente aquello que otorga solidez y sustento al estudio del lenguaje que inaugura en su momento el pensamiento griego en lo que conocemos como “gramática”, γραμματική.

En este sentido, se tuvo que concebir al lenguaje bajo el velo del modo de ser de la presencia para poder desplegar un estudio “riguroso” en torno al mismo. Pues, de otra manera, “en el curso del hablar, el lenguaje se derrama hasta perder su consistencia. Por esto la ciencia del lenguaje se entiende como gramática hasta nuestros días” (GA 40, 65, 69). De este modo, es notable el hecho de que en este panorama griego el lenguaje escrito tomase el control sobre el lenguaje hablado; si bien éste no era despreciado, pues baste la anterior mención del espectacular desarrollo de la sofística y de la retórica, lo cierto es que, aun así, la palabra escrita, γράμμα, proporcionaba el sustento tangible desde el cual asir y dirigir toda reflexión sobre el lenguaje. Los griegos tenían, por así decirlo, una marcada fascinación por todo aquello que “es” acorde a su propio modo de comprensión del ser de los entes, es decir, la presencia. El lenguaje hablado, si bien podría considerarse que también “es”, se muestra ya más bien lábil en comparación con el que es y, por tanto, queda plasmado perdurablemente por medio de la escritura —vemos aquí claramente la génesis para con el dominio de la palabra escrita contra la que tanto arremetiese Platón en su momento, pues, sabemos bien, para éste las verdaderas enseñanzas deben grabarse en

el alma, y no ya en el papel, o algo por el estilo; sólo basta con aludir lo dicho por Platón en diálogos como el *Menón* o el *Fedro* para percatarse de esta antañá discusión.

El lenguaje escrito, acota Heidegger casi un par de años después en *Introducción a la metafísica* de 1935,

[...] es lo estable y lo que se presenta como tal, lo que se manifiesta. Este se muestra principalmente a la mirada. Los griegos contemplan el lenguaje en cierto sentido lato como algo óptico, es decir, basándose en la escritura. En ella lo hablado se vuelve estable. El lenguaje es, es decir, está en la imagen escrita de la palabra, en los signos de la escritura, en las letras, *γράμματα*. Por ello la gramática representa el ente del lenguaje. (GA 40, 65, 68)

Y como ente, es decir, como algo que efectivamente “es”, el lenguaje se encuentra en las condiciones idóneas para poder entonces ser examinado y estudiado por el pensamiento: entra en escena la lógica. “Aquello que trata del *λόγος* y quiere saber (*ἐπίστασθαι*) lo que es, eso es *επιστήμη λογική* —«Lógica»” (GA 36/37, 103). Esto quiere decir, entre otras cosas, que hay una mutua implicación entre la concepción *gramatical* y *lógica* para con el lenguaje, la cual tiene sus orígenes en el pensamiento griego y, como tal, en el propio nacimiento de la filosofía occidental. Por esto que el trabajo de conmoción tenga que volver reconocible, primero, el origen gramatical de lo que se entiende por “lenguaje”, especialmente si el objetivo general es sacudir a la lógica desde sus cimientos y fundamentos constitutivos. Esta implicación se ejecuta, además, en una especie de circularidad. Por un lado, la lógica se ocupa del pensamiento, de los razonamientos; por otro lado, la gramática se ocupa del lenguaje escrito, de las múltiples reglas que lo estructuran y lo descomponen. Para poder ser estudiado, el pensamiento debe ser puesto en palabras, las razones adquieren aquí la forma de enunciados bien definidos, mismos que son escritos siguiendo una determinada construcción gramatical y acorde al idioma que se trate en cada caso particular. Sin embargo, observa el filósofo de Friburgo, “Todos los conceptos gramaticales fundamentales de las estructuras lingüísticas y de la formación de palabras tienen su origen en la lógica, es decir, en la doctrina del pensamiento” (GA 36/37, 103). En este sentido, pues, las categorías gramaticales básicas (*substantivum*, *verbum*, *adjectivum*) no son otra cosa sino algo así como una adaptación o, si se quiere, asunción expresa de la propia comprensión griega para con el ser del ente⁵; la cual, a su vez, encuentra su estructura fundamental en el enunciado proposicional del que se encarga la lógica. La circularidad de la representación *lógico-gramatical* del lenguaje es aquí por demás evidente.

5 “El claro ejemplo de ello es la clasificación de palabras en *substantivum*, *verbum*, *adjectivum*, las cuales remiten a la estructura de la oración proposicional, la cual, a su vez, se remonta a una determinada comprensión del ser del ente en tanto subiectum, es decir, en tanto algo que yace ahí como presencia disponible”. (Xolocotzi Yáñez 96–97)

Heidegger sentencia: “*la gramática está bajo el dominio de la lógica*, de una lógica griega muy específica, que subyace a una concepción muy concreta del ente en general” (GA 36/37, 103–04). Y es, además, esta gramática la que al final termina por dominar la misma comprensión para con el lenguaje que aún se mantiene en el decurso filosófico occidental, así como en el propio ámbito de la vida cotidiana. Esta representación gramatical del lenguaje asume sin más que éste no es otra cosa sino, en primer lugar y en realidad, la expresión del pensamiento en cuanto que enunciación proposicional. El lenguaje queda, así, preso en la estabilidad y presencia de la palabra escrita, pero no cualquiera, sino aquella bajo la forma de la oración categórica, esto es, el enunciado; y que desde entonces, particularmente en Aristóteles, deviene “como la estructura fundamental del discurso; λέγειν – λόγος” (GA 36/37, 103). En breve, el lenguaje desde antaño hace o funge con el papel de hacer expreso o, si se prefiere, poner-afuera al pensamiento por medio de proposiciones, pues sólo de esta manera es posible su estudio y reflexión, ya sea por la gramática o por la lógica.

No obstante, y como señala Heidegger,

Es fácil ver que esto es una tremenda violación para con el rendimiento del lenguaje; se puede comparar con un poema o una conversación viva de persona a persona; la calidad de la voz, el manejo del tono, la melodía de las frases, el ritmo, y así sucesivamente. Es cierto que posteriormente y en la actualidad se ha intentado complementar y restringir la primacía de la versión lógico-gramatical del lenguaje —pero la antigua representación gramatical-lógica ha permanecido—; y permanecerá [...] mientras la pregunta por la esencia del lenguaje no se desarrolle finalmente desde el fundamento. (GA 36/37, 104)

En efecto, el rendimiento del lenguaje se extiende mucho más lejos de las fronteras de la enunciación proposicional del pensamiento, y en general de todo lo que puede aprehenderse por parte de la lógica. Heidegger reconoce que los griegos conocían perfectamente los elementos fonéticos del lenguaje hablado, si no hubiera sido imposible la existencia de algo así como la retórica. Pero aun con el reconocimiento de los otros elementos estructurales del lenguaje, principalmente aquellos abarcados por la lingüística y la fonética, y como tal de lo que conocemos como “ciencia del lenguaje” —y debido a la fuerte influencia de la propia concepción griega del ser del ente, la presencia—, no es posible lograr una comprensión cabal de la esencia del lenguaje, pues toda “ciencia” o “filosofía del lenguaje” presupone de un modo u otro la representación lógico-gramatical del mismo. Esta ha sido la directriz que ha guiado el intento por pensar la esencia del lenguaje, si es que esta pregunta siquiera ha sido planteada en cuanto tal.

Entonces, como escribe Heidegger, “[primero] debe obtenerse una verdadera visión de la esencia del lenguaje a partir de contextos de experiencia más originarios, para que

después la ciencia pueda cultivarse en este campo” (GA 36/37, 106). Para ello, y es algo más que claro en este momento, es del todo preciso ir más allá de la estrecha relación que, como hemos visto, mantienen la lógica y la gramática en el marco de la interpretación óptica de la esencia del lenguaje; es decir, como algo presente y disponible por mor de la escritura y, muy particularmente, en su vertiente proposicional. En su lugar, la pregunta por la esencia del lenguaje tiene que dirigirse hacia la cuestión que, páginas arriba, se había sugerido al respecto del “tener lenguaje” del hombre en tanto que nota esencial y diferenciadora de los animales. O puesto, en otros términos, debe explicitarse el sentido de la declaración que hace Heidegger justamente al comienzo del § 5 de esta lección de 1933/34 sobre el vínculo en que, según él, se halla el hombre con la necesidad del lenguaje.

4. El poder guardar silencio [Schweigenkönnen]

Otras de las caracterizaciones que se hacen para con el lenguaje, señala Heidegger, es aquella según la cual éste se entiende como “signo” y “expresión” del pensamiento. Es decir, el lenguaje como el medio o transporte de lo que, en cada caso particular, se quiere indicar o hacer explícito de alguna manera; piénsese, por ejemplo, en los gestos y muecas que revelan inexorablemente lo que pensamos en cierto momento al tiempo de una charla o cualquier otra situación, o de alguna especie de expresión que hallemos en el mundo circundante. Se trata de una caracterización menos restrictiva y, de hecho, bastante amplia, pues no se reduce únicamente al “lenguaje humano”. Como apunta Heidegger, “hablamos de “lenguaje de señas”, “lenguaje de las flores”, “el lenguaje de la naturaleza” y siempre nos referimos a una forma de comunicación a través de signos y expresiones” (GA 36/37, 105). Sin embargo, para el autor la cuestión verdaderamente decisiva no es la de si el lenguaje se encuentra bajo la caracterización en tanto “signo” y “expresión” del pensamiento, sino más bien esto:

[¿] o es justo al revés, el gesto, la expresión y el signo humanos se dan porque *el hombre existe en el lenguaje?* ¿Y qué es entonces lenguaje si no es signo y expresión? ¿Algo último? ¿Pero ciertamente no por sí mismo, sino dentro del contexto esencial del hombre en su Dasein? (GA 36/37, 106)

Leemos aquí una vez más el hincapié en la sugerencia de que el hombre se halla esencialmente en el lenguaje; de alguna manera está impelido por éste de suerte que se ve en la necesidad de hablar. Empero, para que el hombre pueda hablar sobre algo, ese “algo” tiene que mostrarse o, si se quiere, tiene que encontrarse en el ámbito abierto del mundo ya sea de algún modo u otro, tiene que estar expuesto en la apertura de la totalidad de los entes

en su conjunto, como se ha referido anteriormente.

Puesto, en otros términos, las cosas o los entes sobre los que se habla, sobre los que se señala e informa algo, lo que fuese según el caso, ya han sido, escribe el autor, necesariamente potenciados y desplegados por mor del mismo lenguaje. En ello, el hablar (en el sentido de discursar en torno a algo) “es una modalidad del lenguaje en la medida en que es un simple impartir información e indicar a un ente en el mundo” (Mendieta 31). Por lo que parece ser que la pregunta por la esencia del lenguaje no encuentra respuesta ni con la representación lógico-gramatical ni tampoco con la caracterización del lenguaje como signo y expresión del pensamiento. Pero ¿qué ocurre en el caso del silencio, del poder guardar silencio por parte del hombre; ¿no es acaso más bien esta capacidad la que, en realidad, dirime finalmente, por un lado, la diferencia del hombre con los animales y, por el otro lado, la esencia misma del lenguaje? Aquí yace el centro de la reflexión por parte de Heidegger en lo que resta del § 5 de la lección.

Es un giro interesante el que hace el filósofo alemán en este punto, pues en lugar de centrarse en el ámbito “abierto” del lenguaje, que sería, creemos, el camino obvio para encaminar la reflexión —y hasta el único posible para lograr una comprensión medianamente cabal de la esencia del lenguaje—, su mirada se dirige, más bien, hacia el ámbito “cerrado” para con el mismo, esto es: el silencio. Se sugiere, aquí, que el hombre está efectivamente vinculado con la necesidad de hablar no porque sea, de hecho, un ente que puede hacerlo, tal y como se señala cuando se afirma desde antaño que “tiene lenguaje”, porque en este caso, y como mencionamos, la diferencia con los animales parecería no quedar del todo clara, y sí más bien, en cambio, porque se trata esencialmente de un ente que puede callar, que dentro de todo, y al final, puede mantener silencio en cuanto rasgo característico y esencial de su propia existencia en el mundo. Esta es la distinción fundamental para con el ser del hombre, del *Dasein*. De allí que Heidegger afirme lo siguiente: “*El poder guardar silencio es, por tanto, el origen y fundamento del lenguaje*” (GA 36/37, 107). ¿Pero qué significa, concretamente, “el poder guardar silencio” [*Schweigenkönnen*] que se presume finalmente como la directriz para encabalgarse hacia la esencia del propio lenguaje?

Si lo pensamos, pareciese que postular el silencio como origen y fundamento del lenguaje no es otra cosa sino un contrasentido, y uno hartamente evidente. Pues tal vez sea una tarea imposible poder reflexionar sobre el silencio sin pronunciar palabra alguna, o querer al menos intentarlo, “porque quien habla del silencio se expone al peligro de demostrar de la manera más directa que no conoce ni comprende el silencio” (GA 36/37, 107). No obstante, hay un pasaje escrito por Heidegger un par de décadas más tarde, por allí de la década de los cincuenta, precisamente en una de las conferencias que conforman el texto que conocemos como *De camino al habla*, en el cual se señala, creemos que de una manera

bastante oportuna, la originaria vinculación que el hombre mantiene con el lenguaje, y en especial con el lenguaje hablado, con el más simple hablar de algo en los más cercanos y habituales contextos, aun en los momentos en que el silencio se hace presente. Leemos así tal pasaje:

El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos, ni leemos, sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural para nosotros. Este hablar no se origina siquiera en una voluntad particular. Suele decirse que el hombre posee el habla [*Sprache*] por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz de hablar. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante [...] De todas partes nos viene el habla al encuentro. (GA 12, 11 y 9)

¿Y por qué podemos hablar incluso cuando “aparentemente” no lo hacemos, como cuando escuchamos al otro en una charla o cuando leemos algún libro; ¿y por qué la falta de palabra no es, de hecho, un no-hablar, un carecer de lenguaje, un no estar impelido por éste, y sí más bien un “guardar silencio”? Porque el silencio no es aquí nada negativo, no es una falta en el sentido de privación⁶, sino un “aguardar”, una suerte de *preservación* de la propia palabra para poder hablar; precisamente como cuando guardamos silencio y esperamos el momento oportuno para responder lo dicho por alguien más en un diálogo; o cuando, guardando silencio, mantenemos una intensa conversación con nosotros mismos, desde la cual, las más de las veces, suelen surgir las preguntas e ideas más importantes de nuestra estancia en el mundo —de hecho, es inevitable no pensar aquí en uno de los famosos pasajes del *Teeteto* de Platón. En él, recordaremos, se nos dice lo siguiente sobre el “pensar”: “un discurso (*lógos*) que el alma discurre consigo misma [...] ése es el modo en que se me presenta el alma cuando piensa [...] no hace más que dialogar [...] no a otra persona o en voz alta, sino en silencio, dirigido a uno mismo” (*Teeteto* 189e–190a).

El hombre es en el lenguaje, pero se encuentra vinculado con tal necesidad no porque pueda hablar, sino más bien, y más fundamentalmente, porque puede callar, porque es un ente que esencialmente puede guardar silencio. Esta es la nota característica de su propio ser, y es además aquello que, para Heidegger, marca la diferencia con los animales. Se podría objetar, entre otras cosas, que éstos son entes que guardan silencio aún más notablemente

6 “La esencia del lenguaje no resulta ser la habilidad para hablar sino para ser capaces de mantener silencio. Más fundamentalmente que ser capaz de decir algo es ser capaz de mantenerse callado, de quedarse en silencio. El silencio no es una privación, i.e., la simple ausencia de habla”. (Mendieta 31)

que los seres humanos; de hecho, son entes que viven totalmente en silencio, de suerte que éste, el silencio, debería ser en todo caso un rasgo más propiamente característico que del hombre. Mas no es así. Pues “Aquel que tiene y desea guardar silencio debe tener, como decimos, «algo que decir»” (GA 36/37, 110), y esto, el “tener algo que decir” [“*etwas zu sagen haben*”], no significa simplemente el vocalizar tal o cual cosa, señalar e indicar algo, comunicar, como ocurre con los animales —y de allí que se opine que efectivamente tienen lenguaje—, así como tampoco el tener alguna información que compartir. Sino que el “tener algo que decir”, acota Heidegger, “lo *tenemos* y lo *guardamos* precisamente *en un sentido destacado*. Lo *tenemos* y lo *mantenemos* con nosotros de antemano” (GA 36/37, 110). Esto es algo con lo que carecen los animales. Ellos, y no es una postura antropocentrista, acaso más bien de “localización ontológica”, según ya mencionamos algunas páginas arriba, no pueden guardar silencio porque de entrada son incapaces de hablar. Y, es más, se encuentran en una situación completamente sin habla⁷ [*sprachlos*], por lo que tampoco pueden guardar silencio; no pueden callar porque no hay nada sobre lo cual callar.

Aquí vemos un cierto paralelismo o más bien correlación originaria con la reflexión heideggeriana en torno a la in-esencia [*Un-wesen*] de la verdad (es decir, la no-verdad [*Un-wahrheit*] en tanto aceptación del misterio [*Geheimnis*] para con la ocultación de la totalidad de los entes) que el autor lleva a cabo en las distintas versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad” [*Vom Wesen der Wahrheit*] a lo largo de prácticamente toda la década de los treinta (cf. GA 80.1, 327–448). En tales conferencias, Heidegger señala que la no-verdad es la ocultación desde la cual se posibilita cualquier des-ocultación de lo ente. De suerte que el “no” de la no-verdad no es nada negativo, sino *positivo* en cuando que con su aceptación o asunción se afirma la propia verdad (cf. GA 80.1, 419). Algo parecido ocurre aquí con el lenguaje y el silencio. Pues éste último no tiene un sentido negativo, como si se tratase de un gesto peyorativo, no es una simple ausencia o privación del habla, ya que para que surja el silencio primero se debe ser capaz de callar. El silencio posibilita hablar. Heidegger escribe: “incluso ser mudo no es todavía guardar silencio, porque guardar silencio es no hablar en el sentido de no querer hablar, mientras que el mudo querría precisamente hablar” (GA 36/37, 109). Y continúa: “El silencio es, al menos, más bien un no-hablar de quien puede hablar” (GA 36/37, 109). El callar es el silenciamiento del lenguaje, *el silencio silencia*, y es por mor de ello, de este reinado del poder guardar silencio, que el lenguaje “rompe el silencio, es decir, lo lleva a la palabra” (GA 36/37, 113). Con esto se vuelve más clara la afirmación que hacía el filósofo alemán: el poder guardar silencio es el origen y fundamento del lenguaje.

7 “Evidentemente, el silencio animal no es el estado del ser humano callado. El animal no puede estar callado porque no puede hablar. Se encuentra de hecho en una situación sin habla [...] aunque pueda comunicarse, ya que los animales sí apuntan y señalan”. (Mendieta 32)

Es importante prestar atención ahora a la siguiente anotación de Heidegger en esta lección de 1933/34,

[...] con esta afirmación estoy yendo mucho más allá de lo que se dijo en “Ser y Tiempo” § 34, página 164 y siguientes. En ese lugar, si bien se relacionó el lenguaje en un contexto esencial con el silencio y se estableció el *enfoque* para una concepción suficientemente original de la esencia del lenguaje en contraposición a la dominante “filosofía del lenguaje”, pero sin embargo no se vio lo esencial, que debe residir en la consecuencia necesaria de este enfoque: El silencio, *en última instancia*, como posibilidad del habla; pero no: el habla y el lenguaje como *surgidos* [*entspringend*] del silencio. En los últimos años, he vuelto a analizar estas conexiones y a trabajarlas. (GA 36/37, 110)

En este sentido, el poder guardar silencio nada tiene que ver con algún comportamiento “ensimismado” por parte del hombre. Es algo mucho más fundamental. El cambio o giro para con la determinación esencial del lenguaje se cumple en la medida en que el silencio deja de tener un papel secundario dentro de la reflexión heideggeriana, así como ocurre con el lenguaje [*Sprache*]. En la obra de 1927, el lenguaje es un modo del habla, y el silencio corre con la misma suerte. Sin embargo, lo que ahora se destaca es el hecho de que el silencio no es una mera posibilidad del habla, y sí más bien el ámbito originario sólo desde el cual surgen el habla y el lenguaje.

5. El silencio como reunión [*Sammlung, λέγειν*]⁸ de la totalidad de lo ente (¿y también de la esencia de la verdad?)

Aun pudiendo y queriendo hablar, guardamos silencio; y callamos, en realidad, las más de las veces en que ocurren las mejores o peores cosas de nuestra vida. La mayor de las alegrías es recibida en silencio. Pero éste, reiteramos, no se muestra llanamente como un “no hablar” o un “no tener nada que decir”, sino todo lo contrario. Se quiere decir todo, pero esto simplemente no es puesto en palabras, lo guardamos tal vez porque de entrada es demasiado abrumador como para poder exteriorizarlo, o al menos hacerlo de manera

.....
8 Nos hemos decantado por traducir *Sammlung* como “reunión” (en la edición al inglés de la lección traducen como *Gathering*, por lo que en parte nos apoyamos de esto para nuestra elección de traducción). Otras posibilidades igual de correctas serían “colección”, “recolección”, “recopilación” o “compilación”. Heidegger en más de una ocasión señala que el sentido originario de *λέγειν* es precisamente el de “seleccionar algo”, “recolectar algo”, “reunir algo”. Por ejemplo, en una anotación de sus *Cuadernos negros*: “La gente se ofende constantemente por mi “lenguaje figurado” [...] Como si el lenguaje se hablara de otra manera. ¿Y también el filosófico! Por ejemplo, el *λόγος* que tanto les gusta invocar contra todo supuesto “irracionalismo”. El *λόγος* es *λέγειν* – leer – reunir [*Sammeln*]” (GA 94, 100). Por esto, en lo que sigue traducimos *Sammlung* por “reunión” según el sentido indicado en la lección de que el silencio no es simplemente “no-hablar”, sino más bien el de ser la “reunión” para con la abertura de la totalidad de los entes y que se erige entonces como el origen y fundamento del lenguaje.

que creamos que efectivamente corresponde con esa alegría recibida. ¿Qué ocurre en tales situaciones?

Esto no sólo aplica en el caso de la alegría, o temples parecidos, sin embargo, creemos que se trata de un buen ejemplo para ilustrar y, con ello, aproximarnos hacia aquello que se quiere indicar en esta parte de la lección. Así pues, cuando nos guardamos las cosas, cuando nos mantenemos en silencio, cuando callamos lo hacemos porque, en realidad, tenemos algo sobre lo que hablar, sino sería imposible guardarlo, reunirlo. Pero este “guardarse las cosas” para uno mismo no debe entenderse en el sentido de una cerrazón para con el ser del *Dasein*, no es una clausura de la apertura de la totalidad de lo ente a la que el ser del hombre se halla expuesto. Ni tampoco es, en un ámbito más coloquial, el mero decir algo que los demás no tienen, no querer compartir lo que uno sabe sobre tal asunto; y mucho menos se nivela con una especie de “timidez” o, como se suele decir, una “personalidad introvertida”. Mas bien, el guardar silencio es una *reunión* de la apertura característica del ser del *Dasein*, por decirlo así. Heidegger lo refiere de la siguiente manera:

Este último tipo de guardar algo en sí mismo apunta a una cohibición, a una estrechez. Sin embargo, el verdadero guardarse algo para sí es algo *positivo*: ese tipo de existencia en la que el ser humano no está “abotonado” [“zugeknöpft”], sino que está *abierto* a lo ente y a la superioridad del ser. Sin embargo, esta apertura no implica que el ser humano persiga y se disperse en cualquier estímulo o circunstancia, sino que, por el contrario, se trata de *esa apertura* a lo ente que *se repliega* en sí misma. (GA 36/37, 110)

El silencio es, así, una reunión [*Sammlung*] para con la apertura de la totalidad de los entes. Desde luego que nos podemos guardar las cosas porque simplemente hemos caído en una suerte de egocentrismo o individualismo, o simplemente porque no tenemos ganas de hablar; nos cerramos bajo la apariencia, señala Heidegger, de estar ocupándonos profundamente de nosotros mismos. Pero esta clase de circunstancias banales y de aparente “guardar silencio” no son otra cosa sino la expresión de la “in-esencia” del silencio, misma que siempre se mantiene en la cercanía, es decir, junto con la esencia en todo momento —ya hemos apuntado que, tal y como ocurre en la reflexión heideggeriana de la verdad, la in-esencia es constitutiva de la propia esencia “plena” de la verdad⁹. En el caso del silencio, lo que parece cambiar al respecto es el hecho de que la in-esencia del silencio no permite

.....
9 La no-verdad debe proceder más bien de la esencia de la verdad. Sólo porque la verdad y la no-verdad *no son indiferentes en esencia*, sino que se pertenecen mutuamente, puede una proposición verdadera entrar en el agudo contraste de lo opuesto respecto de la correspondiente proposición no verdadera. Por tanto, la pregunta por la esencia de la verdad sólo apunta al ámbito originario de la esencia de lo preguntado cuando ha incluido la meditación sobre la no-verdad en el cumplimiento de la esencia desde la previsión hacia la esencia plena de la verdad. La discusión de la esencia de la verdad no es el relleno posterior de una laguna, sino el paso decisivo en el planteamiento suficiente de la pregunta por la esencia de la verdad” (GA 80.1, 419).

ver en un primer momento, o no las más de las veces, lo que en el fondo se juega en la esencia del silencio en tanto reunión o, si se quiere, repliegue de la apertura de los entes. Mas lo hace efectivamente si el guardar silencio “no es simplemente no-decir-nada [*Nichtssagen*] como rendición, como retroceso, impotencia. Esta forma de silencio es solo una manifestación de su in-esencia” (GA 36/37, 112) y sí más bien un poder guardar silencio en sentido auténtico. Lo leemos así en el curso: “Todo lo grande y esencial [...] siempre tiene junto a sí y ante sí su in-esencia como su apariencia. El silencio [...] parece ser mantenerse cerrado, y, sin embargo, es fundamentalmente lo opuesto, siempre que mantenga su auténtica esencia” (GA 36/37, 111). Por esto, lo que uno se guarda para sí mismo no es una clausura para con lo abierto del mundo, no implica ponerle una cerradura. Sino que simplemente lo guardamos, tal y como guardamos un tema de conversación interesante para hablar con un amigo. En estos casos vemos el sentido *positivo* del poder guardar silencio.

El silencio es un modo de ser en el que se *reúne* la apertura de la totalidad de lo ente sólo a partir de lo cual es posible como tal expresarse en palabras; esto es, llevar la patencia de lo ente al lenguaje por mor de la reunión del silencio. En ello, no sólo lo ente en su conjunto toma palabra, es traído al lenguaje, sino a la vez nuestra propia existencia, nuestro *Dasein*. Heidegger lo señala cuando escribe: “El silencio deviene así en el *acontecimiento* de esa *originaria reticencia del Dasein humano*, desde la cual se expresa a sí mismo —es decir, lo ente en su conjunto en medio del cual es— en palabras” (GA 36/37, 111).

Quiere decir que la palabra no es entonces el reflejo [*Abbild*] o la copia [*Nachbild*] de las cosas, al modo de un facsímil de los entes que se mantienen reunidos en el silencio. Más bien, la palabra es “la configuración controlada, la contención controlada de esa apertura reunida y de lo que en ella se abre [o se desvela]” (GA 36/37, 111). La palabra no es la transcripción representativa mediante gráficas que hacen de letras para con la reunión de la apertura de los entes, de aquello que yace en el poder guardar silencio; no es la posterior estampa de lo que retenemos respectivamente, pues esto tiene que estar previamente abierto para poder siquiera ser guardado, de suerte que la palabra, por raro que parezca, no es nada posterior a la reunión del silencio, o no al menos en el sentido acostumbrado en el que se entiende la palabra, es decir, como un signo o representación de tal o cual cosa. Heidegger es insistente en que debemos cuidarnos de no seguir utilizando los postulados de la representación lógico-gramatical del lenguaje, en cuyos dominios la palabra se piensa en el marco de la formación de enunciados proposicionales, y en donde, además, la palabra se descompone en otros elementos mínimos (morfemas, lexemas y demás elementos estructurales) que son competencia de la gramática. Si transitamos tozudamente por este camino, es decir, “[con] la multiplicidad de palabras y su estructura, sobre todo, la reunión originaria del silencio se pierde, se dispersa y se desplaza” (GA 36/37, 114).

En su lugar, lo que debe pensarse aquí es que la palabra se acuña *en* el silencio, o tal vez mejor dicho *desde* el silencio. Por tanto, continúa el filósofo de Friburgo,

La palabra no elimina simplemente el silencio, sino que la palabra trae el silencio dentro de sí misma, es decir, la palabra se convierte, por su parte, en el desvelamiento que se comunica a sí mismo, haya o no un oyente. Por tanto, toda palabra se pronuncia *desde* la apertura de lo ente en totalidad, por estrecho e indefinido que parezca este ámbito. La palabra misma no es acuñada como texto, sino que la acuñación de palabras surge de la acuñación anterior y originaria de la apertura de lo ente. (GA 36/37, 113)

Y esto es finalmente el brotar originario del lenguaje; el traer la reunión silenciosa de la totalidad de lo ente a la palabra. La palabra desde el silencio deviene así en un decir y, con ello, es ya lenguaje: *λόγος*. El lenguaje proviene así del silencio. El poder guardar silencio es precisamente eso, un poder, cuyo dominio posibilita que el hombre se mantenga en su propia esencia en tanto que hablante. Al comienzo de la investigación habíamos señalado que el ser del hombre se encuentra irremediabilmente en la *vinculación* y *necesidad* del lenguaje; y ahora constatamos justamente que esto no significa simplemente el hecho de poder hablar sobre tal o cual cosa del mundo, sino algo mucho más originario: el poder guardar silencio. Pues “[es] este poder el que potencia tanto la vocalización en palabra y lenguaje, así como también nos potencia para enfrentarnos al poder superior del ser y mantener nuestra posición en él —y esto significa hablar y estar en el lenguaje” (GA 36/37, 112).

Heidegger concluye entonces con la siguiente consideración:

Y es este carácter del lenguaje el que los griegos experimentaron y nombraron: *λόγος*, *λέγειν*, leer, reunir. Se expresa en ello que el ser humano, como ser que habla, ya se encuentra en el enfrentamiento con los entes, que quiere dominar la multiplicidad, la oscuridad y la infinitud a través de la simplicidad, la claridad y el poder expresivo del *decir*. Este reunir en el *λόγος* coliga lo que se habla y lo exhibe de esta manera. En tal exhibición, los entes son reunidos como lo que son y, por lo tanto, se revelan, *δηλοῦν*. (GA 36/37, 114)



Un último apunte al margen. Si traemos a cuento una vez más la consideración que se hace en las distintas conferencias “De la esencia de la verdad” nos daremos cuenta fácilmente de la harto íntima correlación entre la verdad y el lenguaje durante estos años en el pensamiento de Heidegger. Pues si entendemos que el silencio, hasta este punto, preserva o reúne la apertura de lo ente en su conjunto, que no es otra cosa que la ocultación de lo

oculto sobre la que se tematiza en las conferencias, entonces su función no es más que mantener consigo la no-verdad más originaria, su in-esencia, esto es: el misterio. De suerte que el silencio resulta ser en todo caso “la tensa reunión de esta exposición” (GA 36/37, 112), y en la cual el *Dasein* vive en libertad para poder vincularse con ello y, por ende, reunirlo a través del silencio. Aquí la libertad se patentiza justamente como ese dejar-ser [*sein lassen*] a los entes en tanto reunidos o, si se quiere, resguardados en lo que éstos son. Heidegger escribe en la segunda versión de la conferencia:

Hablamos generalmente de dejar-ser cuando, por ejemplo, nos distanciamos de una empresa; la dejamos ser; no la tocamos. Característicamente, dejar-ser en este sentido ordinario tiene un significado negativo [...] el de abstenerse de, renunciar a. En *nuestro* contexto, sin embargo, tomamos el dejar-ser más originaria y fundamentalmente [...] entendemos por ello: el dejar-ser lo ente en cuanto ente; el dejar-ser también y especialmente donde, por ejemplo, no nos abstenemos de algo, sino que permitimos que el ente gane poder sobre nosotros, donde cuidamos y protegemos y salvamos lo ente como lo que quiere y debe ser [...] La libertad es este dejar-ser. (GA 80.1, 363–364)

Quiere decir, entre otras cosas, que el dejar-ser (la libertad) no es, al igual que con el silencio, nada que pueda considerarse en sentido negativo; no es un abstencionismo ni tampoco un ensimismamiento, respectivamente. Sino que en ambos fenómenos hay particularmente un resguardo vinculante para con la totalidad de lo ente, cuya característica fundamental yace en posibilitar su propia exposición desocultante: traerlos a la verdad, *ἀλήθεια*. Leemos así en la cuarta versión de la conferencia: “*La esencia de la verdad es la libertad*” (GA 80.1, 414). Y desde esta perspectiva, quizás no es demasiado arriesgado sostener la idea de que también desde la reunión originaria del silencio lo ente y, como tal, el ser es llevado al lenguaje y, asimismo, a la verdad, al desocultamiento.

Hay una correlación entre el lenguaje y la verdad, lo cual no es extraño en el despliegue de la obra heideggeriana. No por nada que el párrafo en el que nos hemos centrado se titule “Zu Wahrheit und Sprache” [De la verdad y el lenguaje], y que además la última parte de la lección sea una reimpartición del curso sobre la alegoría de la caverna en la *República* de Platón que Heidegger ya había dictado anteriormente durante el semestre de invierno de 1931/32 (cf. GA 34, 21–147). Así pues, a lo largo de la década de los treinta hay una constante dedicación y reflexión por parte del filósofo alemán en torno a la pregunta por la esencia del lenguaje y de la verdad.

Para terminar, resulta entonces sugerente el hecho de que el silencio en tanto reunión no es un ocultar en el sentido de “falsedad”, “simulación” o “engaño”, sino el origen y el fundamento del lenguaje, y que éste puede por ende dar cuenta a la vez de la propia esencia de

la verdad. Pues el silencio al reunir hace patente la totalidad de lo ente, lo mantiene consigo en su propio modo de desocultamiento, lo reúne en la verdad más originaria, a saber, “[en] el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad” (GA 80.1, 421). Y el paso del ocultamiento al desocultamiento, el traer al lenguaje y a la verdad, ocurriría justamente en la medida en que la palabra rompe el silencio. De hecho, esto podría ser quizás otro de los resultados más interesantes que nos brinda la revisión de esta lección impartida por Heidegger en el semestre de invierno de 1933/34.

6. Conclusión

Como espero haber logrado dilucidar, la reflexión en torno al lenguaje en los años treinta representa sin duda una auténtica inflexión dentro del pensamiento heideggeriano. Según indicamos, en este punto se dejan atrás los intentos por comprender al lenguaje a partir del marco de tematización alcanzado particularmente en *Ser y tiempo* de 1927; el cual se nutre, dijimos también, de la revisión de la filosofía aristotélica y, más específicamente, del papel del *λόγος αποφαντικός*. En su lugar, Heidegger vio la necesidad de preguntarse por la esencia del lenguaje. Mas como éste ha estado subyugado bajo el dominio de la gramática y de la lógica, surge entonces el proyecto de una *Erschütterung der Logik*, la cual debe comenzar por la conmoción de la representación gramatical del lenguaje.

Heidegger hizo ver que la gramática, que se constituyó en la experiencia griega en tanto que “doctrina de los elementos, estructuras y reglas estructurales del lenguaje”, no es capaz de responder por la esencia de éste. Pues en la gramática el lenguaje queda confinado en la estabilidad y presencia de la palabra escrita, y especialmente en la forma del enunciado. Desde este origen de la gramática, el lenguaje ha desempeñado, y esto con el apoyo inherente de la lógica, no otra cosa sino el papel de hacer explícito el pensamiento a través de proposiciones. Por esto, tal y como analizamos en la lección, “la gramática está bajo el dominio de la lógica”. La labor por conocer este origen desembocó en el hecho de que la gramática no es un suelo de experiencia originario para con el lenguaje. Éste tiene que concebirse como algo vivo, dinámico, cambiante, lábil incluso, y no como algo petrificado por medio de la escritura. La conmoción de la representación gramatical del lenguaje yace precisamente en el intento por sacudir este reinado de la consideración que hace del lenguaje escrito el bastión para cualquier reflexión en torno al lenguaje. Pues la perspectiva lógico-gramatical es solamente la estructura o, si se quiere, el armazón vacío para con el lenguaje y el pensamiento.

De este modo, el primer estadio del proyecto de la *Erschütterung der Logik* puso de manifiesto precisamente esta incapacidad constitutiva de la gramática para siquiera acercarse a una comprensión somera de la esencia del lenguaje.

El lenguaje escrito, que es asunto de la gramática, no agota el rendimiento del propio lenguaje; es decir, el de una conversación entre amigos, el de una declaración de amor, el de un diálogo interno con uno mismo, el de un poema, o el del silencio. En realidad, y como analizamos, el silencio devino en la primera directriz para encaminarnos hacia un entendimiento de la esencia del lenguaje. El silencio no es una posibilidad ulterior de éste, sino su “origen y fundamento”. Pues no es más que la reunión de la totalidad de los entes, cuya experiencia los griegos distinguieron justamente como: λόγος, λέγειν. El decir del silencio, su reunión constitutiva, posibilita entonces el traer lo abierto del mundo al lenguaje; la palabra rompe el silencio y lleva así a lo ente (y al ser) al lenguaje. Y esto desencadenó en nuestra reflexión al margen en la que intentamos mostrar que el silencio está en estrecha relación con la cuestión de la esencia de la verdad, particularmente como la ocultación para con la totalidad de lo ente (la no-verdad originaria) a través de la cual es que lo ente (y el ser) puede ser llevado al desocultamiento, a la verdad: ἀλήθεια. Esto quiere decir que el hombre vive en el lenguaje (así como en la verdad, y más originariamente: en la no-verdad), es decir, en medio de esta vinculación y necesidad, pero no en el sentido de que él sea simplemente un ente que tiene lenguaje —como nos recuerda la antigua determinación aristotélica: ζῶον λόγον ἔχον. Sino que esto es posible en todo caso porque el hombre puede guardar silencio. En otros términos, el hombre tiene lenguaje porque puede guardar silencio, porque tiene la capacidad de callar; es el poder que le confiere precisamente este modo de ser de la reticencia originaria para con lo abierto de lo ente en su conjunto. En breve, el lenguaje surge del silencio.

No obstante, el proyecto de conmoción no termina aquí; esto sólo es el trabajo del primer estadio. En el siguiente curso de verano en Friburgo de 1934, la lección titulada *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje], Heidegger continuará con el proyecto iniciado el semestre anterior, pero esta vez con el despliegue de la conmoción de la lógica propiamente dicho. Y hará ver, o quizás mejor dicho constatará, la completa incapacidad de la lógica tradicional para lograr una comprensión de la esencia del lenguaje; por más que la lógica sea, en su origen griego, un conocimiento en torno al lenguaje, λόγος.¹⁰ Por lo que la esencia del lenguaje tendría entonces que buscarse en un ámbito completamente otro, a saber, el de la poesía. Pues como señalará finalmente el filósofo de Meßkirch: “El lenguaje originario es el lenguaje de la poesía [Dichtung]” (GA 38A, 168). Mas esto es asunto para otra investigación¹¹.

¹⁰ El título “Lógica” es la abreviación de la expresión griega λογική —el λόγος; a lo que habría que añadir: ... ἐπιστήμη; el conocimiento; la lógica: el conocimiento concerniente al λόγος; la comprensión del λόγος”. (GA 38A, 1)

¹¹ Quisiera mencionar, al menos, dos trabajos que navegan justamente en este contexto heideggeriano de la *Erschütterung der Logik*, y que sirven para lograr un panorama más amplio en torno a la pregunta por la esencia del lenguaje. Por un lado, el estudio “Lógos, lógica y lenguaje: el camino de Heidegger hacia la conmoción (*Erschütterung*) de la lógica” de Ángel Xolocotzi (cf. Xolocotzi Yáñez 83–100), al cual hemos recurrido en más de una ocasión durante la redacción de este artículo; y por el otro lado, el estudio de Peter Trawny “Sprache als Ab-grund. Zur Heideggers Erschütterung der Logik [El lenguaje como abismo. Sobre la conmoción heideggeriana de la lógica]” (cf. Trawny 133–60).

Referencias

- Heidegger, Martin. *Aristoteles: Metaphysik IX* [GA 33]. Vittorio Klostermann, 1981.
- *De camino al habla* [GA 12]. Tercera edición, Ediciones del Serbal, 2002.
- *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [GA 18]. Vittorio Klostermann, 2002.
- *Introducción a la metafísica* [GA 40]. Editorial Gedisa, 2003.
- *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38]. Vittorio Klostermann, 1998.
- *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38A]. Vittorio Klostermann, 2020.
- *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* [GA 21]. Vittorio Klostermann, 1976.
- *Sein und Wahrheit* [GA 36/37]. Vittorio Klostermann, 2001.
- *Ser y tiempo* [GA 2]. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Trotta, 2012.
- *Überlegungen II—VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* [GA 94]. Vittorio Klostermann, 2014.
- *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA 34]. Vittorio Klostermann, 1988.
- *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)* [GA 80.1]. Vittorio Klostermann, 2016.
- Martínez Matías, Paloma. “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”. *Diánoia*, vol. 53, núm. 61, 2008, pp. 111–47.
- Mendieta, Eduardo. “El Bestiario De Heidegger: El Animal Sin Lenguaje Ni Historia”. *Revista de Filosofía UIS*, vol. 11, núm. 1, 2012, pp. 17–43.
- Platón. *Teeteto*. Traducido por Marcelo D. Boeri, Losada, 2006.
- Ramírez Olvera, José Francisco. “La retórica como posibilidad (δύναμις) y el inicio de la conmoción [Erschütterung] de la lógica. Aproximaciones a la lectura heideggeriana sobre la Retórica de Aristóteles”. *Revista Ciencias y Humanidades*, vol. XVI, núm. 16, 2023, pp. 93–114, <https://doi.org/10.61497/rcyh.v16i16.114>.
- Trawny, Peter. “Sprache als Ab-grund. Zur Heideggers Erschütterung der Logik”. *Heidegger und die Logik*, Brill/Rodopi, 2006.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. Akal, 2021.

RESEÑAS

ISSN: 2992-8621, <http://apareser.buap.mx>
 Año 1, Número 2, pp. 120-126, Marzo a Agosto de 2024
 Licencia Creative Commons 4.0
 Reconocimiento-Atribución-
 No Comercial-Sin Derivadas



Reseña del libro: Tarabasz, Piotr. *La posibilidad de verdad en el juicio político. Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad*. EUNSA, 2022.

En años recientes, en el ámbito de la opinión pública, se ha hablado en exceso de la “posverdad” y, lo que resulta más alarmante, de las “*fake news*”. Lo llamativo de estos casos es que su espacio de aparición ha sido el de la política, lo que implica transformaciones concretas que afectan de manera sustantiva la vida de muchas personas. Se puede hablar con razón de una crisis actual de la verdad en el ámbito político. Sobre este tema, característico de la breve historia de este siglo, la filosofía actual ha pasado de puntillas, pues pareciera que aún no han emergido las condiciones suficientes para comprender tales fenómenos. Sin embargo, esta crisis de la verdad no es del todo nueva; ya en el siglo anterior –piénsese en la figura de Goebbels– dicha crisis desempeñó un rol central en su convulsa historia política. A esa crisis, con sus efectos devastadores, respondieron dos importantes pensadores, con mucho en común y también con muchas diferencias: Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer. A estos pensadores y a este problema está dedicado el libro objeto de esta reseña: *La posibilidad de verdad en el juicio político. Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad*, de Piotr Tarabasz, publicado por EUNSA en 2022.

Este libro, dividido en cuatro capítulos, aborda la relación entre el juicio, la política y la verdad. Como se menciona en la contraportada, en uno de los juicios políticos más importantes de la historia, el juez formula una pregunta que ha marcado toda la historia del pensamiento humano: ¿qué es la verdad? En esta pregunta se cifra una experiencia tan significativa que determina la comprensión de la relación entre política y verdad. Ante tal juicio, cabe preguntarse: ¿cómo se juzga políticamente la verdad? Adentrándonos en el marco conceptual del libro, también surge otra pregunta: ¿cómo se gestiona la comprensión de la política (y del juicio político) y cuál es su relación con la verdad? Estas preguntas, en el contexto actual,

suponen una posible respuesta: la comprensión de la política y del juicio político se gestiona a través de la ciencia política, mediante sus conceptos y métodos. En la época actual, el cientificismo ha introducido el ideal del “experto” en política, del científico de la política, y ha implicado que la comprensión de la política se enmarque en la noción de verdad entendida como una búsqueda de la objetividad.

En el texto titulado “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, Arendt sostiene que la mirada del historiador es simplemente la visión, disciplinada científicamente, de la comprensión humana¹. Según esta perspectiva, el historiador profesionaliza científicamente, y por tanto individualiza, algo que está abierto a la comprensión humana, que es lo que caracteriza la existencia de los seres humanos. La comprensión es ese fenómeno transversal que nos define como seres humanos, sostiene la autora en dicho texto. Con las debidas diferencias, es posible decir que la visión del científico de la política, del experto y del politólogo, es solo la visión científicamente disciplinada de la comprensión humana en torno al “tema” de la política. Sin embargo, si consideramos, como sugiere acertadamente Tarabasz al inicio de su obra, que la política comienza donde los hombres empiezan a vivir y actuar juntos, entonces la mirada especializada versaría sobre aquello de donde proviene la comprensión: la pluralidad, el carácter público y nuestro estar juntos. El comprender que emerge en el mundo público es el *factum* primario y la posibilidad *a priori* de la visión disciplinada de la ciencia política. En ese sentido, vale preguntarse *dónde* radicaría la verdad en la política: ¿en la visión disciplinada científicamente y en el uso de sus conceptos o *en el lugar* en donde emerge dicha mirada, es decir, la pluralidad humana con su consabida comprensión? Si algo resulta chocante en el análisis político actual es su tendencia determinista y causal a querer aprehender lo que por esencia es anti-determinista; la pluralidad humana es ese lugar abierto e imprevisible que está en constante movimiento. Acertadamente, Tarabasz conecta al inicio de su texto la aproximación actual a la política con un fenómeno típicamente contemporáneo: los *think tanks*, que sirven como un puente entre los científicos que estudian lo público, y los políticos que toman las decisiones que afectan a la ciudadanía (Tarabasz 11). Con el estudio de tales centros de investigación científica en torno al ámbito de la deliberación y decisión política, Tarabasz argumenta que “nuestra manera de hablar del juicio político es profundamente científica, es decir, normalmente identificamos el acierto en tal juicio con la necesidad de seguir un procedimiento riguroso y, así, con la búsqueda de la objetividad” (12). La pregunta con la que Tarabasz despliega su investigación es si esta forma, digamos con Arendt, “científicamente disciplinada”, de tratar al juicio político es adecuada, “es decir, si juzgar políticamente es realmente una cuestión científica o

¹ Arendt, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos de Hannah Arendt* 387.

todo lo contrario” (12). Con esto planteado, se abre el espacio para la indagación en torno a la cientificidad del juicio político, sobre si se adapta a los criterios objetivistas exigidos en la época moderna y, a su vez, se justifica el camino que transita esta investigación: el de la hermenéutica y la filosofía práctica.

El primer capítulo, titulado “La crisis de la política”, plantea el encuadre histórico y metodológico del problema de la política. En este contexto, Tarabasz estudia el paradigma antiguo y moderno de la ciencia, y analiza cómo la llamada “ciencia política” se enmarca metódicamente en cada concepción de la ciencia. Así, mientras el paradigma antiguo propugna una visión de la política en la que las dimensiones de la *theoria* y la *praxis* se complementan y compatibilizan sin subyugarse de forma hostil (23), en la visión moderna, por su parte, se produce un giro en dichas dimensiones, al punto que se da un “olvido de la praxis”: “Mientras que antes se podía hablar de una tensión fructífera entre filosofía y política, ahora, en la Modernidad, tenemos que hablar de una supresión de la filosofía práctica” (23-24). Esto, que ha sido estudiado por expertos en hermenéutica, apunta a la transformación de la praxis en la modernidad. En definitiva, se trata de una transformación epistemológica que aboga por una fundamentación rigurosa y objetiva del conocimiento humano a través de un modelo matematizante y objetivista que, en términos de Hans-Georg Gadamer, forzó a toda especificidad del llamado “saber práctico” (*praktische Wissen*) a operar con las determinaciones objetivistas de la nueva ciencia moderna natural². En ese sentido, la especificidad relativa de los más variados saberes prácticos se vio afectada por la actitud “imperialista” de la ciencia moderna. Como expresa acertadamente Tarabasz: “Conforme transcurría el tiempo, ese sueño iba haciéndose realidad principalmente, como ya hemos dicho, en el seno de las ciencias naturales. Estas, a su vez, se convirtieron en el modelo para cualquier saber humano. Dicho de otra manera, solo aquello que se sometía a las reglas generales de esa nueva ciencia merecía el nombre de conocimiento. Lo demás quedaba reducido a meras conjeturas o impresiones no verificadas (ni verificables). Por consiguiente, ese nuevo conocimiento científico comenzó a ser calificado como una ciencia verdadera” (43).

2 Sobre la noción de saber práctico, véase Gadamer, “Praktisches Wissen”. En “Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo”, Volpi habla acerca de la tendencia adaptativa al modelo matematizante de las disciplinas pertenecientes a la antigua filosofía práctica: “Ahora bien, fundándose en la presuposición de que el método matemático representa el paradigma del saber en general, hay dos consecuencias posibles: por una parte, la constatación de la inaplicabilidad del método al dominio de la *philosophia practica*, dicho de otro modo, al campo del saber que orienta el obrar, lleva a concebir a ésta como una suerte de *philosophia minor*, como un saber que tiene un carácter tan sólo provisorio y aproximativo; por otra parte –y tal es la opinión predominante en la modernidad– el obrar humano es tomado como objeto de saber no en el sentido de que dicho obrar sea orientado de modo concreto por tal saber, sino en el sentido de que se lo toma como el campo de un posible ejercicio del conocimiento, dicho de otro modo, se toma al obrar humano como un mundo que, al igual que el de la naturaleza, puede ser captado y descripto rigurosamente en sus mecanismos y en su funcionamiento. Se tiene entonces la idea de una aplicación de un saber tan riguroso como el saber matemático a la ética (Spinoza), a la política (Hobbes), al derecho (Pufendorf) y a la economía (Petty)” (324-325). Tarabasz (37-41) se aproxima bastante a esta visión de Volpi.

Ahora bien, en el núcleo de este modelo, Kant se interroga por lo que puede ser llamado como la conciencia de la verdad: esto es, que cada sujeto “tiene algo por verdadero” (Tarabasz 44). Como Tarabasz sostiene, Kant introdujo en este dar por verdadero las ideas de validez subjetiva y objetiva, y sobre esta base distingue entre persuasión y convicción. La pregunta, tal como la plantea Tarabasz, me parece de gran importancia para acceder al planteamiento kantiano: “cómo saber si mi conciencia de la verdad es una mera persuasión (es decir, si es solo subjetiva) o es una convicción que goza de ese privilegio de ser objetiva, esto es, un saber” (44). La respuesta que Kant ensaya consiste en la comunicabilidad y en la validez para todo ser humano: si una idea subjetiva (una creencia o una opinión) es comunicada (es decir, es externalizada y no se queda en el marco del fuero interno) y tiene el asenso válido para la razón de todo ser humano, entonces deja de ser mera persuasión (subjetiva) y es convicción (objetiva). Junto con esto, la elaboración de Kant de la llamada facultad del juicio o facultad del discernimiento (*Urteilskraft*), como facultad mediadora entre lo universal y lo particular, ha dado pie al llamado “problema del juicio” en el mundo de la política, y que, como bien indica Tarabasz, es Arendt quien “detecta este problema como central no solo para el tiempo de guerra y de posguerra, sino de todos los tiempos” (51). La idea que subyace a este problema consiste en que, en la visión moderada de la política vista desde el régimen objetivista-especializado, ya no existe una base común (51) para juzgar con éxito lo que es bueno y lo que es malo. Como Arendt sostiene en *Eichmann en Jerusalén*:

Sin embargo, queda un problema fundamental, que estuvo implícitamente presente en todos los procesos de posguerra, y al que aquí debemos referirnos por cuanto concierne a una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano. [Lo que] se exigió [en esos procesos] (...) es que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo [en inglés “right” – “correcto”] de lo injusto, incluso cuando para su guía tan solo podían valerse de su propio juicio³.

Tal cuestión muestra en toda su plenitud la importancia del juicio para el pensamiento político en el mundo actual. En las páginas que siguen, Tarabasz establece una diferencia entre juzgar la política o juzgar políticamente para esclarecer el papel que desempeña el juicio político. La primera expresión, juzgar la política, significa que “juzgamos una realidad política como un objeto externo de nuestra investigación”, mientras que “juzgar políticamente” apunta a “la condición del agente que emite tal juicio, esto es, la condición de participante en la política” (Tarabasz 59). Sobre esto último, tras haber indicado la relación del juicio con lo particular y lo universal en Kant, en una brillante aclaración Tarabasz sostiene:

.....
3 Arendt, *Eichmann en Jerusalén* 426; citada por Tarabasz 55.

Sin embargo, cuando se plantea el juicio político como una facultad de juzgar políticamente, el mismo ya no es una mera aplicación de un procedimiento racional a lo político, sino que se convierte en un juicio *sui generis*. Esto quiere decir que el juicio político es un juicio genuino, singular y diferente, se sitúa en la política siendo propio para esta dimensión. Como se ha dicho, el adjetivo “político” nos indica quién es aquel que juzga, es decir, el miembro de una comunidad política. Por consiguiente, el juzgar políticamente significará juzgar como *zoon politikon*, supone la existencia de una condición previa que es la afiliación, pertenencia a un colectivo. Eso implica un concepto del juicio mucho más amplio, pues denominará cualquier juicio que concierne a lo humano. Entender al hombre como *zoon politikon* quiere decir que “la naturaleza humana se pone en práctica (...) cuando los hombres se ponen a hacer algo juntos, en común”. Como consecuencia, el que emite el juicio político es un sujeto actuante y el juicio político puede ser comprendido como la realización de una acción o la acción misma⁴.

Esta magnífica aclaración de que lo político en el juicio político apunta a la condición propiamente humana de ser agentes políticos que actúan y pertenecen al ámbito de lo público es especialmente relevante para un aspecto fundamental de este libro, pues apunta a la noción de *zoon politikon*, en donde *polis* remite al habitar común, al estar los unos con los otros. Esto conduce a aquello que me permito denominar aquí como la amplificación y emancipación de la consideración en torno al juicio político, tal como se expresa en la página 63: “(...) el juicio político se convirtió en la Modernidad en una cosa de élites, esto es, como una forma de ejercer el poder. Es interesante que en el siglo XX, cuando muchos autores tomaron conciencia de la crisis de los principios modernos de la política, una de sus reivindicaciones fundamentales era –como describe Zerilli el proyecto de Hannah Arendt– descubrir ‘el juicio como una capacidad política ordinaria de los ciudadanos democráticos’⁵. En mi opinión, en una expresión que podría considerarse afín a la idea de Arendt, esto significa que el juicio político se ha ampliado, es decir que ha dejado de ser el tema de “los filósofos profesionales” y de los expertos de la política, poniéndose en el centro de la condición humana misma, en tanto que el ser humano es un ser que comprende y juzga la realidad que vive con otros. Y eso, en sí mismo, es un enorme hallazgo de naturaleza amplificadora y emancipatoria, similar al hallazgo de Aristóteles cuando expresa que el ser feliz consiste, fundamentalmente, en el ejercicio de la virtud.

Tarabasz plantea, con base en los desarrollos alrededor del juicio político, una distinción que se compadece con la distinción ya hecha entre juzgar la política o juzgar política-

4 Tarabasz 60. En este pasaje Tarabasz cita respectivamente los trabajos de Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía política* 232 y Geuss, “What is political judgment?” 34-35.

5 Tarabasz 63. La referencia a L. Zerilli es: Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment* xi. He modificado ligeramente la traducción presentada.


mente; se trata de la teoría del espectador y el actor. Esta teoría permite pensar el juicio desde la perspectiva del actor (una perspectiva que es solidaria con la concepción clásica de praxis, acuñada por Aristóteles) y la perspectiva del espectador (que, a juicio de Tarabasz, coincide con la concepción de Kant). Para tal distinción, es importante la formulación de Beiner, según la cual, “Existen, básicamente, *dos formas de proceder* con una *teoría del juicio político* (...) El primero pertenece al *espectador político*, o crítico; el segundo, al *agente* o *actor político*. Formulado por Kant, el primero se limita a explicar las condiciones formales de juicio, mientras que el último –tal como fue desarrollado por Aristóteles– despliega las condiciones sustantivas de juicio”⁶. Con base en estas dos formas de proceder, Tarabasz evaluará la aproximación al juicio político en Arendt y en Gadamer.

Considero que este no es el lugar para hacer un examen de la forma en que Tarabasz evalúa dichas aproximaciones. Realmente no quiero hacer *spoilers* de lo que considero como el *núcleo duro* del libro, pues lo hecho hasta aquí se ha apoyado en los elementos introductorios de la obra, con el propósito de incitar una reflexión en torno a *su problema* y hacer una invitación a su lectura. Solamente me limito a reseñar que en el capítulo segundo, Tarabasz analiza la aproximación de Arendt en torno al juicio político. En el capítulo tercero hace lo mismo a partir de la propuesta de la hermenéutica filosófica de Gadamer. En el cuarto capítulo, titulado “La teoría del juicio político”, Tarabasz despliega varios de los elementos extraídos de los análisis precedentes y esboza las posibilidades en torno a la practicabilidad y las condiciones del juicio político. Este núcleo duro del libro es una magnífica aportación que Tarabasz despliega con un lenguaje claro y una argumentación cuidadosa y pedagógica. Cada concepción es introducida partiendo de sus bases más elementales y avanzando hacia sus elementos más complejos. Desde el punto de vista de un posible lector neófito respecto a estos temas, el proceder de Tarabasz implica el cuidado y la paciencia con los que los buenos maestros conducen los temas más complicados y complejos de manera elegante y sencilla.

En definitiva, *La posibilidad de verdad en el juicio político. Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad*, de Piotr Tarabasz es un gran aporte que enriquece la literatura filosófica reciente. Con muchísimas virtudes en su formulación, argumentación e interpretación, este libro es una aproximación valiosa al tema del juicio político, que puede ser vista, además, como una lección fundamental de análisis filosófico en torno a la historia de la ciencia política. Al principio de este escrito se habló de la “post-verdad” y las *fake news* como ganchos para resaltar la importancia de la cuestión de la verdad en la política actual; pues bien, si esto es así, y si es cierto que la filosofía actual ha pasado de puntillas sobre tales cuestiones, entonces es posible valorar a esta obra, además, como un

.....
⁶ Tarabasz 66. La referencia del trabajo de Beiner es: Beiner, *El juicio político* 179-180.

libro que, sin duda, abre los espacios para que emerjan las condiciones de comprensión de lo que se requiere en el juicio político como juicio practicable, y, entonces, con la seguridad que implica haber “ganado” tal acceso a la comprensión, aprovechemos de manera libre y propia, “la ocasión de reflexionar que esa realidad nos brinda”⁷.

Jean Orejarena Torres
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Puebla, México.
 <https://orcid.org/0000-0003-0401-3143>

Referencias

- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak. Planeta, 2020.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. C. Ribalta. Lumen, 2014.
- Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos de Hannah Arendt*, trad. Agustín Serrano de Haro. Caparrós Editores, 2005.
- Beiner, R. *El juicio político*. Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Cruz Prados, A. *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía política*. EUNSA, 2006.
- Gadamer, H.-G. (1990b). “Praktisches Wissen”, en *Griechische Philosophie I*, J.C.B. Mohr, 1990, 230-248 (*Gesammelte Werke* 5).
- Geuss, R. “What is political judgment?” en *Political Judgment: Essays for John Dunn*. Cambridge University Press, 2009.
- Volpi, Franco. “Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico* 32, 1999, 315-342.
- Zerilli, L. *A Democratic Theory of Judgment*. The University of Chicago Press, 2016.

.....
⁷ Arendt, “La crisis en la educación”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* 271.



Reseña del artículo de Grasset Bautista, Jean-Paul. “Aparecer, sentido y objetividad. A propósito del debate reciente sobre realismo, fenomenología y hermenéutica”. *Perseitas*, 11, 147-184, 2023.

1. Introducción

En 2007 un coloquio de grandes alcances filosóficos se llevó a cabo en el Goldsmith College, donde se reunieron grandes figuras del escenario filosófico. El motivo principal: retomar la crítica al correlacionismo expuesto por Meillassoux en *Après la finitude*. En dicho coloquio participaron los principales exponentes del movimiento filosófico que se dio a conocer desde entonces como “realismo especulativo”, a saber, I. Hamilton Grant, R. Brassier, G. Harman y, el invitado de honor, Quentin Meillassoux. Si bien, la lectura profunda de tales autores y sus teorías no conlleva la secuencia de un programa o una sistemática común; sí se inscribe en una serie de temáticas y controversias comunes con determinadas teorías filosóficas: entre estas la temática “crítica al correlacionismo” y, por ende, su controversia con la fenomenología del siglo XX principalmente.

A inicios de 2023 se publicó en el número 11 de la revista *Perseitas* un artículo muy peculiar que plantea la posibilidad de una nueva lectura en el marco del nuevo realismo, principalmente en el expuesto por M. Gabriel, y una posible adscripción al campo de la fenomenología y la hermenéutica actuales. La pregunta regente es ilustrativa en ese tenor: “¿es posible un diálogo productivo entre estas tradiciones —los recientes realismos y las corrientes de fenomenología y hermenéutica—, que pueda tener en la base una comprensión mínima del realismo como fundamentación filosófica viable?” (Grasset 150) La respuesta que concede el artículo es afirmativa y para hacerla explícita se hace valer de esta secuencia:

- Revisión del estado de la cuestión del realismo ontológico y la propuesta de los campos de sentido de M. Gabriel.

- Revisión de las propuestas fenomenológicas y hermenéuticas de G. Figal, A. F. Koch y T. Keiling desde su fundamento realista.

2. El resurgimiento de los realismos filosóficos

Los primeros apartados de este capítulo comprenden bastantes asuntos de relevancia, que principalmente para el lector poco familiarizado con el realismo resultan ser bastante ilustrativos, pues ponen al corriente del estado de la cuestión de dichas teorías. Todo comienza con un desglose histórico del nacimiento de lo que se conoce actualmente como realismo especulativo y una definición cercana que englobe su postura fundamental tanto como actitud y movimiento filosóficos: “el realismo suele entenderse como la afirmación de una realidad que existe independiente de nuestro pensamiento y experiencia y que, empero, puede ser conocida tal como es en sí misma” (Grasset 151); no obstante, en tanto actitud, continúa diciendo Grasset, el realismo “consiste en promover la idea de independencia de la mente (independencia mental) de lo que es —del mundo— y puede ser conocido” (151). El gran reto al que se enfrenta entonces el realismo es a plantear la posibilidad de un acceso a lo real que no suponga como base el correlacionismo.

Posteriormente, una vez aclarado el recorrido histórico que realiza el autor, dirige su atención a la adscripción de Gabriel al realismo bajo el nombre de nuevo realismo. Grasset parte del escrito programático que tenía Gabriel, a saber, la *Ontología trascendental* cuya intención era poner en diálogo a la filosofía trascendental americana con dos filósofos franceses (Badiou y Meillassoux) y así abordar el tema del acceso a lo que es, es decir, la realidad. No obstante, es resaltado que tan pronto ocurre el viraje al realismo, da desarrollo a una ontología de orden contextual a la que llama ontología de campos de sentido (*Sinnfeldontologie*). En esta ontología como nuevo realismo hay dos tesis básicas: primero, se entiende que se puede conocer la realidad tal cual es; empero, ello conlleva una segunda idea, la totalidad en sí llamada mundo no existe. Ello significa que, si la realidad es cognoscible, lo es porque ella es un campo de sentido específico; sin embargo, el mundo como totalidad no existe, porque no hay un campo de sentido que contenga todos los demás campos de sentido como una unidad totalizante de todo lo que aparece.

El artículo sigue abordando a profundidad lo que representan estas dos tesis de Gabriel y sus implicaciones frente al realismo llamado “especulativo” o “viejo realismo”. En este tenor destaca que el nuevo realismo, al compararlo con el anterior, no mantiene la tajante separación entre el pensamiento y la realidad, por considerarlo una suerte de realismo metafísico que remite al problema moderno del mundo exterior. Por el contrario, el realismo ontológico sostendría que no hay tal división, pues el pensamiento es parte de

la realidad y no un algo ajeno con lo que posteriormente se deba entrar en relación, por ende, se pueden conocer las cosas en sí mismas y, a su vez, saber que no están clasificadas en un ámbito de objetos en específico. La realidad no es entonces un ente omniabarcador; sino “el hecho de que un objeto aparece en un campo de sentido” (Grasset, 159), razón por la que el autor no duda en equiparar la teoría de Gabriel con un realismo hermenéutico de alcances posiblemente universales.

3. La convergencia realista con algunas propuestas fenomenológico-hermenéuticas recientes

En el caso del tema fenomenológico se sigue un hilo conductor similar al del capítulo anterior, a saber, se parte de una noción en la que las diferentes filosofías del movimiento fenomenológico puedan formar parte sin perder su carácter distintivo. En consecuencia, dirá que “la fenomenología es un análisis determinado y riguroso de la experiencia que tenemos de las cosas, asentado en el acceso previo a las cosas que se da en la actitud natural” (Grasset 164). Por su parte, en torno a la hermenéutica, insistirá en verla como una teoría de la interpretación, pero siempre en su sesgo fenomenológico, razón que hace de la interpretación una vivencia del sentido.

Lo que sigue a aquellas definiciones es el estado de la cuestión de la disputa entre fenomenología y hermenéutica frente al realismo, pues de inicio se ha considerado que ambos modos particulares de filosofar parten por caminos ajenos uno de la otro. Tiende a notar a la fenomenología, sí, como la donadora del objeto en su aparecer, pero también en un modo meramente formal debido a la reducción, motivo que ligaría a la fenomenología con el correlacionismo kantiano.


Más allá de eso y atendiendo a lo que busca en específico, dirá que sí hay fenomenologías, principalmente actuales, que tienen bases realistas en sus teorías, como es el caso de las defendidas por Figal, Koch y Keiling:

- Figal: Para él el realismo es un término de contraste, es decir, un término que permite distinguir una objetividad opuesta al que la vivencia. Debido a ello, para él la fenomenología es realista porque atiende a las cosas o estados de cosas y sus relaciones internas. El realismo sería un momento decisivo de la fenomenología porque es el que le concede espacio, ya que el espacio por sí mismo no aparece.
- Koch: Su postura hermenéutica se opone al realismo extremo, pues asegurará que no hay una realidad externa ajena al sujeto y se mantiene en el apriorismo de la

correlación, donde la subjetividad pensante es necesariamente corporal y esa subjetividad pensante acontece en todo lugar posible y en algún momento.

- Keiling: La fenomenología es realista porque, primeramente, es una forma de filosofía descriptiva y trascendental; enseguida, debido a que ella evalúa los compromisos ontológicos trabajando con una forma peculiar de pluralismo ontológico al estilo de Gabriel y, por último, la fenomenología lleva a cabo descripciones de entidades, objetos o cosas que son “reales”.

Las conclusiones del texto de Grasset conllevan algunos puntos de suma importancia. Entre estos destaca la posibilidad clara de colocar en diálogo ambas posturas para el enriquecimiento mutuo de las teorías y no mantenerlas inconexas por sus prejuicios históricos; sino enfocar la atención en sus desarrollos actuales, ya que los planteamientos son cercanos gracias al nuevo realismo, las hermenéuticas y fenomenologías contemporáneas. Los aspectos de este acercamiento pueden ser múltiples, pero el más destacable es la crítica que ambos modos de filosofar desarrollan sobre el realismo metafísico y la independencia del mundo, pero apelando ante todo a una visión que no prima lo meramente subjetivo-particular, pues la interpretación está basada en cosas reales.

Rodolfo Macías Moreno
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Puebla, México
 <https://orcid.org/0000-0003-3654-8214>

Referencias

Grasset Bautista, Jean-Paul. “Aparecer, sentido y objetividad. A propósito del debate reciente sobre realismo, fenomenología y hermenéutica”. *Perseitas*, 11, 147-184, 2023.