

“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser aguijoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón

Apología de Sócrates

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: revista_tabano@uca.edu.ar
<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX, DOAJ, MLA - Modern Language Association Database, Philosopher's Index, REDIB, CORE, LatinREV y ERIH PLUS. Puede consultarse también en el Repositorio Institucional de la universidad (<https://repositorio.uca.edu.ar>), asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ISSN 2591-572X

TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 2591-572X



Número 18

Julio-diciembre

2021

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

La Revista “Tábano” es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia semestral. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Dr. Miguel Ángel Schiavone

VICERRECTORES

Dra. María Clara Zamora

Pbro. Gustavo Boquín

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANA

Dra. Olga Lucía Larre

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dr. Federico Raffo Quintana

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Clara Noguer

VICEPRESIDENTE

Gonzalo Rouco Oliva

SECRETARIO GENERAL

Lorenzo Vadalá

TESORERO

Felipe Rolón Righetti

VOCAL

Ayelén Skarbala Gülmez

VOCAL

Jorge A. Miura

VOCAL SUPLENTE

Francisco Ochoa

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA

REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA

ISSN 2591-572X

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITOR RESPONSABLE

Juan Solernó

EDITOR EJECUTIVO

Mauro Guerrero

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Felipe Matti, Francisco Llambías, Bianca Agostinelli, Clemencia Campos, Facunado Torres
Brizuela

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (*Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina*)

Oscar M. Esquisabel (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes,
Argentina*)

Martín Grassi (*Universität Bonn, Alemania*)

Marcos Jasminoy (*Universidad de Buenos Aires - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires,
Argentina*)

Olga Larre (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Francisco Leocata (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Marisa Mosto (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis R. Rabanaque (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Pontificia Universidad Católica
Argentina, Argentina*)

Federico Raffo Quintana (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes,
Argentina*)

María G. Rebok (*Universidad Nacional de San Martín, Argentina*)

Ignacio Silva (*Universidad Austral, Argentina*)

Martín Buceta (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)

Ildefonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)

Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)

Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)

Román Alejandro Chávez Báez (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)

Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)

Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis Balaña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

SUMARIO

TÁBANO 18 (2021)

ARTÍCULOS

<i>A fin de cuentas, ¿de qué se trataba Heidegger?</i> Thomas Sheehan	8
--	---

<i>El cuerpo y la idea de sujeto encarnado en la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty</i> Esteban Molina	55
--	----

<i>Las nociones de Sinn y Sprache en Sein und Zeit de Heidegger y en las Philosophische Untersuchungen de Wittgenstein.</i> Martín Abraham	73
---	----

<i>Reseñas</i>	87
----------------------	----

DOSSIER: LA HOSPITALIDAD EN EL CRUCE DEL DIÁLOGO ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA

<i>Presentación</i>	91
---------------------------	----

<i>La hospitalidad hecha canto.</i> <i>El canto como acogida a partir del Cap. VIII de la Odisea de Homero</i> Felipe Agudelo Olarte	93
--	----

<i>Hospedar la belleza.</i> <i>Resignificación del huésped y el hospedero a partir del mythos de Helena</i> Gabriel Aravena Rodríguez	103
---	-----

<i>La hospitalidad en Homero y en Génesis 18-19</i> Diana Frenkel	115
--	-----

<i>Ruindad y falta de hospitalidad en Hesíodo.</i> <i>Las marcas de la decadencia antropológica</i> Cecilia Colombani	123
---	-----

<i>La experiencia de la hospitalidad en la Callípolis utópica de Tomás Moro</i> Paula Vera Bustamante	129
--	-----

<i>¿Cuántos y cuántos pasos no anduvimos descalzos? Apuntes para una teopoética de la hospitalidad</i> José Pedro Angélico	144
---	-----

THOMAS SHEEHAN

STANFORD UNIVERSITY

A FIN DE CUENTAS, ¿DE QUÉ SE TRATABA HEIDEGGER?^a

WHAT, AFTER ALL, WAS HEIDEGGER ABOUT?

tsheehan@stanford.edu

Recepción: 30/09/2021

Aceptación: 28/10/2021

RESUMEN

Este ensayo parte de dos supuestos: en primer lugar, que Heidegger fue fenomenólogo desde el principio hasta el final y, en segundo lugar, que la fenomenología trata exclusivamente sobre el significado y su origen. Presenta la interpretación que hace Heidegger del ser (*Sein*) de las cosas como su presencia significativa (*Anwesen*) y la búsqueda con la que se remonta desde esta presencia hasta su origen en el claro, que es la ex-sistencia apropiada o arrojada-abierta (*das ereignete/geworfene Da-sein*). El ensayo sostiene cinco tesis: (1) El ser es la presencia significativa de las cosas para el hombre. (2) Esta presencia significativa es lo *Befragtes* de la pregunta de Heidegger, no lo *Erfragtes*. (3) El objetivo de *Ser y tiempo* era articular la apertura que hace posible toda significatividad. (4) *Ereignis* —la apropiación de la ex-sistencia a sostener el claro— es la reinscripción tardía que hace Heidegger de la apertura-arrojada, *der geworfene Entwurf*. (5) La apertura-arrojada apropiada, en tanto claro, está intrínsecamente oculta, es decir, es incognoscible.

PALABRAS CLAVES

Heidegger, fenomenología, *Ereignis*, claro, apertura-arrojada.

ABSTRACT

The premise is that Heidegger remained a phenomenologist from beginning to end and that phenomenology is exclusively about meaning and its source. The essay presents Heidegger's interpretation of the being (*Sein*) of things as their meaningful presence (*Anwesen*) and his tracing of such meaningful presence back to its source in the clearing, which is thrown-open or appropriated existence (*das ereignete/geworfene Da-sein*). The essay argues five theses: (1) Being is the meaningful presence of things to man. (2) Such meaningful presence is the *Befragtes* of Heidegger's question, not the *Erfragtes*. (3) *Being and Time's* goal was to articulate the openness that allows for all

^a N. de los T.: El presente ensayo fue originalmente publicado en inglés en: Sheehan, T. (2014). What, after all, was Heidegger about? *Continental Philosophy Review*, 47(3-4), 249-274. doi: [10.1007/s11007-014-9302-4](https://doi.org/10.1007/s11007-014-9302-4). La traducción crítica que aquí presentamos es de Joaquín y Marcos Jasminoy, con revisión técnica de Mateo Belgrano. Los tres queremos expresar nuestro agradecimiento al autor por su permiso para esta publicación, su excelente predisposición y compromiso con el proyecto, así como la revisión que realizó y su ayuda en dudas concernientes a la interpretación/traducción. Remitimos a la "Introducción de los traductores", que antecede a la "Traducción", para más detalles.

meaningfulness. (4) *Ereignis*—the appropriation of ex-sistence to sustaining the clearing—is the later Heidegger’s reinscription of thrown-openness, *der geworfene Entwurf*. (5) Appropriated thrown-openness, as the clearing, is intrinsically hidden, i.e., unknowable.

KEYWORDS

Heidegger, phenomenology, *Ereignis*, clearing, thrown-openness.

INTRODUCCIÓN DE LOS TRADUCTORES

En 2014, después de años de leer las obras de Heidegger y montones de páginas de bibliografía secundaria, nos topamos con este ensayo de Thomas Sheehan. De repente, todo adquirió sentido: en primer lugar el “ser” y el “sentido de ser”, pero también la ἀλήθεια y el comprender, el *mundo* como significatividad y la presencia significativa de los *entes*, el *Dasein* y su “Da”, el *Ereignis* y el claro, la condición de arrojado (*Geworfenheit*) y el proyecto (*Entwurf*)... a fin de cuentas, todo aquello acerca de lo cual se trataba Heidegger. Con ello finalmente se desentrañaban también una serie de marañas conceptuales en torno a lo *Befragtes*, lo *Gefragtes* y lo *Erfragtes*, a la *Leitfrage* y la *Grundfrage*, al nexo entre fenomenología y hermenéutica, a la metafísica y su crítica, a los “dos” Heidegger y al supuesto “viraje” (*Kehre*) entre ambos, a crípticos “heideggerianismos” como *die Welt weltet*, *die Lichtung lichtet* o *das Ereignis er-eignet*...

Además, la lectura de este texto nos permitió arrojar nueva luz sobre otras interpretaciones que habían constituido nuestra puerta de entrada a la fenomenología heideggeriana —y que, en esos años de formación, no habíamos podido calibrar en su justa medida, ignorando la secreta coherencia que guardaban entre sí—. En primer lugar, la lectura iniciática de un trabajo que indagaba en los conceptos de “ser” y “sentido” en Husserl, de Julia Iribarne (1983), cuyas clases nos introdujeron por primera vez en la fenomenología. En segundo lugar, la insistencia que puso Néstor Corona en el tema de la “significatividad” preteórica y su raigambre en la vida, en un curso de extensión que nos ofreció fuera de currícula y en algunos de sus discursos como decano. En tercer lugar, la lectura “semiótica” de la filosofía heideggeriana que nos presentó Adrián Bertorello en clase y que luego profundizamos con sus textos al respecto (2008; 2013). En cuarto lugar, el esfuerzo de Luis Rabanaque por resaltar en sus clases y seminarios que la “afinidad fundamental” entre Husserl y Heidegger radica en que ambos proponen “filosofías del *sentido*” y por señalar las continuidades entre sus aproximaciones al “mundo”, entendido como “horizonte de todos los horizontes”. Finalmente, las investigaciones de Roberto Walton (2009; 2012) que destacaban las continuidades entre ambos filósofos, incluso en lo tocante a la “instancia última” a la que llegan sus investigaciones fenomenológicas: el “presente viviente” en Husserl y el *Ereignis* en Heidegger.

Inmediatamente nos dimos cuenta del valor no solo didáctico, sino también filosófico del texto y pensamos que sería buena idea traducirlo, para hacerlo accesible al público de habla hispana. Unos meses después nos contactamos con el autor, quien mostró

interés en la traducción, y nos pusimos manos a la obra. Para fines de 2015 teníamos el primer borrador terminado. No obstante, por razones que hemos olvidado, el manuscrito quedó sin ver la luz, encajonado hasta que Mateo Belgrano, director de *Tábano*, nos propuso reflotarlo para su publicación. Le pedimos que, dado su *background* académico en Heidegger, hiciera una corrección técnica del mismo. Luego, volvimos a contactarnos con Sheehan, quien no solo reafirmó su permiso a publicar la traducción, sino que, a través de un rico intercambio de correos electrónicos, realizó una pormenorizada revisión del texto y nos prestó su ayuda en dudas concernientes a la interpretación y traducción de varios pasajes.

Sobre el proyecto de Sheehan

Aunque han pasado algunos años desde su publicación original en inglés y no se trata ya de una “novedad”, seguimos pensando que es un texto muy valioso y que su tardía publicación en castellano bien vale la espera. Esta no es una “introducción” al pensamiento de Heidegger, sino más bien un “ensayo” de interpretación global de su obra que, como tal, presupone una cierta familiaridad previa con sus temas y conceptos centrales. Es decir, está dirigido a cualquiera que lleve ya *algo* de la filosofía de Heidegger a cuestas.

El ensayo de Sheehan se enmarca dentro de lo que él ha denominado, desde hace unos veinte años, un “cambio de paradigma” dentro de los estudios heideggerianos. Según Sheehan (Fried, Polt y Sheehan, 2014), estos paradigmas ofrecen una explicación del conjunto de la obra de Heidegger —al menos tal como es conocida hasta ese momento—, aceptada por un número significativo de *scholars*. Además, a grandes rasgos, es posible identificar los paradigmas según la respuesta que den a la pregunta por cuál es el “asunto” o la “cosa” del pensar (*die Sache des Denkens*) según Heidegger, la cosa misma (*die Sache selbst*) a la que aspira su pensamiento.

En el ámbito norteamericano,ⁱ Sheehan (2001) identifica dos grandes paradigmas. El primero se habría constituido después de la Segunda Guerra Mundial y especialmente en los años '50, y tendría un carácter marcadamente existencialista. Basado sobre todo en *Ser y tiempo* y bajo cierta influencia del existencialismo sartreano, la *Sache selbst* del pensar heideggeriano sería, bajo esta óptica, la existencia humana. El segundo paradigma, al que Sheehan (2001, p. 184) denomina “clásico” y en el cual él mismo admite que se formó, se cristaliza a comienzos de la década del '60 con la irrupción de tres grandes obras interpretativas: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, de William J. Richardson (1963) —quien, a la postre, fuera maestro del propio Sheehan en la Universidad de Fordham—; *Der Denkweg Martin Heideggers*, de Otto Pöggeler (1963); y *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1964). Este paradigma antepone el *Sein* al *Dasein* a la hora de responder por la *Sache selbst* del pensamiento heideggeriano, a partir de una lectura que se centra en un supuesto “viraje”

ⁱ Salvando las distancias, podrían encontrarse paradigmas análogos en otros ámbitos académicos, como el de habla hispana.

(*Kehre*) efectuado por el propio pensador. En esta lectura, el *Sein* posterior al viraje tendría una cierta “agencia” a partir de la cual se oculta y desoculta “a sí mismo”.ⁱⁱ

Con la publicación de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* en 1989, este paradigma comienza a desmoronarse. O, al menos, así lo fue para el propio Sheehan (Atura, 2015). Escapando de las aporías a las que conducían las diferentes opciones al interior del paradigma “clásico”,ⁱⁱⁱ Sheehan comienza a esbozar un programa interpretativo de largo alcance, cuyos lineamientos principales fueron esbozados en el artículo “A paradigm shift in Heidegger research” (2001), aunque pueden rastrearse elementos de esta lectura en publicaciones anteriores del autor (1995; 2000). El ensayo que aquí traducimos, publicado originalmente en 2014, es el fruto maduro de un recorrido que tiene varias estaciones intermedias (2010; 2011a; 2011b; 2013a; 2013b), hasta alcanzar su punto culminante con la publicación del libro *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift* (2015) —libro que, de hecho, recoge y expande los contenidos del presente texto—.^{iv} En estos años y hasta el día de hoy, Sheehan (2016a; 2017^a; 2018; 2019; 2020a) continúa elaborando y profundizando aspectos del nuevo paradigma.^v

Ahora bien, ¿en qué consiste este “cambio de paradigma”? Sheehan realiza dos desplazamientos: del ser al sentido y del sentido a la fuente del sentido. El primer desplazamiento parte de la doble premisa —discutible, pero bien fundamentada (Sheehan, 2013b; 2017a, pp. 50-52)— de que Heidegger fue fenomenólogo del principio al fin de su carrera y que, como tal, su preocupación tuvo siempre que ver con el sentido y su constitución. En esta línea, lee al “ser de los entes” siempre como su “presencia significativa” para el ser humano, es decir, *en relación a él*. Así, “ser” debe ser entendido como aquello que hace posible que las cosas se nos muestren con sentido, es decir, como significatividad. Pero esto, sostiene Sheehan, es solo parte de la cuestión. La búsqueda de Heidegger no se detiene en interpretar fenomenológicamente al ser como sentido o significatividad, sino que continúa en busca de su fuente, con la meta de explicitar no

ⁱⁱ Otras lecturas muy influyentes como las de Hubert Dreyfus, Jacques Derrida o Richard Rorty no constituyen propiamente “paradigmas” porque no toman en cuenta el conjunto de la obra de Heidegger (Fried, Polt y Sheehan, 2014).

ⁱⁱⁱ Siguiendo, no sin cierto humor, la famosa clasificación de David Friedrich Strauß sobre el panorama de la filosofía hegeliana a la muerte de Hegel, Sheehan (2001, pp. 184-185) ha dividido la *scholarship* heideggeriana que funciona dentro del paradigma “clásico” también en una *derecha* y una *izquierda*, con posiciones extremas y moderadas o de centro. En un texto más reciente, Sheehan (2017b, p. 79) profundiza en esta caracterización a partir del obituario de Hegel del hegeliano de derecha Eduard Gans: en efecto, pareciera que, como sucedió a la muerte de Hegel, para la derecha heideggeriana la filosofía llegara a su acabamiento con Heidegger, de modo tal que todo progreso ulterior no podría sino consistir en un cuidadoso trabajo sobre sus textos, siguiendo las indicaciones del “querido difunto”. Como consecuencia, mucha de la literatura académica sobre Heidegger no hace sino “repetir como un loro” las palabras del “Maestro”, perdiendo de vista adónde se dirigía su pensamiento y, en cambio, dedicándose con obstinación a comentar en detalle —y, ocasionalmente, de manera “poética”— los más de 100 volúmenes de la *Gesamtausgabe*. También aquí podrían adivinarse analogías con el ámbito académico de habla hispana.

^{iv} Para una reseña de este libro, publicada en esta misma revista, véase: Solernó (2017).

^v Estos y el resto de los textos de Sheehan se encuentran disponibles en internet. Es posible acceder a todos ellos en la siguiente dirección: <https://religiousstudies.stanford.edu/people/thomas-sheehan/publications>.

solamente *en qué consiste* el sentido, sino sobre todo *cómo es en última instancia posible*. Este es el segundo desplazamiento que efectúa Sheehan: la *Sache selbst* del pensamiento de Heidegger es el “origen” o “esencia” —términos que en Heidegger funcionan casi como sinónimos— del ser, de donde procede la significatividad, y a la cual denomina “claro” (*Lichtung*). Lejos de interpretaciones mistificadoras sobre el claro, Sheehan muestra cómo este se asienta sobre la facticidad y finitud humanas. Con ello, se abandonan la hipostasiación y la cuasi-personalización a las que el “Ser Mismo” o el “Claro” son sometidos muchas veces en la literatura especializada. Como corolario, la *Kehre* es leída no como un cambio de orientación en el pensamiento de Heidegger, sino fundamentalmente como la oscilación (*Gegenschwung*) siempre operativa entre el ser humano y el claro gracias a la apropiación (*Ereignis*).

De esta manera, Sheehan logra articular convincentemente la miríada de términos que parecieran apuntar a la *Sache selbst* de pensamiento de Heidegger, señalando identificaciones, yuxtaposiciones y diferencias varias entre: *Da-sein*, *Existenz*, *Sein*, *Seyn*, *Seyn*, *Sein selbst*, *Anwesenung*, *Lichtung*, *Ereignis*, ἀλήθεια, *Da*, *Welt*, *Erschlossenheit*, *Geworfenheit*, *geworfener Entwurf*, *Entwurfsbereich*, *Zeit*, *Temporalität*, *Zeit-Raum*, *Offene*, *Weite*, *Gegend*, *Zwischen*... Pero, lo que es más, logra hacerlo en un lenguaje inteligible, que procura evitar la “jerga” que abunda en los estudios heideggerianos.

El proyecto de Sheehan está firmemente arraigado no solamente en los textos de Heidegger, sino también en una lectura atenta de dos de las grandes inspiraciones del filósofo de Meßkirch: Aristóteles —su “modelo”— y Husserl —quien le “puso los ojos”—.^{vi} Según refiere el propio Sheehan en uno de sus últimos textos (2020), en una visita del 12 de mayo de 1971 en su casa del barrio de Zähringen, en Freiburg, Heidegger le dijo que si quería entenderlo, primero tendría que entender dos cuestiones interrelacionadas que lo habían guiado hasta el corazón de su pensamiento: la intuición categorial del ser, tal como la presenta Husserl en las *Investigaciones lógicas*, vol. 2, VI/6; y la doctrina aristotélica de la κίνησις, tal como aparece en la *Física* III 1-3. De allí la centralidad de la noción aristotélica de κίνησις, movimiento, para comprender el núcleo del pensamiento de Heidegger —aunque leída, por supuesto, desde la fenomenología—. Haciendo honor a esta doble raigambre “aristotélico-husserliana”, Sheehan ha escrito sobre las relaciones de Heidegger tanto con el filósofo heleno (1978; 2015; 2016b; 2019; 2020) como con el padre de la fenomenología (1997a; 1997b). Además, tradujo tempranamente (1976) y siguiendo la recomendación de Heidegger el texto “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles, *Física* B, 1” y, más recientemente (2010), el tomo XXI de la *Gesamtausgabe*, que vierte el curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* del semestre de invierno de 1925-1926, parte del cual está dedicado a Aristóteles; también varios textos —incluyendo cartas, discursos, conferencias, intercambios de borradores, comentarios marginales— que

^{vi} Con estas expresiones nos referimos al célebre testimonio de Heidegger, según el cual: “Mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl” (GA 63: 5 = 22). Para esta y las siguientes referencias a las obras de Heidegger (GA y SZ), véanse: el punto 1 de los *Preliminares*, las notas 1 y 105 de la traducción y los “Volúmenes de la *Gesamtausgabe* citados, junto con sus traducciones en castellano” en la *Bibliografía* incluida al final de la traducción.

testimonian el diálogo filosófico entre Husserl (1997a; 1997b; 1997c) y Heidegger (2007; véase también: Heidegger y Husserl, 2007; Husserl, 1997d; Kiesel y Sheehan, 2007).

Sheehan no se encuentra solo en su empresa, sino que ha encontrado “aliados” en esta senda, entre los que destacamos aquí dos a los que él mismo se refiere: Steven Crowell (Sheehan, 2016a) y Friedrich-Wilhelm von Herrmann (2020; editado y traducido por el propio Sheehan).^{vii} Crowell (2001; 2013; véase también: Crowell y Malpas, 2007) ha ido desplegando en las últimas décadas una original lectura de Heidegger que, partiendo también de su cercanía con Husserl, sostiene que, en el fondo, toda fenomenología —y también la heideggeriana— es *transcendental* en tanto tematiza el “sentido” como el “campo” primario de investigación (2013, p. 20). En el caso de von Herrmann (1994; 2019), en las últimas décadas —y dando un paso más allá del paradigma “clásico” que su obra temprana (1964) ayudó a conformar—, ha expuesto con claridad las problemáticas fundamentales del *Ereignis* y la *Kehre*. Además, ha mostrado “la unidad en la transformación” del pensamiento de Heidegger, insistiendo en su doble carácter fenomenológico y hermenéutico —es decir, enfocado en la significatividad y su fuente, ambas en correlación con el *Dasein*—.

Sobre la presente traducción

Para nuestra traducción al castellano: (1) revisamos los originales en alemán; (2) los contrastamos con la traducción al inglés de Sheehan, que denota una interpretación muy marcada; (3) revisamos las traducciones de obras de Heidegger existentes en castellano, a las que hacemos referencia, pero sin apegarnos a ellas, ya que procuramos mantener una cierta coherencia terminológica al interior de nuestra traducción que permita dar cuenta, a su vez, de la original interpretación de Sheehan; y (4) consultamos con el propio Sheehan algunos casos de interpretación especialmente difíciles.

Debe tenerse en cuenta que a menudo las traducciones de Sheehan no se atienen a la *literalidad*, buscando una correspondencia término por término, sino que apuntan a “focos” de sentido que le permitan desplegar su argumentación filosófica, como se adivina ya en las equivalencias que presentan los *Preliminares*. Allí y en otros lugares del texto y de las notas al pie se encuentran justificadas la mayoría de las decisiones de traducción del propio Sheehan, apelando en ocasiones a citas textuales de Heidegger. No obstante, cuando nos pareció necesario hemos incluido entre corchetes la expresión original en alemán o hemos hecho alguna precisión a pie de página, a modo de *nota de los traductores* (*N. de los T.*), procurando esclarecer algunas particularidades tanto del alemán de Heidegger como del inglés de Sheehan. Otras de estas notas de los traductores detallan, en cambio, algunos matices temáticos que creemos relevantes.

Hay tres expresiones especialmente problemáticas en las que nos gustaría detenernos aquí, para aportar claridad a la argumentación y evitar notas demasiado largas que puedan entorpecer la lectura del ensayo. La primera es una frase en inglés que utiliza a

^{vii} Considérense también, a modo de ejemplo de la producción académica en nuestro ámbito nacional —y con las diferencias que compete a cada caso— las publicaciones citadas más arriba de Walton y Bertorello.

menudo Sheehan; la segunda es un neologismo alemán de Heidegger que en inglés se deja traducir con más facilidad que en castellano; la tercera es un típico de juego de palabras heideggeriano que en última instancia apunta a los importantísimos conceptos de *Existenz* y *Dasein*, y que se remonta al latín —y aun al griego—. Las tres expresiones no solo sirven de muestra de las complejidades lingüísticas y etimológicas a las que nos hemos enfrentado en la traducción, sino que también y fundamentalmente mientan conceptos que se encuentran en el centro de la lectura que propone Sheehan de Heidegger. Su explicación aquí puede resultar un poco apretada y, por tanto, abstrusa, pero confiamos en que adquirirá sentido con la lectura completa del ensayo (véanse también las notas 5, 11, 68 y 69).

1. La primera es la expresión, corriente en inglés, “to make sense (of)”. Como señala el mismo Sheehan en el original, la expresión en inglés —que literalmente se traduciría como “hacer sentido (de)” — es equívoca: por un lado, puede usarse para expresar que algo “tiene sentido”, es decir, que es comprensible *de suyo* (como cuando se dice “it makes sense”); por otro lado, “to make sense *of*” puede tener un matiz activo, como cuando se quiere desentrañar algo muy oscuro, es decir, buscar “darle” sentido. Por lo general, Sheehan usa “to make sense of” en esta segunda acepción. Cuando la gramática lo ha permitido, la hemos traducido con las paráfrasis “constituir el sentido (de)”, “constitución de sentido” y otras semejantes. No obstante, cuando el sujeto gramatical son los entes o las cosas (y no el *Dasein*, ser humano, etc.), nos vimos forzados a traducir la expresión “make sense” — nótese, en este caso, la ausencia de la preposición “of” — por “adquieren sentido”.

A pesar de que la expresión “constituir el sentido de” y sus variantes no son de uso corriente en nuestro idioma —como sí lo es “to make sense of” en inglés—, su uso técnico en el léxico filosófico sí es habitual. En el presente ensayo esta noción tiene un rol central, ya que para el propósito de “darle” sentido al proyecto filosófico de Heidegger —para entender, *a fin de cuentas, de qué se trataba Heidegger*— es necesario explicitar, justamente, *en qué consiste* el sentido y *cómo es en última instancia posible*. En ocasiones esta traducción sonará un poco “forzada”, pero incluso entonces cumplirá un rol no despreciable: poner en evidencia la constitución de sentido que, en “actitud natural”, solemos dar por sentada o pasar por alto.

La elección de “constitución” y “constituir” —consensuada con el propio autor— quiere reflejar tanto el sentido técnico como el matiz activo antes aludidos, a la vez que evitar las aporías a las que podrían conducir expresiones más habituales como “encontrar sentido” y “dar sentido”. En efecto, “encontrar sentido” pareciera implicar que el sentido tiene algo así como una previa e independiente “presencia objetiva” (= *existentia* y *Vorhandenheit*) y que solo se trataría de “encontrarlo”, de manera que corremos el riesgo de caer en un “realismo ingenuo”. Por su parte, “dar sentido” tiene un aspecto demasiado *transitivo* (en sentido gramatical) y pareciera por tanto implicar una subjetividad *dadora*, que trae aparejada la posibilidad de una lectura “idealista” sobre el sentido y su origen.

Es verdad, por otro lado, que hay un cierto aire “husserliano” en el término “constituir”, que refuerza la lectura estrictamente “fenomenológica” de Sheehan — y, por lo tanto, no “metafísicamente” cargada, ni de realismo ni de idealismo—. No obstante, es importante tener presente la lectura heideggeriana de este término: “«*Constituir*» no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino el *dejar ver el ente en su objetualidad* [Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit]” (GA 20: 97 = 98). Dado que el contexto de esta cita es una discusión sobre la intuición categorial en Husserl, Heidegger hace referencia a la “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*) de los entes; sin embargo, si sustituimos esta expresión por el “ser” (*Sein*) de los entes, su “entidad” (*Seiendheit*) o su “presencia significativa” (*Anwesen*), es posible pensar la constitución en términos heideggerianos. Precisamente a explicitar tal “constitución de sentido *en términos heideggerianos*” está dedicado el primer apartado del presente ensayo.

2. La segunda expresión es la palabra alemana *Erschlossenheit*, que José Gaos había vertido como “estado de abierto” y Rivera —quien incluso ha contado cómo es que llegó a elegir esta traducción (2004, pp. 164-165)— como “apertura”. Nosotros nos hemos decantado por la expresión “descerramiento”. Aunque no es una palabra habitualmente usada en las traducciones de Heidegger ni en el lenguaje ordinario, el sentido es claro y está correctamente formada en castellano. Tanto el verbo “descerrar” —que significa “abrir” o “descubrir lo que está cerrado”—, como el sustantivo “cerramiento” constan en diccionarios.

Como señala en los *Preliminares*, Sheehan usa la expresión —en inglés: *disclosedness*— indistintamente para *Erschlossenheit* y cualquiera de sus equivalentes, mientras que nosotros utilizamos este neologismo solo cuando el original alemán hace referencia a *Erschlossenheit*, prefiriendo en cambio “desocultamiento” para *Unverborgenheit*. Descerramiento, *disclosedness* y *Erschlossenheit* tienen en sus respectivos idiomas el mismo verbo raíz (“cerrar”: “close”, “schließen”; mediados por el participio pasado: “closed”, “geschlossen”). Por otra parte, el verbo *disclose* en inglés tiene el sentido usual de “revelar”, que es también una de las acepciones del verbo alemán *erschließen* en su forma reflexiva. El propio Heidegger aclara en *Ser y tiempo* (SZ 75 = 102) que *erschließen* y *Erschlossenheit* son términos técnicos “que serán usados en adelante en el sentido de «dejar abierto» [«*aufschließen*»] — «estado de lo que queda abierto» [«*Aufgeschlossenheit*»]”, y descarta a continuación otra acepción, corriente en alemán, que tiene el sentido de “inferir” o “concluir a partir de una inferencia”.

3. La tercera y última expresión involucra no solo al inglés y al alemán, sino también al latín y el griego. Se trata del verbo alemán *ausstehen*, que significa “soportar, aguantar”. Al introducir el guión entre el prefijo *aus-* y el verbo raíz *stehen*, Heidegger busca destacar la analogía etimológica que guarda esta construcción con otra central en su pensamiento: “ex-sistir”. En efecto, el prefijo alemán *aus-* traduce el latino *ex-* y el verbo raíz alemán *stehen* está vinculado, incluso etimológicamente,

con el latino *sistere*, de modo que *ex-sistir* es un “estar-puesto-hacia-afuera”, que es, a la vez, un “sostener el ámbito de apertura” en el cual las cosas adquieren sentido.

De allí que luego hayamos elegido el giro “hechos para estar ex-puestos” (“ex-puestos” = “puestos-hacia-afuera”) para traducir el inglés “made-to-stand-out”, que se refiere a la mentada etimología de *ex-sistir* y a la expresión *aus-stehen*. El “out” inglés viene a traducir el prefijo latino *ex-* (“hacia fuera”, “fuera de”, “desde”, etc.), mientras que el giro inglés “made-to-stand” (“to *make* someone/something stand”) se refiere al verbo latino *sisto* y asimismo al griego ἵστημι, que son verbos causativos que significan “hacer estar de pie”, es decir, “poner en pie” —y no simplemente “estar de pie” (“to stand”)—. Así pues, decir que el *Dasein* “ex-siste” es decir en efecto que el *Dasein* está *hecho* para *ex-sistir*, *arrojado* a la *ex-sistencia*, o sea, que no puede *no ex-sistir*.

En el aparato crítico hemos incluido los motivos por los que hemos elegido algunas otras expresiones y giros idiomáticos especialmente relevantes para la cabal comprensión del texto.

Sin más que agregar, esperamos que la publicación de esta traducción no solo sirva como humilde contribución a vías de investigación ya en marcha o aún por abrir en la *Heidegger-Forschung* de habla hispana, sino también como hoja de ruta en la siempre exigente tarea de interpretación que las “obras” heideggerianas reclaman a cualquiera que se enfrente a ellas, buscando recorrer, más allá de la letra, los “caminos” del pensamiento, siguiendo quizá algunas de las trazas que propuso Heidegger —“Wege – nicht Werke”—, pero también por fuera y más allá de ellas.^{viii}

^{viii} Sheehan (2017a) considera que quizá sea demasiado pronto para hablar de un “después de Heidegger” en la medida en que haya todavía tanta confusión con respecto a aquello sobre lo que, a fin de cuentas, se trataba su obra. Retomando la sugerencia socrática de que el cuestionar comienza con saber *desde dónde* se parte y *adónde* se quiere ir —el ὅθεν y el ὅπου—, Sheehan (2017a, p. 55) formula una pregunta que bien puede servir para resumir la intención que anima su proyecto: “¿Cuál es el ὅθεν desde el cual nos impulsamos al movernos en dirección hacia un «después de Heidegger»?”.

A FIN DE CUENTAS, ¿DE QUÉ SE TRATABA HEIDEGGER? (TRADUCCIÓN)

PRELIMINARES

- (1) Cito los textos de Heidegger según la *Gesamtausgabe* (sigla: GA, seguida del número de tomo), añadiendo a continuación de la página de la edición original y tras el signo igual (“=”), la página correspondiente en las traducciones actuales al castellano cuando las hubiera y fuera posible conseguirlas. Todas ellas están listadas en la bibliografía al final del trabajo. Cito *Sein und Zeit* (sigla: SZ) en la undécima edición de Niemeyer y en la traducción al español por Jorge Eduardo Rivera, siguiendo el mismo criterio.¹
- (2) *Sinn* y *Bedeutung* están íntimamente relacionadas, aunque *Sinn* es más amplio que *Bedeutung*. *Sinn* se refiere, o bien a la inteligibilidad como tal, o bien al hecho de que algo es inteligible, mientras que *Bedeutung* es el significado específico que una cosa tiene. *Sinn*, entendido como inteligibilidad, es generalmente intercambiable con *Bedeutsamkeit* y *Verständlichkeit*. De este modo, traduzco *Sinn* como “inteligibilidad” o “significatividad”.² Por lo tanto, el *Sinn* posibilita la *Bedeutung*, entendida como el significado particular de una cosa específica.
- (3) Tomo “intelecto” en el sentido amplio de νοῦς y en el sentido específico de λόγος, entendido como intelecto discursivo, ya sea práctico o teórico.
- (4) *Dasein*, *Existenz* y *Da-sein* se traducen todos como “ex-sistencia”. El contexto indica si eso se comprende en un sentido existensivo-personal [*existenziell*] o existencial-estructural [*existenzial*].³ La palabra “hombre” se refiere al ser humano, no al macho de la especie. Traduzco *das Seiende* por “entes”, “cosas” y “entidades” *ex aequo*. Todas las palabras alemanas que se refieren a ἀλήθεια (v. gr.: *Wahrheit*, *Erschlossenheit*, *Unverborgenheit*, *Entborgenheit*, etc.) se traducen por “descerramiento”⁴ o “apertura”. Las traducciones del alemán son, en su mayoría, mías.⁵

Retrocedamos un paso —un gran paso— y preguntémonos: ¿cuál fue la meta última del pensamiento de Heidegger? ¿Qué perseguía en última instancia?

¹ N. de los T.: Seguimos este mismo criterio para otras dos obras de Heidegger no incluidas en la *Gesamtausgabe* y una de Husserl.

² N. de los T.: “Significatividad” traduce *meaningfulness* e “inteligibilidad”, *intelligibility*.

³ N. de los T.: Seguimos a Rivera, quien vierte *existenziell* como “existensivo” y *existenzial* como “existencial”, diferenciándose de Gaos, quien, como es sabido, tradujo por “existencial” y “existenciario”, respectivamente.

⁴ N. de los T.: “Descerramiento” traduce aquí el término *disclosedness*. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 2) para los motivos de esta elección.

⁵ N. de los T.: Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*) para los criterios que hemos seguido en la presente traducción.

¿Era su meta el “ser”, *das Sein*? ¿O era algo “más ser que el ser” (*wesender als das Sein*) (GA 73.2: 1319)? ¿Y podría esto ser el “ser mismo”, *das Sein selbst*, a veces escrito como *Seyn*? ¿O era más bien, como dice Heidegger, *Seyn qua Seyn*? Y de ser así, ¿qué significará?⁶ De nuevo: ¿fue el tema principal de Heidegger *die Wesung der Wahrheit des Seins* (GA 65: 73 = 73)? ¿O fue *die Wahrheit der Wesung des Seins* (GA 65: 78 = 77-78)? ¿O fue su tema la *Anwesen*, el “presenciarse”? ¿O la *Lichtung*? ¿O el *Ereignis*, como otro nombre para el Ser Mismo? ¿O fue más bien *Enteignis* (GA 2: 252, nota a = 208, nota a)?⁷ ¿O ἀλήθεια? ¿o quizá la Λήθη que se oculta dentro de la ἀλήθεια (GA 6.1: 197 = 182-183)? ¿O fue la diferencia ontológica, como sostienen algunos especialistas?⁸ ¿O apuntan todas estas cosas a lo mismo? ¿Y cómo podemos distinguir con exactitud (*si* hemos de hacerlo) una de otra?

Hay, de hecho, una considerable confusión en el corazón de la empresa heideggeriana y podría no ser culpa de los especialistas en Heidegger. Tomemos el término *Sein*: el mismo Heidegger dijo que “sigue siendo oscuro *qué* es aquello que se deba pensar bajo el nombre «ser»” (GA 40: 34 = 38). ¿Están sujetos, entonces, los heideggerianos al juicio del maestro: “Dicen «*es*» sin saber qué significa propiamente «*es*»” (GA 15: 277)? En cualquier caso, él pudo haber sabido qué quería decir con la palabra *Sein*, pero no siempre lo dejó claro para el resto de nosotros. Así, queríamos hacer nuestro el pedido que el extranjero de Elea expresa en el *Sofista*: “Enseñadnos, entonces, eso en primer lugar, para que no creamos que comprendemos lo que decís, cuando en realidad sucede lo contrario” (Platón, *Sofista*, 244a8-b1).⁹

Con el espíritu de la *disputatio* medieval, en este ensayo afirmo y defiendo cinco tesis a favor de un cambio de paradigma en la lectura de Heidegger. Es un intento de “constitución de sentido”¹⁰ del proyecto filosófico de Heidegger. Para esta constitución de sentido, en primer lugar, sigo a Heidegger en su crucial reinterpretación fenomenológica del ser de los entes (*das Sein des Seienden*) como la presencia significativa de las cosas para el hombre (*das Anwesen des Anwesenden*). “Ser” es, por lo general y tradicionalmente,

⁶ Véase: GA 73.2: 997: “*Seyn ist nicht Seyn*”. Más sobre *Seyn*: GA 73.2: 968; 1033; 1039; 1122; etc.; también GA 9: 306, nota g = 253, nota 7: “*Seyn ist... das Ereignis*”. Pero véase en el mismo lugar: “*Sein qua Ereignis*”. En GA 81: 76 = 109, *Sein* y *Seyn* son igualados, pero en GA 76: 49 son contrapuestos.

⁷ Véase también: GA 11: 59, nota 33; GA 76: 5.

⁸ “[La diferencia entre ser y entes] es la cuestión central de la filosofía heideggeriana” (Haugland, 2000, p. 47).

⁹ N. de los T.: Corresponde al fragmento inmediatamente posterior al citado al comienzo de *Ser y tiempo*. El original en griego dice: Διδάσκετε οὖν πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ἡμᾶς, ἵνα μὴ δοξάζωμεν μανθάνειν μὲν τὰ λεγόμενα παρ' ὑμῶν, τὸ δὲ τοῦτου γίγνηται πᾶν τοῦναντίον.

¹⁰ N. de los T.: Con “constitución de sentido”, “constituir el sentido de” y otras variantes traducimos la expresión “to make sense of”. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 1) para los motivos de esta elección y sus excepciones.

entendido como la entidad¹¹ de las cosas: la οὐσία de τὸ ὄν, la *entitas* de un ente, la realidad¹² de lo real (uso aquí la palabra “realidad” en lo que Heidegger llama su sentido tradicional de *existentia* como presencia objetiva: *Vorhandenheit* [SZ 211 = 228]). Sin embargo, Heidegger reinterpreta todo esto —incluyendo su propio uso de “el ser de los entes”— de una manera fenomenológica, de modo que ser-*qua*-entidad¹³ resulta ser no la realidad ontológica de lo real, sino el *Anwesen* de las cosas, su *presencia* para el hombre. Sin embargo, dicho *Anwesen* no es la mera presencia objetiva, ni la simple presencia para nuestros cinco sentidos (SZ 33 = 53), sino más bien *das daseinmäßige Anwesen* —la presencia *significativa* de las cosas en conjunción con la comprensión de *Anwesen/Sein/significatividad* de la ex-sistencia—. De aquí se sigue, por lo tanto, que el ser de las cosas es su inteligibilidad, su ἀλήθεια en sentido amplio. Considérese, por ejemplo, la equivalencia que realiza Heidegger entre *Sein* e inteligibilidad cuando habla de “la pregunta por la inteligibilidad de las cosas [*Sinn des Seienden*], esto es, la pregunta por el ser [*Sein*]” (GA 19: 205). O cuando designa *Sein* como “la inteligibilidad [*Sinn*]” de los fenómenos (SZ 35 = 55). O cuando habla de la ontología como “el cuestionamiento teórico explícito sobre la inteligibilidad [*Sinn*] de las cosas” (SZ 12 = 33).¹⁴

Sin embargo, sostengo que este es solo el primer paso. El proyecto de Heidegger adquiere finalmente sentido solo cuando reconocemos que su objetivo último era la *fuerza* de la inteligibilidad, “*die Herkunft von Anwesen*” (GA 6.2: 304 = 791).¹⁵ A esta fuerza la llamó “*die ereignete Lichtung*” (GA 71: 221 = 259): el “espacio” apropiado o arrojadoabierto para toda posible inteligibilidad, que la ex-sistencia sostiene y, como tal, *es*. Este claro nos posibilita tomar a Sócrates *como* ateniense o a esta herramienta *como útil* para determinada tarea y, así, constituir el sentido de Sócrates y de la herramienta (tradicionalmente, “entender su *Sein*”).

La premisa de este ensayo es que Heidegger fue fenomenólogo de principio a fin y que la fenomenología trata exclusivamente sobre la significatividad y su fuerza. Como señaló hace ya unos años Aron Gurwitsch, una vez que hemos realizado la reducción fenomenológica (la condición *sine qua non* del trabajo fenomenológico) “no hay otro problema filosófico excepto aquellos del sentido, el significado y la significación”

¹¹ N. de los T.: Aquí “entidad” traduce el término inglés *beingness*, el alemán *Seiendheit* y el latino *entitas* en el uso que le da Tomás de Aquino (véase *Sententia Metaphysicae*, lib. VII, lectio 2, no. 35 [1304]). No se refiere al *ente*, sino al “carácter de ser” del ente. En cambio, a partir de ahora el inglés *entity* (= *das Seiende* y *ens*) será traducido como “ente”, ya que se refiere a algo que detenta el carácter de ser; el propio Sheehan señala la sinonimia en el punto preliminar n. 4.

¹² N. de los T.: “Realidad” traduce el término inglés *realness* y hace referencia al “carácter de real” de lo real, no a la “realidad” (*reality*).

¹³ Véase: GA 66: 316 = 272: “Anwesung und d.h. Sein und d.h. Seiendheit”. También: GA 74: 6. [N. de los T.: Téngase presente aquí lo expuesto en la nota al pie 11].

¹⁴ Este texto ha permanecido a lo largo de diecisiete ediciones de SZ (trece de las cuales fueron publicadas durante la vida de Heidegger). Pero GA 2, que declara ser el “unveränderter Text” [el texto inalterado], lo cambia sin previo aviso en 16 = 33 por “nach dem Sein des Seienden”. [N. de los T.: Rivera, siguiendo justamente la edición de GA 2, traduce “del ser del ente”].

¹⁵ Véase: GA 2: 53, nota a = 60, nota a; GA 10: 131 = 126; y GA 73.2: 984.

(Gurwitsch, 1947, p. 652; en *italicas* en el original). En resumidas cuentas, este ensayo trata acerca de la reinterpretación fenomenológica que hace Heidegger sobre *das Sein des Seienden* como la significatividad de las cosas y la búsqueda que luego emprende para remontarse hasta su fuente en la apropiación

1. SER (*DAS SEIN DES SEIENDEN*) ES LA PRESENCIA SIGNIFICATIVA DE LAS COSAS PARA EL HOMBRE

Heidegger da un giro a la palabra *Sein* y finalmente la deja de lado: “ya no utilizo más esta palabra [*Sein*] con agrado” (GA 15: 20 = 14).

...«*Sein*» sigue siendo solo la palabra provisional. [...] Consideremos primero que «*Sein*» significa inicialmente «presencia» (*Anwesen*) en el sentido de: permanecer-aquí-delante-de-nosotros en el desocultamiento. (GA 7: 234 = 199)

“Permanecer-aquí-delante-de-nosotros en el desocultamiento”¹⁶ (*her-vor-währen in die Unverborgenheit*) es el término técnico que utiliza Heidegger para la presencia significativa de algo para alguien. La frase expresa tres cosas: (1) la relativa *estabilidad y constancia* de la cosa significativa (*währen*); (2) el *locus* de su aparición significativa, a saber, el mundo de las ocupaciones y los intereses humanos en el que las cosas *nos conciernen* (-*vor-*); y (3) un cierto *movimiento hacia la aparición*, el acto de traer una cosa desde su potencial inteligibilidad hacia un estado de inteligibilidad actual (*in die Unverborgenheit*).¹⁷ Este estado de desocultamiento de una cosa al entendimiento es su significatividad.

Si pasamos por alto el paradigma fenomenológico dentro del cual trabaja Heidegger, corremos el riesgo de reducir sus textos a una cierta forma de realismo ingenuo en el cual *Sein* puede de alguna manera aparecer sin la ex-sistencia humana —en el período Jurásico, por ejemplo, hace unos 150 millones de años—. Es erróneo pensar que Heidegger rechazó la reducción fenomenológica y condujo sus investigaciones dentro de la actitud natural. Husserl consideró que ese era el caso y acusó a Heidegger de no entender la reducción fenomenológica. Ciertamente, Heidegger no entendió esta reducción como un conducir las cosas de vuelta a “la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia” (GA 24: 29 = 47). Más bien, quería decir:

la reconducción de la mirada fenomenológica *desde* la aprehensión de un ente, siempre determinada de algún modo, *hasta* el comprender [*Verstehen*] del ser [*Sein*] de ese ente

¹⁶ N. de los T.: Siguiendo la indicación de Heidegger en GA 8, lección 11, tomamos *währen* como sinónimo de *bleiben* y por eso traducimos por “permanecer”. La traducción habitual por el término “durar” no refleja en el castellano corriente este matiz.

¹⁷ N. de los T.: En alemán, la proposición “in” seguida de acusativo, como en este caso, indica justamente *movimiento*; de allí que en este contexto no signifique un “estar ya” *en* el estado de desocultamiento, sino un “entrar” *en* él, un “ser traído hacia” dicho estado.

(comprender [*Entwerfen*] el ente en términos del modo en que se desoculta). (GA 24: 29 = 47; las itálicas son mías)¹⁸

Nótese que este ser (*Sein*) al que una cosa es reconducida es “el modo en que se *desoculta*”, esto es, el modo en que está significativamente presente para nosotros y para nuestros intereses y nuestras ocupaciones. La reducción fenomenológica de Heidegger “pone entre paréntesis” (cf. *epojê*) nuestra tendencia natural a pasar por alto el significado, a mirar *a través de él* —sin percatarnos de ello— el ente. La reducción nos lleva reflexiva y temáticamente de vuelta al lugar donde ya siempre nos encontramos: en relación a la cosa *en términos de su presencia significativa para nosotros* —pero “nosotros” no entendido como una conciencia trascendental, sino, más bien, entendido como viviendo *en* el mundo *entre* cosas *como* un cuerpo—. La reducción fenomenológica de Heidegger es una cuestión de aprender a ubicarse temáticamente donde ya siempre estamos sin darnos cuenta de ello.

Claro que ni Husserl ni Heidegger dudan de que las cosas permanezcan independientes de nuestro pensamiento luego de la reducción. Husserl dice explícitamente que:

no ha de pasarse ahora por alto lo que es absolutamente esencial: que la percepción, desde luego, también tras esta *epojê* depuradora es percepción de esta casa, y de esta casa con el valor de «realmente existente». (Husserl, 1968, p. 243 = 23)

Para Heidegger “preguntas como si existe el mundo en sí, independientemente de mi pensamiento, son un sinsentido” (GA 58: 105 = 116).¹⁹ Agrega que la cosa en la naturaleza

se muestra a la mirada reductora que se dirige al percibir, ya que éste es por esencia percepción de la cosa. La cosa *pertenece* a la percepción como *lo percibido* por ella. (en Husserl, 1968, p. 261 = 42; las itálicas son mías)

Para Heidegger tanto como para Husserl, las cosas siguen “allí afuera” después de la reducción. Es solo que, como tales, no son fenomenológicamente interesantes. El tema en cuestión de una indagación fenomenológica son las cosas solo en tanto y en cuanto nosotros estamos de alguna manera significativamente involucrados con ellas.²⁰ Luego de la reducción, los únicos problemas filosóficos que uno puede abordar apropiadamente son aquellos de la inteligibilidad y el significado: cuestiones hermenéuticas.

Desde el comienzo —esto es, en su relectura fenomenológica de Aristóteles durante la década del '20— Heidegger interpretó la palabra griega οὐσία no en términos de la presencia objetiva de las cosas, sino más bien en términos de su presencia a los intereses y las ocupaciones humanas, es decir, de lo que nos concierne. Una οὐσία es lo que *pertenece*

¹⁸ Véase también: GA 20: 423 = 383. Al respecto de “comprensión”: GA 16: 424: “Verstehen, d.h. Entwerfen”.

¹⁹ Véase también: GA 26: 194 = 180.

²⁰ Véase al respecto: GA 9: 42 = 46: “...de las cosas de la filosofía también forma parte quien filosofa...”.

a una persona, sus posesiones estables o pertenencias, algo en lo que uno *tiene un interés o está involucrado*.²¹ Como más tarde dirá Heidegger:

en griego, οὐσία significa cosa; pero no cualquier cosa, sino aquella que es, de algún modo, *ejemplar en su ser*, a saber, aquella cosa que le *pertenece* a uno, sus bienes y posesiones, casa y hogar (lo que uno posee, su riqueza), lo que está a su disposición [...]. ¿Qué las hace ejemplares? Nuestros bienes y posesiones están invariablemente a nuestro alcance. Como estando siempre a nuestra disposición, es lo que yace cerca, yace en la cercanía, servido en bandeja, *se presenta invariablemente*. Es lo más cercano y, como lo invariablemente más cercano, está, en un sentido especial, *a la mano*, presente. (GA 31: 51)

Heidegger explicó esta intuición al interpretar la presencia de las cosas como su significatividad, un tema recurrente en toda su obra, comenzando con sus cursos en los años '20, pasando por *Ser y tiempo*, y hasta el final.

...«vivir» es caracterizado como cuidar. De qué [*worauf*] y al respecto de qué [*warum*] es el cuidado, a qué [*woran*] se atiende, ha de designarse como significatividad. *Significatividad* es una determinación categorial del mundo; los objetos de un mundo, los objetos mundanos, mundanales, son vividos en el carácter de la significatividad. (GA 61: 90)

No tenemos primero un encuentro mudo con las cosas y solo después les asignamos significados.

No es que los objetos están ahí primero como realidades desnudas, como objetos en una suerte de estado natural y que, luego, en el curso de nuestra experiencia, reciben el ropaje de un carácter-de-valor, de modo que no tienen que pasarse desnudos. (GA 61: 91)

Más bien, lo significativo [*das Bedeutsame*] es lo primario, se me da inmediatamente sin ningún desvío intelectual por medio de la captación de la cosa. Viviendo en un mundo de primera mano en torno mío, todo significa para mí, en todos lados y siempre. Todo está dentro del mundo [de la significatividad]: *el mundo está ya en marcha*. (GA 56/57: 72 = 88)²²

Esto significa: si los entes son lo significativo (*das Bedeutsame*), su ser es su significatividad (*Bedeutsamkeit*).

Todos nosotros, dice, ya seamos estudiantes de filosofía, campesinos de la Selva Negra o miembros de una tribu alejada de la civilización occidental, vemos siempre aquello que encontramos “como cargado de un significado [*mit einer Bedeutung behaftet*]” (GA 56/57: 71 = 86):

Uno debe dejar de lado todo teorizar y no quedarse con lo que dicen los teóricos del conocimiento al respecto, sino ver el sentido en el cual el experimentar fáctico tiene, una y otra

²¹ Compárese con “to have a property in something” (“tener una propiedad en algo”) de John Locke (2003, p. 111). [N. de los T.: La frase a comparar es, en inglés, “to have a stake in”].

²² N. de los T.: “Está ya en marcha” traduce aquí “holds forth”, perífrasis con la que Sheehan glosa el alemán “weltet”, tradicionalmente vertido al castellano como “mundeá”. La expresión “holds forth” significa “se mantiene a sí mismo y funciona”. El mundo (que para Heidegger es siempre el mundo del sentido, es decir, el mundo como significatividad) funciona activamente, desempeñándose como contexto dador de sentido; gracias a que está siempre ya “activo” en esta función, hace posible que las cosas “sean”, es decir, que “se presenten significativamente” o “adquieran sentido”.

vez, lo experienciado en el carácter de la significatividad. Incluso la cosa más trivial es significativa (aun cuando permanezca trivial). Incluso lo más carente de valor es significativo. (GA 58: 104 = 116)

No hay lugar donde el hombre pueda vivir que no sea en el significado.

Vivo fácticamente siempre como un *prisionero de la significatividad* [*bedeutsamkeitsgefangen*]. Y cada instancia de significatividad tiene su círculo de nuevas instancias de significatividad [...]. Vivo en lo fáctico como en un *contexto* de significatividad [...]. En este discreto carácter de la significatividad se erige lo fácticamente experienciado en contextos de vida fácticos. (GA 58: 104-105 = 116)

La significatividad, como el estar-relacionado-a-uno-mismo [*Mich-Bezogenheit*] (GA 58: 105 = 116) de la cosa, no necesita ser explicitada o expresada, sino que puede permanecer más bien implícita e inadvertida. “El fenómeno de la significatividad no es lo que originariamente vemos” (GA 58: 108 = 119). Pero eso de ninguna manera habla en contra del hecho de que “la vida fáctica vive en relaciones fácticas de significatividad [*in faktischen Bedeutsamkeitsbeziügen*]” (GA 58: 105 = 117). En efecto: “El significado de «existencia» yace, en la vida fáctica, en formas de significatividad, ya sean experienciadas, o recordadas, o esperadas” (GA 58: 106 = 117). No nos encontramos con las cosas recibiendo *sense data* en bruto; siempre nos las encontramos *como* algo o lo otro: en el lenguaje tradicional, el “en-cuanto-qué” y el “cómo” apuntan a la presencia significativa (*Anwesen*) de la cosa.

El *en-cuanto-qué* y el cómo del encontrar [*Begegnens*] pueden ser designados como *significatividad*; interpretada esta misma como una categoría del *Sein*. (GA 63: 93 = 119)²³

Heidegger enuncia esta posición nuevamente en sus lecciones y escritos de 1924. Por ejemplo, su curso sobre “Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica”:

Hace ya un largo tiempo, he estado designando el carácter ontológico de la existencia como *significatividad*. Este carácter ontológico es el primario con el que encontramos el mundo. (GA 18: 300)

O al leer su ensayo “El concepto de tiempo” (1924; el ensayo destinado a publicación, no la comunicación de Marburgo) uno difícilmente puede dar un paso sin toparse con la palabra *Bedeutsamkeit*.

El mundo circundante está presente no como una cosa-objeto ahí delante, sino con el carácter de la significatividad. (GA 64: 65 = 85)

Con esto se pone de relieve el carácter fundamental del encontrar el mundo: la significatividad. (GA 64: 23 = 34)

²³ N. de los T.: A diferencia de otras traducciones de *Begegnung* y *Begegnen* por “comparecencia” y “comparecer” del mundo, aquí traducimos “el encontrar el mundo” para apegarnos a la traducción de Sheehan —quien, en inglés, pone “encounter/encountering the world”— y que responde mejor al uso habitual del verbo en alemán. Ha de entenderse este “encontrar” como una estructura ontológica correlacional (en una suerte de “voz media”) y no como una actividad subjetiva.

...la significatividad como el carácter ontológico primario del mundo. (GA 64: 24 = 85)

...el carácter primario del encontrar el mundo —es decir, de la significatividad—. (GA 64: 25 = 34)

El año siguiente, a punto de escribir *Ser y tiempo*, Heidegger señaló nuevamente la centralidad del significado para el ser humano en su curso sobre lógica y verdad. “Porque la existencia es significativa en su propio ser, vive en significados y puede expresarse como estos” (GA 21: 151 = 126).

Heidegger introdujo en su obra capital, *Ser y tiempo*, esta misma convicción: *Sein* debe ser entendido como la presencia significativa de las cosas. Allí designó la estructura del mundo (*Welt*) como significatividad (*Bedeutsamkeit*) y se refirió a los análisis de la existencia de la *Primera Sección* como la base de su doctrina de la significación (*Bedeutungslehre*) (SZ 87 = 108; 334 = 349; 166 = 184).²⁴ En el núcleo de esa doctrina yace la fenomenología de la existencia como aquello que Heidegger llama “estar-en-el-mundo”. Pero, dado que la esencia del mundo es la significatividad, deberíamos interpretar *In-der-Welt-sein* más precisamente como *In-der-Bedeutsamkeit-sein*: la estructura misma de la existencia es su *a priori* “estar-involucrada-con-la-significatividad”. Esto es lo que Heidegger llama nuestra estructural “familiaridad con la significatividad [*Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit*]” (SZ 87 = 108). Sin ese involucramiento, dejamos de existir: para nosotros no hay *hors-texte*, no hay un “fuera-del-significado”. Cuando ya no podemos relacionarnos con la significatividad de las cosas, es que estamos muertos. Nuestro involucramiento *a priori* con la inteligibilidad —o sea, nuestra única manera de ser— implica que somos ineluctablemente hermenéuticos. Necesariamente constituimos algo de sentido en todo aquello con lo que nos encontramos (aunque no sea más que sentido interrogativo); y si de alguna cosa no podemos en absoluto constituir sentido, simplemente no podemos encontrarnos con ella.

La significatividad o inteligibilidad, que es siempre discursiva, está confinada al reino de lo humano. ¿Pero cómo es exactamente que las cosas se nos hacen inteligibles? En *Ser y tiempo* Heidegger escribe: “La inteligibilidad es un *existencial* de la existencia, y no una propiedad que adhiera a la cosa... Solo la existencia «tiene» inteligibilidad” (SZ 151 = 170).²⁵ Pero al mismo tiempo: “Cuando una cosa intramundana ha sido descubierta por medio del ser de la existencia, es decir, cuando ha llegado a ser comprendida, decimos que tiene *inteligibilidad*” (SZ 151 = 170).²⁶ Esto es, solamente nosotros tenemos la capacidad de constituir el sentido de las cosas; esto lo hacemos al establecer una conexión entre una posibilidad de algo con lo que nos hemos topado y una posibilidad (o necesidad) de nosotros mismos: aquello que encontramos lo tomamos en términos de su relación con nuestras ocupaciones y metas cotidianas. Cuando las cosas se descubren en una relación tal con los

²⁴ Véase también: GA 64: 24 = 34.

²⁵ Sobre la mundaneidad como un existencial véase: SZ 64 = 86.

²⁶ El texto continúa: “Pero lo comprendido no es, en rigor, la inteligibilidad, sino la cosa, o bien el ser” (SZ 151 = 170). La frase “o bien el ser” (en alemán: “bzw. das Sein”) se refiere a cuando *Sein*, en vez de *das Seiende*, es el foco de la cuestión, como en la *Grundfrage* de Heidegger.

seres humanos en un contexto dado, entonces adquieren sentido. Y el mundo es la concatenación de relaciones que lo producen.

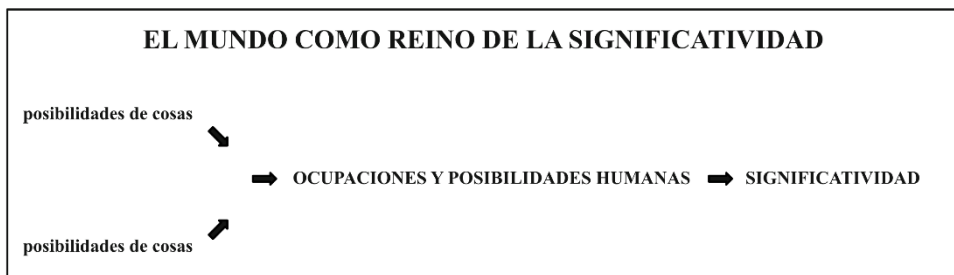


Figura 1.

Heidegger dice: “La ex-sistencia, ex-sistiendo, *es* su mundo” (SZ 364 = 378).²⁷ Esto es, el mundo somos nosotros mismos “en letras más grandes”²⁸ como el contexto o la matriz de inteligibilidad: es nuestra apertura-arrojada (la *Geworfenheit* como *geworfener Entwurf*), estructurada como un conjunto de relaciones dadoras de sentido. El mundo consiste en líneas de referencia a nuestras ocupaciones y nuestros intereses (representados por las flechas de arriba) que resultan en la significatividad de las cosas en tanto nos conciernen. Somos un campo de fuerza hermenéutico, una suerte de imán que reúne cosas en unidades de sentido (GA 9: 279 = 230), en la medida que estas cosas están conectadas con una posibilidad de nosotros mismos como punto de referencia final.

(Heidegger es claro al decir que el proceso de constitución de sentido de las cosas es, en su acepción más amplia, social: “la ex-sistencia en sí misma *es* esencialmente coestar [*Mitsein*]” [SZ 120 = 140].²⁹ Sin embargo, debe decirse que su tratamiento de lo social en *Ser y tiempo* es generalmente negativo: véanse sus observaciones respecto del “uno-mismo” —*das Man-selbst*— en § 27 y §§ 55-58 de ese trabajo).

Es bastante claro, entonces, que por *das Sein des Seienden* Heidegger siempre quiere decir *Anwesen*, la presencia significativa de algo para alguien en términos de las ocupaciones e intereses de esa persona. Ya sea tempranamente o en su obra tardía, Heidegger nunca entendió tal *Sein* como algo “integrado dentro de” las cosas o como la

²⁷ Véase también: SZ 64 = 86; 365 = 379; 380 = 394. Y también GA 9: 154 = 134 y GA 24: 237 = 209.

²⁸ N. de los T.: Se trata de una alusión a Platón, *República* II, 368d, donde Sócrates propone investigar la justicia en el individuo comenzando a través de la justicia en el Estado, justificándolo de la siguiente manera: “si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas”.

²⁹ Véase también: SZ 121 = 141.

presencia objetiva de las cosas en el espacio y el tiempo.³⁰ Eso era lo que él llamaba *existentia*, la sustancia ontológica de las cosas cuando son consideradas por separado del involucramiento humano con ellas —es decir, antes de la efectuación de una reducción fenomenológica—. La palabra *Sein*, en Heidegger, se escribe siempre fenomenológicamente, esto es, se comprende siempre como ocurriendo en correlación con la ex-sistencia. Esta no es la correlación husserliana de nóema y nóesis, de objeto mentado y conciencia constituyente, sino más bien el darse juntos de *Anwesen* y *Dasein*, ser-como-significatividad y ex-sistencia. Heidegger encuentra esta intuición tan lejos en el tiempo como en el *dictum* parmenídeo de que el ser (εἶναι) y el entendimiento del ser (νοεῖν) son inseparables (τὸ αὐτό: fragmento 3). Este argumento fenomenológico es repetido por Heidegger en diversas formulaciones, por ejemplo:

Tan solo mientras la ex-sistencia *es* —es decir, tan solo mientras la comprensión del ser es ónticamente posible—, «hay» ser. (SZ 212 = 229)

...el ser solo «es» en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. (SZ 183 = 202)

[La pregunta por el ser] pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la inteligibilidad [*Verständlichkeit*] de la ex-sistencia. (SZ 152 = 171)

Ser: lo que le aparece propiamente solo al hombre. (GA 73.1: 337)³¹

...el ser [*Seyn*] necesita la ex-sistencia [*Da-sein*], no ocurre en absoluto sin esta apropiación [de la ex-sistencia]. (GA 65: 254 = 210)

Ciertamente, al enfatizar que el ser-en-cuanto-presencia-significativa puede aparecer solo en conjunción con el ser humano, Heidegger va tan lejos como para hablar, sorprendentemente, de

[la] dependencia del ser [...] respecto de la comprensión del ser [*Abhängigkeit des Seins... von Seinsverständnis*]. (SZ 212 = 229)

El ser es dependiente del hombre [*Das Seyn ist vom Menschen abhängig*]. (GA 66: 139 = 124)

El ser: solamente de la ex-sistencia [*Das Seyn nur vom Da-sein*]. (GA 66: 138 = 124).³²

2. LA PRESENCIA SIGNIFICATIVA (*ANWESEN*) ES EL PUNTO DE PARTIDA, PERO NO LA RESPUESTA, A LA *GRUNDFRAGE* DE HEIDEGGER

¿En qué sentido la pregunta fundamental de Heidegger, en su formulación ontológica tradicional, se ocupa de *das Sein selbst*, y en qué sentido no? Esta cuestión ha atormentado los estudios heideggerianos desde el comienzo y por eso debemos proceder con cautela, paso a paso. Comencemos, pues, preguntando por la estructura general de

³⁰ Véase: GA 9: 276 = 228: “nicht eine am Stoff vorhandene, *seiende* Eigenschaft”.

³¹ Véase también: GA 73.2: 975: “Sein ist nie ohne Offenbarkeit von Seiendem zu Denken”.

³² También: GA 65: 263 = 217; y 264 = 217.

cualquier pregunta y después prosigamos aplicándola a la “pregunta conductora” (*Leitfrage*) de la metafísica y a la “pregunta fundamental” (*Grundfrage*) de la propia obra de Heidegger.

Los tres momentos de cualquier pregunta son lo que Heidegger llama lo *Befragtes*, lo *Gefragtes* y lo *Erfragtes*. Estos términos se refieren, respectivamente, al “objeto”, la “óptica” y el “resultado” heurístico de la indagación (SZ 5 = 26).³³

1. Lo *Befragtes* u *objeto* de una pregunta se refiere a la cosa que es investigada, lo que la escolástica medieval llamó el *objectum materiale quod* u objeto material.
2. Lo *Gefragtes* u *óptica* se refiere al enfoque formal que adopta quien indaga al investigar el objeto material, y la pregunta que se sigue de ello.³⁴
3. Finalmente, lo *Erfragtes* o *resultado* es una indicación formal de la respuesta que quien indaga espera obtener al poner el enfoque formal en relación con el objeto material.

Con esto en mente, podemos distinguir la pregunta conductora de la metafísica o *Leitfrage*, de la pregunta meta-metafísica de Heidegger o *Grundfrage*. La metafísica toma a las *cosas* (toda cosa que sea real, toda cosa que tenga ser)³⁵ como su objeto material; y luego pregunta por el ser que las hace ser reales. En la lectura tradicional de la pregunta metafísica de Aristóteles (y aquí me enfoco en su momento ontológico y prescindo de su momento teológico) esa indagación se desarrolla de la siguiente manera:

1. El objeto material que toma la metafísica son las cosas, toda cosa que tenga ser, toda cosa que sea real (τὸ ὄν).
2. El enfoque formal en esas cosas es luego articulado por la siguiente condición: en la medida que tengan ser, y sean, por lo tanto, reales (ἢ ὄν).
3. Finalmente, el resultado buscado de esta pregunta es indicado formalmente como: lo que sea que haga a las cosas ser reales. Dependiendo del pensador metafísico, el *contenido* que completa la indicación formal variará: para Platón será εἶδος, para Aristóteles, ἐνέργεια, para Tomás de Aquino, *esse* o *actus essendi*; y así.³⁶

³³ También: GA 88: 12 = 28; 20 = 39; y 23 = 45.

³⁴ Véase: GA 20: 423 = 383: “die Hinsicht; woraufhin es gesehen wird und gesehen werden soll”.

³⁵ Véase: GA 22: 7: “Es ist, es *hat* Sein”; en itálicas en el original.

³⁶ En GA 22: 60: lo *Erfragtes* de la metafísica es indicado formalmente como: “[Das,] was allein das Seiende selbst in seinem Sein zugänglich macht”. Véase también: GA 73.2: 997: “esse = quo est”. Sobre *idéa* como *Seiendheit*: GA 94: 424 = 337.

LA LEITFRAGE DE LA METAFÍSICA

<i>das Befragte:</i>	cosas que son reales, esto es, que tienen “ser”
<i>das Gefragte:</i>	¿Qué las explica <i>como reales</i> ?
<i>das Erfragte:</i>	su ser <i>qua</i> εἶδος, ἐνέργεια, <i>esse</i> , etc.

Figura 2.

Como muestran estas formulaciones, la pregunta metafísica está enfocada decididamente en las *cosas*, específicamente desde el punto de vista de por qué, cómo y hasta qué punto ellas son reales. La metafísica comienza con las cosas y luego “da un paso más allá” de ellas para descubrir qué las constituye en última instancia como reales: su ser o “entidad”³⁷ en una multiplicidad de formas históricamente cambiantes. Pero finalmente, una vez que tiene esa información, la metafísica *retorna* a las cosas con la noticia. Como dice Aristóteles, la metafísica anuncia “todo aquello que pertenece a las cosas en y por sí mismas” y específicamente sus “primeros principios y causas más altas” (*Metafísica* IV 1, 1003a 21-2 y 26-7).³⁸ Esto es, la pregunta que formula la metafísica a las cosas es: cuál es su “esencia” (su *esse*-idad), en el sentido amplio de qué les permite ser en absoluto. Sin embargo, el enfoque principal está en las *cosas*. La metafísica es claramente una cuestión de *onto*-logía, en tanto los actos de preguntar y responder (-logía) se relacionan todos finalmente con los entes (*onto*-).

Por otro lado, la indagación *meta*-metafísica de Heidegger retoma la cuestión allí donde la metafísica la abandona. Toma el ser mismo de las cosas (cualquiera sea su forma histórica) y pone *eso* bajo el microscopio como tema en cuestión. ¿De qué se trata esta realidad³⁹ *misma*, esta οὐσία que las cosas “tienen”? Esta es la pregunta no por ὄν ἢ ὄν, sino sobre οὐσία ἢ οὐσία, *Sein als Sein*, y específicamente la pregunta sobre *qué explica* el hecho de que haya en absoluto *Sein*.⁴⁰ La pregunta de Heidegger es sobre “qué fundamenta la posibilidad y la necesidad internas [*worin gründet die innere Möglichkeit und Notwendigkeit*]” del ser y su apertura [*der Offenbarkeit des Seins*] para nosotros (GA 16: 66). Si tenemos en cuenta que la palabra “ser” siempre y solamente se refiere a aquello que

³⁷ N. de los T.: Véase la nota al pie 11.

³⁸ N. de los T.: Seguimos la traducción de Sheehan. La edición trilingüe de Gredos por Valentín García Yebra dice que hay una ciencia que contempla “el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo” y específicamente “los principios y las causas más altas”. En griego: τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό y τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας.

³⁹ N. de los T.: Véase la nota al pie 12.

⁴⁰ Véase: GA 14: 86 = 90: “Sein als Sein, d.h. die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann”; GA 15: 405 = 41: “Wo und wie west anwesen an?”; GA 65: 78 = 77: “Die Grundfrage: *wie west das Seyn*?”; GA 88: 9 = 25: “Wie west das Sein?”.

hace ser reales a los *entes*,⁴¹ entonces podemos enunciar la pregunta fundamental de Heidegger en el lenguaje ontológico tradicional. (Más adelante lo expresaré en una forma fenomenológica más apropiada).

**LA GRUNDFRAGE DE HEIDEGGER
EN TÉRMINOS ONTOLÓGICOS TRADICIONALES**

<i>das Befragte:</i>	el ser mismo [de las cosas]
<i>das Gefragte:</i>	¿Cómo es posible y necesario un ser tal?
<i>das Erfragte:</i>	[Sea X una indicación formal del resultado buscado]

Figura 3.

Si posponemos por un momento qué terminará por ser la “X” heurística, lo que estoy sosteniendo es que *das Sein* en *cualquiera* de sus encarnaciones no es la meta heurística de la pregunta de Heidegger, sino solo su tema de estudio. El ser [de las cosas] es solo lo *Befragtes*, mientras que lo *Erfragtes* (que como tal permanece indeterminado y es solo indicado formalmente por la “X”) es lo que sea que termine por responder la pregunta: “¿Qué hace al *ser* mismo de las cosas posible y necesario?”. Considérese la siguiente analogía, la cual, a pesar de todas sus limitaciones, pueda quizá darnos una aproximación a la pregunta de Heidegger:

Preguntando por los niños

<i>das Befragte:</i>	los niños García
<i>das Gefragte:</i>	¿Cómo llegaron aquí?
<i>das Erfragte:</i>	su madre (= Sra. García)

Preguntando por la madre de la señora García

la Sra. García
¿Cómo llegó aquí?
su madre (= Sra. Pérez)

Figura 4.

La metafísica es un poco como formular la pregunta “¿Quiénes son estos niños?” y responderla rastreando el origen de los niños hasta la Sra. García. Los niños son el tema de la pregunta y la indagación se remonta más atrás de ellos, en dirección a lo *Erfragtes*

⁴¹ Véase: SZ 9 = 30: “Sein ist jeweils das Sein des Seienden”.

heurístico, que es: “la madre de estos niños”. Esta última frase es la *indicación formal* de la respuesta buscada, una indicación que, en tanto es meramente formal, no tiene todavía ningún contenido material. Eventualmente, el contenido real de esa indicación formal resultará ser: Juana García. Bien; pero la pregunta está, no obstante, enteramente orientada a *definir a los niños* a la luz de Juana García.

Por otro lado, la pregunta *meta-metafísica* de Heidegger es un poco como preguntar *por la madre de la Sra. García*. Se comienza con la Sra. García y se la considera no como la madre de los pequeños García (lo que por supuesto no deja nunca de ser, incluso cuando pongamos eso entre paréntesis por un momento), sino en cambio en términos de *ella misma*. La Sra. García misma se convierte ahora en el tema en cuestión y la nueva indagación se remonta más atrás de ella, en dirección a lo *Erfragtes* heurístico, que es: “la madre de la Sra. García”. Esta frase es meramente la *indicación formal* cuyo contenido *material* resultará ser: la Sra. Pérez. La *Grundfrage* de Heidegger es un poco como la noche fuera de casa de la Sra. García: pregunta por la Sra. García *considerada en sí misma*, separadamente de su relación con los niños. Y por ende la pregunta va “detrás” de la Sra. García, hasta su fuente, la razón por la cual, al fin y al cabo, hay una Sra. García. Y eso resultará ser la Sra. Pérez.

Esto es análogo a lo que Heidegger quiere decir cuando menciona que su esfuerzo consiste en “pensar el *Sein* sin tener en consideración una fundamentación del *Sein* en términos de *Seiendes*” (GA 14: 5 = 20) —pensar el ser *en y por sí mismo*—. Sin embargo, el intensificador “mismo” (*das Sein selbst*) puede ser engañoso. Podría hacerle pensar a uno que Heidegger está buscando el *Sein* en su Forma Realmente Real, de la misma manera en que uno podría mirar en derredor en un cóctel (“No, no es él, ni él...” y luego decirle a su compañero: “¡Allí! ¡Allí está el *mismísimo* anfitrión!”). Esto no es lo que Heidegger tiene en mente con “el ser mismo”. Aquí llegamos a un gran problema que ha confundido a los estudios heideggerianos desde el mismo comienzo: el maldito hecho de que Heidegger usa “*das Sein selbst*” en dos sentidos muy distintos. Por un lado, se refiere a lo *Befragtes* o tema de su pregunta; por el otro, es un *dispositivo heurístico*, un mero *indicador formal*: “el ser mismo” es la “X” heurística que toma el lugar de la respuesta aún no encontrada a esa pregunta.

LOS DOS SIGNIFICADOS DE “DAS SEIN SELBST”

Como <i>Befragtes</i> significa:	el ser mismo [de una cosa] como tema en cuestión de la pregunta
Como <i>Erfragtes</i> es:	una <i>indicación formal</i> de lo que sea que responda la pregunta

Figura 5.

En el primer caso, la frase “el ser mismo” se refiere a lo que está siendo investigado, análogamente a la manera en que la Sra. García, considerada como lo *Befragtes*, fue

interrogada *por sí misma* y no como la madre de los pequeños García.⁴² Pero, en segundo lugar (y con una confusión casi inevitable), Heidegger usa más frecuentemente “el ser mismo” no para nombrar lo *Befragtes* de su pregunta, sino más bien como lo *Erfragtes*: como un representante heurístico, una indicación meramente formal, de aquello que pueda hacer posible y necesario el ser de las cosas. En este último caso, el significado filosófico del “ser mismo” es: “das *Wesen des Seins*” (GA 73.1: 108; el subrayado es mío), ser en relación a su *esencia*, donde “esencia” se refiere a das *Woher des Seins*, el “de dónde” del ser: “eso desde lo cual y a través de lo cual el ser llega a pasar [*das von woher und wodurch... das Sein west*]” (GA 73.1: 82).⁴³ Esto resultará ser el *Ereignis*, la apropiación de la existencia a su apertura-arrojada en tanto claro.⁴⁴

Confundir “el ser mismo” como el *tema en cuestión* de la pregunta de Heidegger con “el ser mismo” como una *indicación formal de la respuesta* a esa pregunta es un poco como confundir a la Sra. García con la “la madre de la Sra. García” —que resulta ser la Sra. Pérez—. Uno no querría confundir a la madre con la hija. Eso sería un gran error categorial... y potencialmente vergonzoso.

“El ser en y por sí mismo” es lo que Heidegger está interrogando (*befragen*) en un esfuerzo por descubrir su “de dónde”, lo cual resultará ser el claro que es abierto por la apropiación de la ex-sistencia. “[La apropiación] produce la apertura, el claro, dentro del cual pueden perdurar las cosas significativas” (GA 12: 247 = 233).⁴⁵ “El ser mismo” no indica una cierta forma “superior” del Ser, un Super-*Sein* que es diferente y superior al viejo y querido ser-de-los-entes o a los entes-en-su-entidad.⁴⁶ La meta de Heidegger, más bien, era pensar el *Anwesen* remontándose hasta su fuente en el *Ereignis* (“*auf das Ereignis zu... gedacht*”: GA 14: 45 = 56)⁴⁷ como el “ello” (*Es*) indefinible que “da” [*gibt*] la posibilidad de significado.⁴⁸ Este movimiento es lo que Heidegger llama “el retorno desde la presencia significativa al *Ereignis* [*Rückgang vom Anwesen zum Ereignen*]” (GA 14: 55 = 65). Y una vez que uno llega allí, dice Heidegger, “no hay más espacio siquiera para la palabra *Sein* [*ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr*]” (GA 15: 365 = 65).

Sin una clarificación tal, la confusión es virtualmente inevitable y podemos verla en acto cuando Heidegger define su tema central como “*das Sein selbst in dessen Wesen*” —“el ser mismo en su propia esencia” (GA 40: 183 = 159)—. La frase en alemán reúne

⁴² “El ser mismo” tiene este sentido, por ejemplo, en SZ 152 = 171: “nach ihm [= das Sein] selbst”; en GA 40: 183 = 159, etc.

⁴³ Véase también: GA 94: 249 = 197: “[die] Wesung des Seins”.

⁴⁴ Véase: GA 73.1: 585: “Ereignis führt sich uns zu, in dem es uns dem Da er-eignet”. También: GA 73.1: 585: “*Ereignet uns dem Da*”; en itálicas en el original.

⁴⁵ N. de los T.: En alemán dice: “Es er-gibt das Freie der Lichtung, in die Anwesendes anwahren [...] kann”. *Freie* es literalmente “lo libre” y en alemán corriente hace referencia a (estar o ir a) el “aire libre”.

⁴⁶ N. de los T.: La expresión “ser-de-los-entes” traduce “being-of-beings” y “entes-en-su-entidad”, “beings-in-their-beingness”. Véase la nota al pie 11.

⁴⁷ Véase: GA 12: 249 = 235: “Dagegen läßt das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken”.

⁴⁸ N. de los T.: Se trata de la célebre estructura *Es gibt*, a la que Sheehan vuelve a referirse más detalladamente en el apartado 5.

ambos sentidos del “ser mismo”. Las primeras tres palabras se refieren a lo *Befragtes* de la pregunta de Heidegger, mientras las últimas tres se refieren a lo *Erfragtes*.

“Das Sein selbst in dessen Wesen”

En término ontológicos:

<i>Befragtes</i> = <i>das Sein selbst</i>	El ser mismo [de las cosas] está bajo investigación.
<i>Erfragtes</i> = <i>in dessen Wesen</i>	Buscamos la <i>esencia</i> o el <i>de dónde</i> de tal ser.

En términos fenomenológicos más apropiados:

<i>Befragtes</i> = <i>das Anwesen selbst</i>	La significatividad misma está bajo investigación.
<i>Erfragtes</i> = <i>in dessen Woher</i>	Buscamos lo que hace posible la significatividad en absoluto.

Figura 6.

En este punto uno bien podría mascullar *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*.⁴⁹ Sin embargo —y para cambiar de Dante a Dodgson—, hay una salida para este problema de Humpty Dumpty que consiste en que “cuando uso una palabra, significa justo lo que yo quiero que signifique —ni más ni menos—” (Carroll, 1920, p. 72). En su obra tardía, especialmente después de 1960, Heidegger se expresó más claramente: aquello a lo que el término formalmente indicativo *das Sein selbst* se refiere es a *die Lichtung*, el claro, al cual designó como el *Urphänomen* (GA 14: 81 = 86). El claro es el “espacio” ya siempre abierto que hace posible y necesario el ser de las cosas (fenomenológicamente: la inteligibilidad de las cosas). La X heurística tiene ahora un cierto contenido efectivo, real; y lo que previamente era indicado solo *formalmente*, es ahora *materialmente* explicitado y nombrado propiamente.

De allí la solución que propone este ensayo al problema de Humpty Dumpty en torno a *das Sein selbst*: de ahora en adelante evitaré estrictamente el término “el ser mismo”. En cambio, llamaré al tema en cuestión (lo *Befragtes*) de Heidegger “significatividad” y al resultado buscado de su indagación (lo *Erfragtes*), “el claro”.

La cuestión es, ahora, por supuesto: ¿Qué es exactamente este fenómeno llamado *Ereignis* que permite que suceda la presencia significativa? La clave para entender el *Ereignis* es darse cuenta de que es la reinscripción del Heidegger tardío de lo que anteriormente había llamado *Geworfenheit*, “condición de arrojado”, y, de manera más completa, *der geworfene Entwurf*, “apertura-arrojada”. Por lo tanto, antes de llegar al

⁴⁹ N. de los T.: “Abandonen toda esperanza, ustedes que entran” (Dante, *Inferno*, Canto 3, 9).

Ereignis, haré una breve recorrida por lo que Heidegger estaba intentando hacer en *Ser y tiempo*.

3. LA META DE *SER Y TIEMPO*: LA APERTURA (*LICHTUNG*) QUE HACE POSIBLE EL SIGNIFICADO

En términos generales, la meta de *Ser y tiempo* era identificar y explicar la *apertura* que hace posible tomar algo *como* esto-o-aquello o *como un medio útil* para alcanzar un fin y, así, constituir el sentido de tal o cual cosa (tradicionalmente, comprender su *Sein*).⁵⁰ Este “espacio abierto” pasó, a lo largo de la obra de Heidegger, por una serie de términos afines y que se refuerzan mutuamente, entre los cuales están: *Da*, *Welt*, *Erschlossenheit*, *Zeit*, *Temporalität*, *Zeit-Raum*, *Offene*, *Weite*, *Gegend*, *Zwischen*, etc. En su obra tardía, sin embargo, todos estos términos tendieron a reunirse en torno a *Lichtung*,⁵¹ el claro intrínsecamente encubierto.⁵²

¿Por qué el significado requiere un “espacio de apertura”? Respuesta: porque nuestra experiencia del significado es inevitablemente discursiva. Si nos quedamos dentro del marco fenomenológico de Heidegger, el argumento puede enunciarse de la siguiente manera:

1. Pensar o actuar discursivamente conlleva “correr hacia delante y hacia atrás” (*discurrere*) entre una cosa y sus significados posibles, o entre una herramienta y la tarea-por-hacerse, en tanto uno comprueba si acaso la cosa tiene realmente este significado, o si acaso la herramienta es de hecho útil para la tarea.⁵³
2. Cuando tomo algo *como* esto-o-lo-otro o *como útil para* una tarea, entiendo (correctamente o no) el sentido actual de esa cosa para mí (ontológicamente: *das jeweilige Sein des Seienden*).
3. El “como” o “como útil para” indica una posible *relación* entre una cosa y su significado, o entre un útil y la tarea; y una relación tal requiere un “espacio” entre los términos relacionados. Por ende, *puedo* pensar y actuar discursivamente *solo* gracias a que puedo metafóricamente “atravesar el espacio abierto [*eine offene Weite*]” (GA 15: 380 = 20)⁵⁴ entre el útil y la tarea o la cosa y su significado. Este “espacio” es el claro.
4. Pero el claro debe estar *siempre ya operativo* para que haya siquiera un “como” o un “como-útil-para”.
5. Por ende, el claro siempre-operativo, siempre-arrojado-abierto, es lo que hace posible todos los casos de significatividad (ontológicamente: todas las instancias de

⁵⁰ Véase: GA 9: 131 = 115: “Verständnis des Seins (Seinsverfassung: Was- und Wie-sein) des Seienden”.

⁵¹ Por ejemplo, GA 9: 326 = 269: “Die Lichtung des Seins, und nur sie, ist Welt”.

⁵² Véase: GA 87: 99: *Welt* y su *Welten* están intrínsecamente ocultos.

⁵³ Véase: SZ 34 = 54: “rekurriert”, donde Heidegger sigue a Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, 58, 3, ad 1 y *Summa contra gentes* I, 57, 2.

⁵⁴ Véase: GA 14: 81 = 86 y 84 = 88; GA 7: 19 = 18.

das Sein). El claro arrojado-abierto es, así, la “cosa misma” de toda la obra de Heidegger.

En *Ser y tiempo* este claro es llamado el *Da* del *Da-sein*. Esta palabra *Da* nunca debería ser traducida como “aquí” o “ahí”, sino siempre como “apertura” o “lo abierto” en el sentido de aquello que está arrojado-abierto. “La ex-sistencia [*Dasein*] es arrojada, no puesta en su apertura [*Da*] por sí misma” (SZ 284 = 300). Así pues, *Da-sein* tampoco debería ser traducido por “ser-ahí”, “ser-aquí” o similares. Heidegger insiste en que el *Da* de *Da-sein* no es, en absoluto, un adverbio locativo (“aquí”, “ahí” o “donde”): “*Da ≠ ibi und ubi*” (GA 71: 21 = 259).⁵⁵

«*Da-sein*» es una palabra clave de mi pensamiento y, por consiguiente, también la ocasión para graves malas interpretaciones. Para mí, «*Da-sein*» no significa tanto «*me voilà!*» [«¡Aquí estoy!»], sino, más bien, si puedo expresarlo en un francés sin duda imposible: *être le-là*. Y *le-là* es igual a: Ἀλήθεια, descerramiento —apertura—. (Heidegger, 1964, pp. 182-184 = 132)

Así el *Da* de *Dasein*:

debería nombrar la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para él mismo. (Heidegger, 1987, pp. 156-157 = 176)⁵⁶

El hombre se presenta de tal modo que es el “*Da*”, es decir, el claro del ser. (GA 9: 325 = 268)⁵⁷

[La ex-sistencia] misma *es* el claro. (SZ 133 = 152)

El claro: el *Da* —*es* él mismo la *ex-sistencia*—. (Heidegger, 2011, p. 9)⁵⁸

La ex-sistencia tiene que ser entendida como ser-el-claro [*die-Lichtung-sein*]. *Da* es específicamente la palabra para la extensión abierta [*offene Weite*]. (GA 15: 380 = 20)⁵⁹

Ser —el claro—, ser arrojado al claro como lo abierto = ser-lo-abierto [*Die Lichtung—sein—in sie als Offenes sich loswerfen = das Da-sein*]. (GA 69: 101 = 125)

Lo mismo vale para *Erschlossenheit*, que traduce Ἀλήθεια: des-cerramiento, esto es, apertura. Para Heidegger hay tres niveles interrelacionados de descerramiento/apertura, que podríamos designar como Ἀλήθεια-1, Ἀλήθεια-2, y Ἀλήθεια-3. En orden inverso:

Ἀλήθεια-3 se refiere al hecho de “ser correcto”, la concordancia de un enunciado proposicional con el estado de cosas al cual se refiere: lo que tradicionalmente se llama la correspondencia entre intelecto y cosa. Pero si el intelecto ha de corresponder a ello, esa cosa o ese estado de cosas deben en sí mismos estar ya des-

⁵⁵ Véase también: Heidegger (2011, p. 9): “*Da*» nicht demonstrativ (wie «dort») ontisch, sondern: ekstatisch—dimensioniert”.

⁵⁶ Véase también: GA 27: 136-137 = 147-148.

⁵⁷ Véase también: Heidegger (1987, p. 351 = 401). También GA 14: 35 = 47; GA 49: 60; GA 66: 129 = 116; y GA 6.2: 323 = 807 (!).

⁵⁸ Véase también: GA 3: 229 = 196; y GA 70: 125 = 109.

⁵⁹ También: SZ 147 = 166 y GA 66: 100 = 94.

cerrados o abiertos como cognoscibles... lo que significa que la correspondencia depende de:

ἀλήθεια-2, la previa, pre-proposicional apertura o inteligibilidad de las *cosas*, que Heidegger llamó inicialmente “verdad óntica”. Finalmente, en la raíz de estas dos, y haciéndolas posibles, está:

ἀλήθεια-1, el claro arrojado-abierto (“apertura-primordial”) que es la ex-sistencia misma y que hace posible en absoluto la significatividad. Esto es lo que Heidegger llamó inicialmente “verdad ontológica”. Esta apertura originaria⁶⁰ es el claro tanto en el primer Heidegger como en el tardío.⁶¹

Lo mismo vale para *Zeit* y *Temporalität*. El uso por Heidegger del término “tiempo”, especialmente en sus escritos tempranos, puede ser engañoso. Pero en sus escritos tardíos fue claro: esta palabra es solamente *ein Vorname*, un intento preliminar y vacilante de articular ἀλήθεια-1, el descerramiento originario o apertura originaria que es el claro.⁶² *Zeit* y *Temporalität* son términos tempranos para *die Lichtung*. Véase, por ejemplo, “*Sein und seiner Lichtung* («Zeit»)” (GA 66: 145 = 128),⁶³ “*Sein west in der Lichtung der Zeit*” (GA 74: 9), “*Lichtung der Sichverbergen (Zeit) erbringt Anwesen (Sein)*” (GA 11: 151 = 18).⁶⁴ Véase también la interpretación de Heidegger de “tiempo y ser” como *Lichtung und Anwesenheit* (GA 14: 90 = 93).⁶⁵ Por lo tanto, al traducir e interpretar *Zeit* y sus términos afines haremos bien en evitar cualquier cosa que suene como “tiempo” y “temporiedad”, no sea que pensemos que Heidegger está hablando aún sobre pasado-presente-futuro. (“Las representaciones usuales del tiempo [...] no llevarán a lo que es buscado en la pregunta [fundamental]” (GA 73.1: 90).⁶⁶ En cambio, dice: “en *Ser y tiempo* he intentado desarrollar un nuevo concepto del tiempo y la temporiedad en el sentido de la *apertura extática*” (GA 16: 708) —en otras palabras, el “espacio abierto” o claro que hace posible el sentido discursivo—.

Si *Da*, *Welt*, *Erschlossenheit*, *Zeit* y *Temporalität* son nombres tempranos para *Lichtung*, podemos preguntarnos qué *sostiene* este claro, esto es, qué lo *mantiene* abierto. La respuesta de Heidegger, la temprana y la tardía, es la ex-sistencia. “«Ex-sistir»”, dice, “podría ser más adecuadamente traducido como «sostener [*aus-stehen*]»⁶⁷ un ámbito de

⁶⁰ N. de los T.: Traducimos aquí “ur-openness”. Sheehan juega con el prefijo *ur-* que en alemán denota originariedad o primordialidad.

⁶¹ Sobre ἀλήθεια-1: GA 14: 82 = 87 y 85 = 89. Sobre ἀλήθεια-1 y -2: GA 3: 13 = 10. Sobre ἀλήθεια-3: SZ 214 = 231.

⁶² Véase: GA 9: 376 = 307 y 159, nota a = 137, nota 87^a; GA 14: 36 = 48; GA 49: 57; GA 65: 74 = 74; y GA 74: 9.

⁶³ Véase: SZ 408 = 421.

⁶⁴ Véase también: GA 11: 151 = 18.

⁶⁵ Aquí Heidegger invierte “ser y tiempo” a “tiempo y ser”, el título proyectado para SZ I.3.

⁶⁶ Véase: GA 20: 442 = 399.

⁶⁷ N. de los T.: El verbo alemán *ausstehen* significa “soportar, aguantar”. Al introducir el guion entre el prefijo *aus-* y el verbo raíz *stehen*, Heidegger está señalando que la construcción guarda una analogía etimológica con

apertura»” (Heidegger, 1987, p. 274 = 292). Más específicamente, en *Ser y tiempo* lo que sostiene esta apertura es nuestra estructura como proyectada-abierta, *der geworfene Entwurf* —la “apertura-arrojada”, con énfasis en la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] como nuestro *a priori* estar sustraídos y arrastrados, abiertos como posibilidad—. La apertura-arrojada de la ex-sistencia no se debe a una iniciativa espontánea por parte de la voluntad humana. Más bien, consiste en nuestro estar siendo *siempre ya abiertos* (o como dice *Ser y tiempo*: nuestro estar siempre ya *extendidos* [*erstreckt*]), estructuralmente “hechos para estar ex-puestos”⁶⁸ como posibilidad (*ex + sistere*) (GA 94: 281 = 220), sustraídos y arrastrados por delante de nosotros mismos de manera tal que sostengamos el *Da* o *Welt* que existencial y estructuralmente *somos*.⁶⁹ En *Ser y tiempo* el nombre final para la apertura-arrojada que sostiene el claro es *Zeitlichkeit* —de nuevo, no debe interpretarse como “temporeidad” con sus connotaciones de pasado-presente-futuro, sino, más bien, como el ya-siempre-operativo “desplegarse” (*Zeitigung*) del claro *qua* apertura extática.⁷⁰

Aunque *Ser y tiempo* habría de permanecer como un torso incompleto,⁷¹ ya había delineado una respuesta a la pregunta fundamental de Heidegger, una que en su nivel fundamental nunca cambió, incluso en la obra tardía. ¿Qué es lo que hace posible en absoluto la inteligibilidad y el significado? Respuesta: el claro arrojado-abierto que nos deja constituir el sentido de las cosas con las que tratamos (esto es, comprender su ser), ya sea práctica o teoréticamente.

4. *EREIGNIS* —LA APROPIACIÓN DE LA EX-SISTENCIA A SOSTENER EL CLARO— ES LA REINSCRIPCIÓN DEL HEIDEGGER TARDÍO DE LA APERTURA-ARROJADA

La clave para comprender el *Ereignis* es darse cuenta de que es la reinscripción del Heidegger tardío de lo que antes había llamado *Geworfenheit*, “condición de arrojado” y de manera más completa *der geworfene Entwurf*, “apertura-arrojada”. (¿Por qué “apertura-arrojada”? Respuesta: aquello a lo que el *Da-sein* está arrojado es a su propia *Existenz*, pero a la *Existenz* entendida como el claro abierto).⁷²

“ex-sistir”. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 3) para más detalles sobre este giro.

⁶⁸ N. de los T.: Con el giro “hechos para estar ex-puestos” (“ex-puestos” = “puestos-hacia-afuera”) traducimos “made-to-stand-out”. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 3) para los motivos de esta elección.

⁶⁹ Para “sustraído y arrastrado” o “retirado” [variaciones de *entziehen*, *Entzug*]: GA 8: 11 = 20 y GA 6.2. 360 = 838. Para “extendido”: SZ 390 = 403. Véase: Plotino, *Enéadas* III.7.11.41: διάστασις ζωῆς, y Agustín de Hipona, *Confesiones* XI, 26.33: *distentio animi*.

⁷⁰ *Zeitigung* o *Sich-zeitigung* no deberían nunca ser traducidos por “temporización” (lo cual no significa nada) sino siempre en términos de despliegue o emergencia. “*Zeitigung als Sich-zeitigen ist Sich-entfalten, aufgehen und so erscheinen*” (Heidegger, 1987, p. 203 = 221).

⁷¹ N. de los T.: Se refiere al carácter inacabado de la obra, ya que, como es sabido, solo se publicaron las dos primeras secciones de la primera de dos partes programadas (quedando, entonces, como una suerte de estatua sin extremidades ni cabeza).

⁷² Compárese SZ 276 = 292-293 con SZ 133 = 152.

Vimos que la pregunta fundamental de Heidegger es: ¿qué hace posible en última instancia la presencia significativa de las cosas? Si la respuesta del Heidegger temprano era nuestra *a priori* apertura-arrojada en tanto claro, la respuesta del Heidegger tardío fue la misma: lo que hace posible la significatividad es nuestra apropiación estructural a mantener abierto el “espacio” para la inteligibilidad discursiva. La condición de arrojado y la apropiación son idénticas: son simplemente términos distintos, uno temprano y el otro tardío, para la misma estructura existencial. Podemos ver esa identidad por la manera en que el Heidegger tardío frecuentemente equipara ambos al colocarlos en aposición el uno del otro:

die Er-eignung, das Geworfenwerden.

“ser apropiado, devenir arrojado”. (GA 65: 34 = 45)

geworfener... d.h. er-eignet.

“arrojado..., es decir, apropiado”. (GA 65: 239 = 197)

Das Dasein ist geworfen, ereignet.

“La ex-sistencia está arrojada, apropiada”. (GA 65: 304 = 248)⁷³

Lo vemos de nuevo en la equivalencia de las formulaciones tempranas y tardías de Heidegger para aquello de lo cual la ex-sistencia está llamada a “hacerse cargo” o “asumir”:

die Übernahme der Geworfenheit.

“el hacerse cargo de la condición de arrojado”. (SZ 325 = 340)

die Über-nahme der Er-eignung.

“el hacerse cargo del ser-apropiado”. (GA 65: 322 = 261)⁷⁴

¿Cómo traducir *Ereignis*? En alemán corriente la palabra significa “evento”. Sin embargo, al establecer su propio significado técnico de *Ereignis*, Heidegger rechazó repetidamente su traducción como “evento” (por ende, incluso como “evento de apropiación” o similares). Argumentó constantemente contra la comprensión de *Ereignis* como algún tipo de suceso o acontecimiento.

Lo nombrado con el término *Ereignis* no podemos representárnoslo ya tomando como hilo conductor el significado usual de la palabra; pues éste entiende *Ereignis* en el sentido de evento y suceso [*Vorkommnis, Geschehnis*]. (GA 14: 25 = 40)

La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de suceso, de evento [*Geschehnis, Vorkommnis*]. (GA 11: 45 = 87)⁷⁵

Ereignis [...] no se deja representar ni como evento ni como suceder... [*Vorkommnis, Geschehen*]. (GA 12: 247 = 233)

⁷³ Véase: GA 65: 252 = 208. También: GA 9: 377, nota d = 308, nota 41d: “Geworfenheit und Ereignis”.

⁷⁴ Véase: GA 94: 337 = 262: “ein Zurückwachsen in das Tragende der Geworfenheit”.

⁷⁵ El texto en alemán añade una nota: [ni como] “eine Begebenheit”, un evento o acontecimiento.

No obstante, preguntémosnos: ¿Es la apropiación un evento? ¿Es un momento único en un *continuum* temporal, con un antes y un después? ¿Suced en ciertos momentos distinguibles, de manera que podamos decir: “*Ahora* es, en efecto, mientras antes no era”? No, *Ereignis* es mucho más que un evento: es un *hecho*, aquello que está siempre ya hecho (*factum*). La apropiación es aquello que “está ya operativo en nosotros, incluso antes de que nosotros mismos estuviéramos [*eh wir waren, schon bei uns gewesen*]” (GA 73.1: 820).⁷⁶ Lo que es más, es *el* hecho, el “*Urfaktum*” o la “cosa misma”, sin el cual no hay otros hechos, eventos o sucesos en el reino de lo humano.⁷⁷ Este Hecho (y por un momento pongámoslo con letra capital para que muestre su rol absolutamente capital en el ser humano) determina y es a la vez coincidente con la ex-sistencia, sin ser dependiente ni separable de ella. ¿Pero cuál es el Hecho que la palabra “apropiación” está tratando de expresar? Es simplemente que, sin ninguna razón discernible, estamos arrojados y abiertos de manera tal que estamos ya siempre “traídos *ad proprium*” (ad + *propri*-ados), traídos hacia lo nuestro “propio” en tanto claro. “*A-propia*-ción” significa que cada uno de nosotros ha estado siempre ya “liberado a lo suyo propio [*in sein Eigenes entläßt*]”, a nuestra esencia (GA 12: 249 = 235).⁷⁸ Sin este Hecho primordial y siempre en marcha, no sucede nada humano; y aun así, en sí mismo, no es un suceso sino la presuposición de todos los sucesos: τὸ προϋποκείμενον πρῶτον o *prae-sub-positum primum*, el definitivo “lo-que-siempre-subyace-de-antemano”.⁷⁹ Está siempre ya operativo dondequiera que haya ex-sistencia. Ser humano es estar estructuralmente arrojado a sostener el espacio-para-la-inteligibilidad abierto por la apropiación (finita y mortal) de uno mismo.

Este fenómeno completamente único es lo que Heidegger llamó la *Gegenschwung* u oscilación, que es la relacionalidad de *Da-sein/Lichtung*.⁸⁰ Pero esto significa que la palabra “relacionalidad” [*Bezug*] debe ser entendida “de un modo completamente distinto” —específicamente en el sentido de que “el ser humano es necesitado [*gebraucht*] en su esencia [por el claro]; [él] pertenece [...] a esta necesidad que lo reclama [*gebraucht, gehöre... in einen Brauch, der ihn beansprucht*]” (GA 12: 118 = 114).

La relacionalidad, sin embargo, no es [algo] extendido entre el claro y el hombre [...]. La relacionalidad es el claro mismo y la esencia del hombre es esta misma relacionalidad [*Der Bezug ist jedoch nicht zwischen das Seyn und den Menschen eingespant... Der Bezug ist das Seyn selbst, und das Menschenwesen ist der selbe Bezug*] (GA 73.1: 790).

El claro y la ex-sistencia no son dos factores separados, sino un único e indivisible “fenómeno unitario” [*ein einheitliches Phänomen*] (SZ 53 = 74) que encontró su expresión más temprana en el término *In-der-Welt-sein*, el estatus *a priori* del hombre en tanto sostiene el claro-para-la-presencia-significativa. Aún más, esta mismidad oscilante es precisamente

⁷⁶ Véase: GA 11: 20 = 55: “immer schon in einer solchen Entsprechen”. GA 13: 242 = 206: das Unzugangbare al cual “wir Sterbliche / anfänglich ge-eignet sind”.

⁷⁷ Véase: GA 26: 270 = 243: “Urfaktum”.

⁷⁸ Véase: GA 12: 248 = 234 y GA 14: 28 = 42.

⁷⁹ Para προϋποκείμενον: Damascio, *De Principiis* III, 153 = *Dubitationes et solutiones* I, 312.

⁸⁰ Para *Gegenschwung*/oscilación y *Ereignis* (desafortunadamente traducido como “event”/“evento”) véase: GA 65: 251 = 207; 261 = 215; 262 = 215-216; 286-287 = 234; 351 = 282; y 381 = 304.

lo que Heidegger quiere decir con “el viraje” (*die Kehre*) en su sentido *primario y propio*, cuando lo llamó “*die im Ereignis wesende Kehre*”, el viraje operativo en la apropiación (GA 65: 407 = 326). Esto es: este viraje —la *Gegenschwung* como la oscilación hombre/claro— está siempre ya operativo (*west*) gracias a la apropiación. Heidegger a veces expresa esta oscilación como la “necesidad” de que la ex-sistencia mantenga el claro abierto y como la “pertenencia” de la ex-sistencia al claro, en el sentido de mantenerlo abierto.⁸¹ Esta reciprocidad —esta relación hacia atrás (reci-) y hacia adelante (-proci-)— de necesidad y pertenencia es lo que Heidegger quiere decir con *Ereignis*, “la a-propiación [*Er-eignung*] que antes fue llamada «ser»” (GA 81: 209 = 263).

Al identificar la oscilación hombre/claro como el sentido “primario y propio” de la *Kehre*, lo estoy contrastando con el cambio de Heidegger en los años '30 desde una perspectiva trascendental a una *seinsgeschichtlich*. Llamó a este cambio *no* “el viraje” sino simplemente un cambio de orientación en su pregunta (*die Wendung im Denken*) (GA 11: 150 = 16).⁸² Muchos especialistas todavía piensan, incorrectamente, que este cambio de orientación es el sentido primario y propio de la *Kehre*. Sin embargo, Heidegger habla de la oscilación-operativa-en-la-apropiación como “el fundamento oculto de cualquier otro giro subordinado” (GA 65: 407 = 326), incluyendo ese cambio de perspectiva de los años '30. Por ello pudo decirle Heidegger a William J. Richardson en su carta de abril de 1962:

La *Kehre* no es en primer lugar un proceso que tuvo lugar en mi pensamiento y mi preguntar. [Ese proceso es el cambio de perspectiva de los años '30] ... El viraje está en juego *en el problema mismo*. Ni ha sido inventado por mí, ni tiene que ver solo con mi pensamiento. (GA 11: 149 = 16; las itálicas son mías)

En otras palabras, el hecho estructural de la oscilación hombre/claro —o, más bien, la intuición de Heidegger sobre este hecho— es lo que ocasionó el cambio de perspectiva de los años '30, y no al revés. Esta oscilación es el sentido primario y propio de “*die Kehre*”.

En la apertura-arrojada o apropiación, lo que es arrojado-abierto o apropiado (*geworfen, ereignet*) es el ser humano mismo (GA 12: 249 = 235).⁸³ Sin embargo, debemos ser cuidadosos —más cuidadosos de lo que fue el propio Heidegger— al articular ese punto, no sea que terminemos hipostasiando la Apropiación o el Ser Mismo en un Super-Algo ontológico, con vida propia y agencia, que lleva a cabo la apropiación y el arrojar.⁸⁴ No hay “razón por la cual” la ex-sistencia está arrojada-abierta o apropiada: ella es *ohne Warum* [sin por qué]. Sugiero que dejemos de lado toda discusión sobre el hombre siendo “arrojado o apropiado *por...*”, aun cuando sea solo para purgar, de una vez por todas, la cripto-metafísica que ha colonizado los estudios sobre Heidegger en años recientes (con una gran ayuda, debe

⁸¹ Véase: GA 65: 251 = 207: “*Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens macht das Seyn als Ereignis aus*”. GA 94: 448 = 351: “Der andere Gott [= die Wahrheit des Seins: GA 65: 35 = 45 y 308 = 251] braucht uns”; y también: GA 94: 449 = 351.

⁸² Uno de los enunciados más claros al respecto de esto es: GA 74: 8.

⁸³ Véase: GA 94: 448 = 351: “das Er-eignis des Daseins, wodurch dieses dann geeignet wird”. También: GA 14: 28 = 42.

⁸⁴ Véase: GA 9: 442 = 257: “zu einem phantastischen Weltwesen hypostasieren”. Y compárese con: GA 73.2: 975: “als Etwas für sich Vorhandenes”.

admitirse, del propio Heidegger). Esta hipostasiación y cuasi-personalización del Ser Mismo, ya sea por el Maestro o por sus discípulos, resulta fatal y convierte la obra de Heidegger en una parodia de sí misma. Piénsese en el patetismo de “el Ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre” (GA 9: 322 = 266). O la tontería de “el Ser *en cuanto tal* no se ha despertado aún, de manera que pueda atisbarnos desde su esencia en vela” (GA 10: 80 = 85). O la pretensión hiperbólica acerca de la “posesión” de nosotros por parte del Ser como si fuéramos su “propiedad” (*Eigentum*) (GA 65: 263 = 216). Esto es menos *dormitat Homerus* y más *inebriatus est Noe*.⁸⁵ Con textos como estos es mejor tomar el consejo de Virgilio a Dante: *Non ragionam di lor ma guarda e passa*.⁸⁶

5. LA APERTURA-ARROJADA APROPIADA, EN TANTO CLARO, ESTÁ INTRÍNSECAMENTE OCULTA

¿Qué hacer con la aseveración de Heidegger de que el ser mismo se retira a sí mismo apartándose de nosotros, se oculta a sí mismo e incluso se nos niega?⁸⁷ Tales afirmaciones están entre las más desvergonzadas de las hipostasiaciones y personificaciones del “Ser” que realiza Heidegger, tan frecuentes y de poca ayuda. Preguntémonos: ¿Qué es eso que oculta? ¿Y en qué consiste tal ocultamiento?

Una vez que nos damos cuenta que, como fenomenólogo, Heidegger interpreta *Sein*, en todas sus encarnaciones, como la inteligibilidad de las cosas, vemos que no puede ser *Sein/significatividad* lo que está intrínsecamente encubierto. Más bien, lo que está oculto es *aquello que hace posible en absoluto el ser/significatividad*; o sea, nuestra apropiación arrojada a sostener el claro. ¿Pero cómo y por qué argumenta Heidegger que este claro arrojado-abierto está intrínsecamente oculto?

En primer lugar, en lo que respecta a la retórica: evitemos la cuasi-personalización del claro que se insinúa a través del uso del falso reflexivo: “El claro *se* oculta [*a sí mismo*]”. En este caso, las formas verbales como *sich entziehen* y *sich verbergen* han de ser leídas como: “El claro *está* retirado, *está* oculto”, en lugar de: “El claro *va y se oculta* [*a sí mismo*]”.⁸⁸ (Compárese con *etwas zeigt sich*: algo aparece). En segundo lugar, en lo que respecta al contenido: el claro está intrínsecamente oculto precisamente porque es la presuposición de toda actividad humana, incluyendo todo el preguntar y el saber, toda búsqueda de razones. Consecuentemente nunca obtendremos una respuesta a la pregunta: “¿Qué posibilita aquello que posibilita todo?”. Como dice Heidegger: “No hay otra cosa a

⁸⁵ N. de los T.: La primera locución latina (Horacio, “Ars poetica”, v. 359) hace referencia a que las mentes geniales, a pesar de la buena intención que puedan tener, también cometen errores (“se duermen y extravían”); la segunda, tomada de la Vulgata (Gn 9, 20-21), alude a la embriaguez de Noé.

⁸⁶ N. de los T.: “No tratemos sobre ellos, tan solo mira y pasa” (*Inferno*, Canto 3, 51).

⁸⁷ Passim. Por ejemplo: GA 66: 203 = 178; GA 94: 428 = 334, etc.

⁸⁸ N. de los T.: Con el giro “*va y...*” intentamos traducir la expresión idiomática “to up and do something”, que significa “tomar repentinamente la iniciativa de hacer algo” y con la que Sheehan quiere resaltar la (incorrecta) personificación que implicaría que el claro pudiera “ocultarse a sí mismo” a partir de su “propia iniciativa”. En un registro más coloquial del castellano podría expresarse también como “*agarra y hace algo*”, donde el “agarra” señala una resolución a realizar la acción.

la cual aún pudiera remitirse la apropiación, o desde la cual pudiera por lo demás ser explicada” (GA 12: 247 = 233). La apropiación es “lo que originariamente *hace posible* todo”, de modo análogo al Bien en Platón (GA 22: 106 = 133).⁸⁹ Es aquello detrás de lo cual no podemos ir sin contradecirnos.

Tratar de explicar la presuposición de toda explicación es una tarea vana.⁹⁰ Nos atrapa en una *petitio principii*, una petición de principio —en este caso, sin darnos cuenta de que ya estamos envueltos desde el comienzo en aquello que estamos intentando buscar—.⁹¹ Heidegger dice, ciertamente, que “el *petere principium*, el estirarse hasta alcanzar [*das Auslangen nach*] el suelo fundamentador [= el claro], es el único paso de la filosofía” (GA 9: 244 = 203). Pero lo que quiere decir es que el verdadero pensar filosófico *presupone activamente* este fundamento basal al elegir dejarlo en su incognoscibilidad (en su “ocultamiento intrínseco”) en lugar de intentar seguir retrocediendo hacia una supuesta causa. La incognoscibilidad del *por qué* del claro apropiado/arrojado-abierto es lo que Heidegger quiere decir finalmente por facticidad, a la cual designa como el “misterio” que se encuentra en el corazón de la existencia: “*das Geheimnis des Daseins*” (GA 9: 197 = 167), “*das vergessene Geheimnis des Daseins*” (GA 9: 195 = 165).⁹² Esto es lo que tiene en mente cuando dice: “*Der Entzug aber ist des Da-seins*” (GA 65: 293 = 239: la “retirada” pertenece esencialmente a la ex-sistencia; véase también GA 8: 10 = 20: “*Entzug ist Ereignis*”). Lo mejor que puede hacer Heidegger al discutir este misterio es decir: *Es gibt Sein*. El “*Es*” se refiere a la apertura-arrojada apropiada y eso es lo más lejos que podemos ir al descubrir lo que hace posible (*gibt*) la inteligibilidad finita (*Sein*) a la que ineluctablemente estamos atados. Como le escribió Heidegger a William J. Richardson:

Si en vez de «tiempo» ponemos «claro intrínsecamente encubierto que es propio de la presencia significativa» [*Lichtung des Sichverbergens von Anwesen*], entonces el ser se determina a partir del dominio arrojado-abierto [*Entwurfsbereich*] del tiempo [...]. El claro intrínsecamente encubierto (*Zeit*) produce la presencia significativa (*Sein*). (GA 11: 151 = 18)⁹³

Porque está intrínsecamente oculta —incapaz de ser conocida en su *por qué*—, la apropiación de la ex-sistencia a su *proprium* (es decir, a sostener el claro) ha sido pasada por alto y “olvidada” por toda la metafísica. No es, ciertamente, el ser de las cosas (*Sein*) lo que ha olvidado la metafísica; durante siglos los filósofos han escrito montones de páginas sobre dicho ser, empezando con Platón y con la *Metafísica* de Aristóteles. A lo que

⁸⁹ Véase: Plotino, *Enéadas* VI.9.11.2-3 y VI.7.40.51-2.

⁹⁰ Por “explicar” entiendo *τὴν αἰτίαν γινώσκειν*, “conocer la *aitía* de algo”: Aristóteles, *Analíticos posteriores* I 2, 71b10-1. Véase: “rerum cognoscere causas”: Virgilio, *Geórgicas* II, 490, repetido como “causarum cognitio” en el tondo de *La escuela de Atenas* de Rafael.

⁹¹ Aristóteles, *Analíticos primeros* II 16, 64b28.

⁹² Véase también: GA 10: 126 = 107.

⁹³ Véase también: GA 9: 201 = 170: “*Entwurfsbereich*”.

Heidegger quiere apuntar con su desafortunada expresión abreviada “el olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*) es al hecho de pasar por alto *aquello que hace posible el ser*.⁹⁴

De manera similar, el problema del ser-que-está-intrínsecamente-oculto se disuelve una vez que recordamos que la frase “el ser *mismo*” no se refiere a una cierta Forma Suprema de Ser (superior al ser de los entes), sino que es simplemente la indicación formal del “de dónde” del ser, es decir, de aquello que *posibilita* en absoluto el ser de los entes.⁹⁵ Esto nos ayuda a entender algunas de las sentencias típicas, pero no muy traslúcidas, del Heidegger tardío. Por ejemplo, escribe que el ser (*Seyn*):

se rehúsa a sí mismo y se oculta así como el rehúso [...] para la única donación [*Schenkung*]. (GA 66: 200 = 176)

Una traducción perifrástica, que además saque la falsa personalización, podría decir: En tanto el claro apropiado (“*Seyn*”) está intrínsecamente oculto, no podemos saber por qué y hasta qué punto es el “darse” u origen de toda significatividad.

O, de manera similar:

¿Cómo [sería], empero, si el ser [*Seyn*] mismo fuera lo que se sustrae y ocurriera como el rehusarse [de sí mismo para nosotros]? ¿Es esto algo vano y vacío o la forma más alta de donación? (GA 65: 246 = 203)⁹⁶

Traducción: Aunque la apropiación-a-sostener-el-claro es inexplicable (“intrínsecamente oculta”), *no es nada*. Más bien, es la fuente primordial —el “darse”— de la posibilidad de la significatividad.

O, de nuevo:

...el ser mismo [*das Sein selbst*] se sustrae a sí mismo. Pero en cuanto tal sustracción [*Entzug*], el ser es precisamente la relacionalidad [*Bezug*] que reclama la esencia del hombre como el alojamiento de su advenir (del advenir del ser) [*die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft*]. (GA 6.2: 332 = 815)⁹⁷

Esto es: El claro apropiado, como la fuente intrínsecamente oculta de la significatividad, no puede ser comprendido en y por sí mismo. Pero como intrínsecamente oculto, “reclama” la ex-sistencia como el lugar donde ocurre la significatividad.

O en un pasaje que quizá no necesite ser parafraseado:

Lo que ha de ser pensado se aleja de nosotros. Se nos sustrae. Pero, ¿cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos siquiera nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Aquello que se sustrae se niega a llegar. Solo que... el sustraerse no es mera nada. *La retirada es la*

⁹⁴ Al respecto de esta desafortunada abreviatura: compárese, por ejemplo, la condensación que hace Heidegger de la expresión “la pregunta por la inteligibilidad [*Sinn*] del ser” en la expresión “la pregunta por el ser”, en los títulos de las cuatro primeras secciones de SZ. En SZ 26 = 47 reduce “la pregunta por la inteligibilidad del ser” a la pregunta “Was heißt «Sein»?”. Nótese la ambivalencia también en: SZ 26 = 46, § 7, ad initium.

⁹⁵ Sobre el olvido de la esencia del ser: GA 79: 53: “Vergessenheit seines [= des Seins] Wesens”.

⁹⁶ Véase también: GA 65: 293 = 239; y GA 10: 81 = 74.

⁹⁷ Véase: GA 6.2: 360 = 838.

apropiación. [*Entzug ist Ereignis*]. Lo que se sustrae puede, de hecho, afectarnos y reclamarnos más esencialmente que toda cosa significativa que sale a nuestro encuentro y nos concierne. (GA 8: 10 = 20; las *itálicas* son mías)

O, finalmente, en una simple frase: *die Verweigerung als Schenkung* (GA 65: 241 = 199).⁹⁸ Esto es: la apropiación, como intrínsecamente incognoscible en su *por qué*, es lo que nos da el don del claro para la presencia significativa de las cosas.

6. CONCLUSIÓN

Leer a Heidegger como un fenomenólogo cuyo tema de estudio fue la significatividad obvia las ingenuas interpretaciones realistas del ser que han proliferado recientemente en los estudios sobre Heidegger,⁹⁹ y abre sus textos a un nuevo y fructífero diálogo con otros discursos filosóficos. Aún más, leer su meta última como la *fuerza* de la significatividad libera a su obra de la falsa hipostasiación del “Ser Mismo”, que plaga los estudios actuales, y trae nueva claridad a la relación entre el Heidegger temprano y el tardío.

Por supuesto que la meta última *última* del pensamiento de Heidegger no era teórica-filosófica, sino existencial-personal. La filosofía de Heidegger, como uno podría esperar que fuera toda la filosofía, no se trató solamente sobre saber algo, sobre alcanzar la respuesta a una pregunta, no importa cuán profunda esta pueda llegar a ser. En el espíritu de lo que podríamos llamar la “sabiduría existencial” griega, su filosofía fue también y sobre todo una exhortación a la auto-transformación.¹⁰⁰ En su primer día impartiendo clases luego de la Gran Guerra alentó a sus alumnos con las palabras del predicador alemán Angelus Silesius (1624-77): *Mensch, werde wesentlich!* - “¡Llega a ser lo que esencialmente eres!” (GA 56/57: 5 = 6)¹⁰¹ —que asoció con el reto de Jesús: “¡Quien pueda aceptar esto, que lo acepte!” (Mt 19, 12)—.¹⁰² Ocho años después, en *Ser y tiempo*, se hizo eco de la misma exhortación, esta vez en las palabras de Píndaro: *Werde, was du bist!* - “¡Llega a ser lo que ya eres!” (SZ 145 = 164).¹⁰³ Y, una vez más, en la mitad de su carrera (1938), les dijo a sus estudiantes:

Una y otra vez debemos insistir: en la pregunta por la «verdad» aquí planteada lo que está en juego no es únicamente una alteración en la concepción hasta ahora mantenida de «verdad»

⁹⁸ Véase: GA 66: 200 = 176.

⁹⁹ Véase en especial el trabajo de Richard Capobianco (2020), que considera el “Ser” (*Sein, Seyn*) independiente del *Dasein* y como habiendo estado operativo en el mundo mucho antes de la aparición de los seres humanos.

¹⁰⁰ Véase: GA 94: 5 = 13: “Der Mensch soll zu sich selbst kommen!”. Véase también: GA 94: 16 = 21.

¹⁰¹ Literalmente: “Hombre, ¡llega a ser esencial!”.

¹⁰² N. de los T.: En griego, el Evangelio de Mateo pone: ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω. El verbo griego χωρεῖω significa también: “hacer sitio, recibir, ir, avanzar, convertirse, ser capaz de”, etc. A veces es traducido como “entender”.

¹⁰³ Píndaro, *Odas Píticas* II, 72 (Farnell, 1932), III, 56. [N. de los T.: En griego, la construcción completa es: γένοι' οἷός ἐσσι μαθόν, donde γένοιτο es el aoristo en modo optativo y voz media de γίγνομαι. Heidegger omite en su traducción el término μαθόν; la frase completa, que es una expresión de deseo, podría glosarse como: “¡Que aprendas y llegues a ser lo que eres!”].

[...], sino más bien una *transformación del ser mismo del hombre* [*des Menschseins selbst*].
(GA 45: 214 = 196)¹⁰⁴

Al final el sendero teórico y el exhortativo se vuelven, por lo tanto, uno y el mismo en la obra de Heidegger. Su tarea inquebrantable siguió siendo explicar la ex-sistencia con el propósito de encontrar su fundamento, que a fin de cuentas resulta no ser en absoluto un fundamento, sino una radical apertura-arrojada a la cual nos alienta a abrazar y aceptar como aquello a partir de lo cual hemos de vivir. Podemos decir, por lo tanto, que, a lo largo del medio siglo de su carrera, Heidegger no hizo otra cosa que seguir el mandamiento inscrito en el Templo de Apolo en Delfos: γνῶθι σεαυτόν - “Conócete a ti mismo” (Platón, *Protágoras*, 343b3) —que glosó como: “La cuestión de la ex-sistencia ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo” (SZ 12 = 33)—.

SOBRE EL AUTOR

Thomas Sheehan enseña en el departamento de estudios religiosos de la Universidad de Stanford, donde tiene también cargos en las áreas de filosofía y lengua alemana. Todas sus publicaciones están disponibles en línea en <https://religiousstudies.stanford.edu/people/thomas-sheehan/publications>.

BIBLIOGRAFÍA

*Volúmenes de la Gesamtausgabe citados, junto con sus traducciones en castellano*¹⁰⁵

GA 2: *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Trad. esp.: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera. Madrid: Trotta, 2012.

GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 1991. Trad. esp.: *Kant y el problema de la Metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth. México: FCE, 1981.

GA 6.1: *Nietzsche vol. I*, ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. Trad. esp.: *Nietzsche*, trad. José Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.

GA 6.2: *Nietzsche vol II*, ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp.: *Nietzsche*, trad. José Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.

¹⁰⁴ Véase: GA 94: 259 = 204: “Die Umwälzung zum Da-sein... mein einziger Wille”. Véase también: Sheehan (2015, pp. 155-157).

¹⁰⁵ N. de los T.: Incluimos tan solo las traducciones actuales al castellano a las que se ha hecho referencia. Téngase presente que en ocasiones diferentes textos compilados en un mismo tomo de la *Gesamtausgabe* son publicados en castellano como textos independientes, como sucede, por ejemplo, con GA 11, GA 14 o GA 15. Para estos casos, se ruega verificar en el tomo correspondiente de la *Gesamtausgabe* a qué texto específico corresponde la paginación alemana, para así poder identificar la traducción al castellano adecuada junto con su paginación.

- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. Trad. esp.: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.
- GA 8: *Was heißt Denken?*, ed., Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. Trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabas, Madrid: Trotta, 2005.
- GA 9: *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. Trad. esp.: *Hitos*, Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza, 2007.
- GA 10: *Der Satz vom Grund*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp.: *La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Serbal, 1991.
- GA 11: *Identität und Differenz*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. Trads. esp. de: *¿Qué es la filosofía?*, trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004; *Identidad y diferencia*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona: Anthropos, 1988; “Carta al Padre William Richardson”, trad. Irene Borges Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 11, 1996.
- GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. Trad. esp.: *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Serbal, 1987.
- GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. Trad. esp.: *Experiencias del pensar (1910-1976)*, trad. Francisco de Lara. Madrid: Abada, 2014.
- GA 14: *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. Trad. esp. de la primera parte: *Tiempo y Ser*, trads. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2009.
- GA 15: *Seminare*, ed. Curd Ochswadt. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. Trad. esp. de: *Heráclito*, en co-autoría con Eugen Fink, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Ed. Ariel, 1986; *Seminario de Le Thor 1969*, trad. Diego Tatián. Córdoba (Argentina): Alción Editora, 1995; “Seminario en Zähringen (1973)”, trad. Carlos Di Silvestre, *Alea. Revista internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 4, 2006.
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebens, 1910–1976*, ed. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ed. Mark Michalski. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

- GA 19: *Platon: Sophistes*, ed. Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. Trad. esp.: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. Trad. esp.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2004.
- GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. Franz-Karl Blust. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. Trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro. Trotta: Madrid, 2000.
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. Trad. esp.: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2009.
- GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, ed. Otto Saame y Ina Saame-Speidel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. Trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1999.
- GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. Trad. esp.: *Introducción a la Metafísica*, trad. Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 1993.
- GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. Trad. esp.: *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "Lógica"*, trad. Ángel Xolocotzi. Granada: Comares, 2008.
- GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, ed. Günter Seubold. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919); 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (SS 1919); 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919)*, ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main:

Vittorio Klostermann, 1987. Trad. esp. de: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Hans-Helmut Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. Trad. esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Francisco de Lara. Madrid: Alianza.

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Walter Bröcker and Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. Trad. esp.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.

GA 64: *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. Trad. esp.: *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2009.

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. Trad. esp.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003.

GA 66: *Besinnung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp.: *Meditación*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2006.

GA 69: *Die Geschichte des Seyns*, ed. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. Trad. esp.: *La historia del ser*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna / Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2011.

GA 70: *Über den Anfang*, ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. Trad. esp.: *Sobre el comienzo*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2008.

GA 71: *Das Ereignis*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. Trad. esp.: *El evento*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.

GA 73: *Zum Ereignis-Denken*, ed. Peter Trawny (2 volúmenes). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

GA 74: *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, ed. Thomas Regehly. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

GA 76: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 81: *Gedachtes*, ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. Trad. esp.: *Pensamientos poéticos*, trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2010.
- GA 87: *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944. 1. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein); 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*, ed. Peter von Ruckteschell. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- GA 88: *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/2. 1. Die metaphysische Grundstellung des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*, ed. Alfred Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008. Trad. esp. de: *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937/1938*, trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2012.
- GA 94: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, ed. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. Trad. esp.: *Cuadernos negros (1931-1938): reflexiones II-VI*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2015.

Fuentes de textos clásicos

- Agustín de Hipona (1999). *The Confessions of Augustine, an electronic edition*, ed. James O'Donnell (original) y Anne Mahoney (digital). Oxford: Clarendon Press (original); Georgetown: STOA (digital). Recuperado de: <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/conf/> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Alighieri, D. (1994). *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. Giorgio Petrocchi. Firenze: Casa Editrice Le Lettere. Recuperado de: <http://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=1> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Aristóteles (1831). *Aristotelis opera* (Vols. 1-4), ed. Immanuel Bekker et al. Berolini: Ed. Academia Regia Borussica. Trad. esp. de la *Metafísica* en: *Metafísica de Aristóteles* (2da ed., 3ra reimp.), ed. y trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- Damascio (1966). *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem* (Vols. 1-2), ed. Carolus Aemelius Ruelle, Paris; reimpressa, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Damascio (1986-1991). *Traité des premiers principes* (Vols. 1-3), ed. Leendert Gerrit Westerink, tr. Joseph Combès. Paris: Les Belles Lettres.
- Farnell, L. R. (1932). *The works of Pindar* (Vols. 1-3). London: Macmillan.

- Horacio (1982). *Opera*, ed. Fridericus Klingner. Leipzig: B. G. Teubner.
- Platón (1902). *Platonis opera* (Vols. 1-5), ed. John Burnet. Oxford: Clarendon. Trad. esp. del *Protágoras* en: *Diálogos* (Vol. I), trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1985; de la *República* en: *Diálogos* (Vol. IV), trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988; y el *Sofista* en: *Diálogos* (Vol. V), trad. Néstor L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- Plotino (1951). *Plotini opera* (Vols. 1-3), eds. Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer. Paris: Desclée de Brower; Brussels: L'Édition Universelle.
- Tomás de Aquino (2000). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, ed. Enrique Alarcón. Pamplona: Corpus Thomisticum. Recuperado de: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Virgilio (1969). *P. Vergili Maronis opera*, ed. Roger A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press.

Otros textos citados en la Introducción de los traductores y en la Traducción

- Atura, A. (2015). Stanford scholar upends interpretation of philosopher Martin Heidegger. *The Humanities at Stanford*. Recuperado de: <https://news.stanford.edu/news/2015/july/paradigm-heidegger-sheehan-070815.html/>
- Bertorello, A. (2013). *El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger*. La Plata: Edulp.
- Bertorello, A. (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Capobianco, R. (2020). *La vía del Ser de Heidegger*, trad. Ramiro Palomino. Madrid: Guillermo Escolar.
- Carroll, L. (Charles Dodgson) (1920). *Through the looking glass*. Cincinnati: Johnson and Hardin.
- Crowell, S.G. (2013). *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crowell, S.G. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Crowell, S.G. y Malpas, J. (Eds.) (2007). *Transcendental Heidegger*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Fried, G., Polt, R., y Sheehan, T. (2014, 8 de diciembre). No One Can Jump Over His Own Shadow. *3:AM Magazine*. Recuperado de: <https://www.3ammagazine.com/3am/no-one-can-jump-over-his-own-shadow/>
- Gurwitsch, A. (1947). Le Cogito dans la Philosophie de Husserl: Gaston Berger. *Philosophy and Phenomenological Research*, VII, 4, 649–654.
- Haugland, J. (2000). Truth and finitude: Heidegger's transcendental existentialism. En M. Wrathall y J. Malpas (Eds.), *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus* (Vol. I, pp. 43-77). Cambridge, MA: MIT Press.
- Iribarne, J. V. (1983). Edmund Husserl: Hacia una metafísica de la subjetividad. En AA.VV., *Filosofía, subjetividad y existencia* (pp. 135-163). Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Heidegger, M. (2011). Die "Seinsfrage" in *Sein und Zeit*. *Heidegger Studies*, 27, 9–12.
- Heidegger, M. (2010). *Logic: The Question About Truth* (T. Sheehan, Ed. & Trad.). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2007). For Edmund Husserl on his Seventieth Birthday (1929) (T. Sheehan, Ed. y Trad.). En T. Kisiel y T. Sheehan (Eds. y Trads.), *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*. (pp. 414-419). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare. Protokolle—Gespräche—Briefe*, ed. Merdard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Trad. esp.: *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi. Barcelona: Herder, 2007.
- Heidegger, M. (1976). On the Essence and Conception of Φύσις in Aristotle's Physics B, 1 (T. Sheehan, Trad.). En *Man and World*, 9(3), 219-270.
- Heidegger, M. (1964). Lettre à Monsieur Beaufret (23 novembre 1945). En M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, ed. y trad. Roger Munier (pp. 180-184). Paris: Aubier, Éditions Mouton. Trad. esp.: Carta al señor Beaufret, trad. Jorge Acevedo. *Revista de Filosofía*, 17, 1 (pp. 131-132), 2016. Recuperado de: <https://revistaei.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44422/46424> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Heidegger, M. y Husserl, E. (2007). Edmund Husserl's and Martin Heidegger's Correspondence to and about each other, (1914-1934) (T. Sheehan, Ed. y Trad.). En T. Kisiel y T. Sheehan (Eds. y Trads.), *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927* (pp. 349-415). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1997). The Encyclopaedia Britannica Article (T. Sheehan, Trad.). En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the*

- Confrontation with Heidegger* (pp. 83-158). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). Marginal Remarks in Martin Heidegger, *Being and Time* (T. Sheehan, Trad.). En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 263-422). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). Phenomenology and Anthropology (T. Sheehan y R.E. Palmer, Trans.). En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 485-500). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (T. Sheehan y R.E. Palmer, Trans. y Eds.). Edmund Husserl: Collected Works 6. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX), ed. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff. Trad. esp de.: *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. Antonio Zirión Quijano. México: UNAM, 1990.
- Kisiel, T. y Sheehan, T. (Eds.) (2007). *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*. Evanston: Northwestern University Press.
- Locke, John (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. Ian Shapiro. New Haven, CT: Yale University Press.
- Pöggeler, O. (1963). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Rivera, J.E. (2005). Sobre mi traducción de «Ser y tiempo», *ONOMÁZEIN*, 12(2), 157-167.
- Richardson, W.J. (1963). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Den Haag: Nijhoff.
- Sheehan, T. (2020a). Hiding in Plain Sight: Κίνησις at the Core of Heidegger's Work (Prolegomenon). *Bolletino filosofico*, xxv, 280-291.
- Sheehan, T. (2020b). Heidegger: πάθος as the Thing Itself. En C. Hadjioannou (Ed.), *Philosophers in Depth: Heidegger on Affect* (pp. 29-46). London: Palgrave-Macmillan.
- Sheehan, T. (2018). *Sein und Zeit* § 18 - A Paraphrastic Translation. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 8, 1-20.
- Sheehan, T. (2017a). But What Comes Before the 'After'? En R. Polt y G. Fried (Eds.), *After Heidegger* (pp. 41-55). London y New York: Rowman & Littlefield International.
- Sheehan, T. (2017b). Heidegger and the Right Heideggerians: Phenomenology vs. crypto-metaphysics, *Kronos*, VI, 78-90.

- Sheehan, T. (2016a). Phenomenology rediviva, *Philosophy Today*, 60(1), 223-235.
- Sheehan, T. (2016b). Sense and Meaning: From Aristotle to Heidegger. En N. Keane y C. Lawn (Eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 270-279). Hoboken, N.: Wiley - Blackwell.
- Sheehan, T. (2015). *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London y New York: Rowman & Littlefield International.
- Sheehan, T. (2014). What, After All, Was Heidegger About? *Continental Philosophy Review*, 47(3-4), 249-274.
- Sheehan, T. (2013a). The Turn – All Three of Them. En Raffoul, F. y Nelson, E.S. (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger* (pp. 31-38). London: Bloomsbury.
- Sheehan, T. (2013b). What If Heidegger Were a Phenomenologist?. En Wrathall, M. (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's «Being and Time»* (pp. 381-401). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheehan, T. (2011a). Astonishing! Things Make Sense. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, I, 1-25.
- Sheehan, T. (2011b). Facticity and *Ereignis*. En Dahlstrom, D. (Ed.), *Interpreting Heidegger: New Essays* (pp. 42-68). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheehan, T. (2010). The Turn. En B.W. Davis (Ed.), *Heidegger: Key Concepts* (pp. 82-101). Durham: Acumen Publishing.
- Sheehan, T. (2001a). A Paradigm Shift in Heidegger Research. *Continental Philosophy Review*, 34 (2), 183-202.
- Sheehan, T. (2001b). Geschichtlichkeit / Ereignis / Kehre. *Existential: Meletai Sophias* [Budapest], XI (3-4), 241-251.
- Sheehan, T. (2000). *Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics*. En G. Fried y R. Polt (Eds.), *A Companion to Martin Heidegger's Introduction to Metaphysics* (pp. 3-16; 263-274). New Haven, CT: Yale University Press.
- Sheehan, T. (1997). Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship. En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 1-32). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Sheehan, T. (1997). The History of the Redaction of the Encyclopaedia Britannica Article. En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 35-68). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Sheehan, T. (1995). Heidegger's New Aspect: On In-Sein, Zeitlichkeit, and *The Genesis of «Being and Time»*. *Research in Phenomenology*, 25(1), 207-225.

- Sheehan, T. (1978). Heidegger's Interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis. *Philosophy Research Archives*, IV (1258), 1-33.
- Solernó, J. (2017). [Reseña bibliográfica del libro *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, de T. Sheehan]. *Tábano*, 13, 104-107.
- von Herrmann, F.-W. (2020). The Unity in the Transformation of Martin Heidegger's Thinking (T. Sheehan, Ed. y Trad.). *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 10, 43-73.
- von Herrmann, F.-W. (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«*. Ein Kommentar. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- von Herrmann, F.-W. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (1964). *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Walton, R. (2012). El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 9, 89-115.
- Walton, R. (2009). El aparecer y lo latente. En AA.VV., *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) (pp. 105-120). Lima y Morelia (México): Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Otros recursos consultados para el aparato crítico de la presente traducción*
- Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C.M. y Metzger, B.M. (eds.) (2012). *Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland)* (28a ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Grimm, J. y Grimm, W. (2001). *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (ed. digital del Trier Center for Digital Humanities, versión 01/21). Recuperado de: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB> [fecha de consulta: 3 de marzo de 2021].
- Liddell, H.G. y Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie (versión digital en el proyecto *Perseus*). Oxford: Clarendon Press (original). Medford and Somerville, MA: Tufts University (digital). Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].

Merriam-Webster. (n.d.). *Merriam-Webster.com dictionary* (ed. digital). Recuperado de: <https://www.merriam-webster.com/dictionary> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].

Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.; versión 23.4 en línea). Recuperado de: <https://dle.rae.es> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].

Weber, R. y Gryson, R. (eds.) (2007). *Biblia Sacra Vulgata* (5ta ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

ESTEBAN MOLINA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

EL CUERPO Y LA IDEA DE SUJETO ENCARNADO EN LA *FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN* DE MERLEAU- PONTY

THE BODY AND THE IDEA OF THE EMBODIED SUBJECT ON MERLEAU-PONTY'S
PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION

estcarmolina@gmail.com

Recepción: 06/04/2021

Aceptación: 11/06/2021

RESUMEN

Dada la vigencia y la importancia del pensamiento de M. Merleau-Ponty en torno a la cuestión de la corporalidad, el trabajo se focaliza sobre la *Fenomenología de la percepción* (1945) y expone, como resultado del vínculo 'cuerpo' y 'mundo', a la disposición existencial como aquella que establece la significación de los actos psicológicos. En esta línea, el trabajo apunta a seguir pensando la noción de 'sujeto encarnado' en la filosofía de Merleau-Ponty y, en conexión a ello, la manera en la cual habitamos corporalmente en el mundo a partir de la conceptualización de cuerpo como vehículo del ser en el mundo.

PALABRAS CLAVES

M. Merleau-Ponty, percepción, sujeto encarnado, cuerpo, fenomenología.

ABSTRACT

Given the current validity and importance of Merleau-Ponty's reflection on the matter of corporality, his contribution is focused on *Phenomenology of perception* and exposes because of the bind between 'body' and 'world' to the existential disposition as the one that establishes the significance of psychological acts. The author aims to keep thinking the notion of the embodied subject and the way in which we bodily inhabit the world thereafter the conceptualization the body as a vehicle of the being in the world.

KEYWORDS

M. Merleau-Ponty, perception, embodied subject, body, phenomenology.

I. INTRODUCCIÓN

Nuestro objetivo general consiste en situarnos en el análisis de la *Fenomenología de la percepción* (*Phénoménologie de la Perception*, 1945), para comprender la perspectiva de Maurice Merleau-Ponty acerca de la dimensión corporalidad-espacialidad. Así, pues, desde la óptica de la fenomenología descriptiva, la finalidad es desarrollar la idea de cuerpo merleauPontyana, en el mencionado periodo, y ver la conexión que establece con el mundo y las cosas por medio de la percepción. Por consiguiente, este análisis nos permitirá explicitar el modo en que habitamos corporalmente el mundo. Nuestro trabajo consta de las siguientes partes: en primer lugar, realizaremos una descripción introductoria sobre la cuestión a tratar, la cual cuenta ya con un precedente en la obra *La estructura del comportamiento* (*La structure du comportement*, 1942); en segundo lugar, nos detendremos a desarrollar la idea de ‘sujeto encarnado’ y el concepto ‘percepción’ en Merleau-Ponty; dando paso a un tercer lugar, que tematiza de la noción ‘cuerpo’ en la *Fenomenología de la percepción*, cuyo análisis finaliza con un punto de vista aportado por Bernhard Waldenfels acerca de habitar corpóreamente el mundo, que a nuestro criterio enriquece lo explicitado por Merleau-Ponty.

A continuación, comenzaremos el presente trabajo con una breve referencia a *La estructura del comportamiento* (*La structure du comportement*, 1942), la cual nos dará acceso a abordar y vincular la cuestión de la percepción con la problemática alma-cuerpo. Este breve paso nos brindará la posibilidad de visualizar el enfoque de Merleau-Ponty en relación al ser humano y el modo en que lo vincula con la capacidad de percibir, a partir de la perspectiva del espectador externo.

2. CUERPO, MUNDO, SERES Y COSAS

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty indaga particularmente en torno a la idea de naturaleza y conciencia, sin embargo, aparecen otras nociones a tener en consideración. Tal es el caso con la noción de ‘estructura’ o ‘forma’ –noción que el fenomenólogo francés utiliza de manera indiferenciada. Merleau-Ponty expresa que “[...] el comportamiento no es una cosa, pero tampoco es una idea; no es la envoltura de una pura conciencia y, como testigo de un comportamiento, no soy una pura conciencia. Es lo que queríamos expresar con forma” (Merleau-Ponty, 1953, p. 183). Esa conexión se puede cotejar con el tratamiento que despliega Merleau-Ponty sobre las descripciones de distintas formas del comportamiento, las cuales aparecen descritas de manera gradual o de forma escalonada. En otras palabras, Merleau-Ponty describe las formas, en un primer momento, sincréticas, las cuales, en un segundo momento, las describe bajo la forma de amovible, para luego describirlas un tercer momento, más abarcativo, como formas simbólicas, siendo esta última aquella que exige la actividad humana.¹ Esta descripción muestra, por un lado, el desarrollo de integración de una forma simple en una más compleja y, como espejo, la aparición de una forma superior a partir de otra inferior; por otro, la manera como Merleau-

¹ Capítulo II, “Los comportamientos superiores”, en el especial en el punto “Las estructuras del comportamiento” (1953, pp. 140-183).

Ponty va proyectando la idea de encarnación a partir de ese paso a otro entre las diferentes formas. Los animales pueden encontrarse o situarse en cualquiera de las tres formas, siguiendo la explicación de Merleau-Ponty, pero la que exige el hombre es la forma simbólica. Con respecto a esto, en las descripciones de las distintas formas de comportamientos podemos observar y trazar un análisis cómo la totalidad perceptiva estriba y conecta con la significación funcional. Por ello, para nuestros fines, es importante resaltar lo descripto, ya que la noción de estructura o forma está conectada con otra idea importante, a saber, la idea de ‘totalidad’.² En efecto, esta idea de totalidad concierne a la idea del ser vivo y a sus respectivos comportamientos.

En el último capítulo, “Las relaciones entre el alma y el cuerpo, y el problema de la conciencia perceptiva”, Merleau-Ponty indaga en torno a la unidad del hombre. Allí expresa la idea que al cuerpo humano no le han quitado aún sus atributos. En otras palabras, significa que la unidad del ser humano aún no ha sufrido ruptura que trae como consecuencia la transformación del hombre en una máquina. De hecho, el cuerpo mismo no es captado como un dispositivo externo, sino como el envoltorio viviente de nuestras intenciones. “Nuestras intenciones –sostiene Merleau-Ponty– encuentran en los movimientos su vestimenta natural o su encarnación y se expresan en ellos como la cosa se expresa en sus aspectos perspectivos” (Merleau-Ponty, 1953, p. 263). En referencia a esto es que Merleau-Ponty concibe aquí la idea de sujeto como aquel que vive en un mundo de experiencia, mediado por su cuerpo e interactúa con los seres y las cosas en un mismo ámbito.³ Merleau-Ponty amplía esta idea de la siguiente manera:

El sujeto no vive en un mundo de estados de conciencia o de representaciones, desde donde creería poder, por una especie de milagro, actuar sobre las cosas exteriores o conocerlas. Vive en un universo de experiencia; en un medio neutro respecto a las distinciones substanciales entre el organismo, el pensamiento y la extensión, en un comercio directo con los seres, las cosas y su propio cuerpo. El ego, como centro del que irradian sus intenciones, el cuerpo que las lleva, los seres y las cosas a las que ellas se dirigen no están confundidos; pero no son más que tres sectores de un campo único. Las cosas son cosas, es decir, trascendentes respecto a todo lo que sé de ellas, accesibles a otros sujetos percipientes, pero justamente consideradas como tales, y como tales, momento indispensable de la dialéctica vivida que las abraza. (Merleau-Ponty, 1953, pp. 263-264)

Merleau-Ponty explicita, así, la idea de cuerpo como transporte de nuestras intenciones. No obstante, el cuerpo generalmente es un cúmulo de senderos ya proyectados, es el soporte dialéctico logrado sobre el cual se realiza una puesta en forma extraordinaria. El cuerpo, por lo tanto, es una significación y únicamente tiene sentido para la mirada de

² En este sentido, Ralón agrega: “[a]sí como la noción de integración es pensada en vista a la dialéctica humana, la noción de totalidad aparece como un mixto en el que la forma o la estructura compone lo proveniente de la idea y lo proveniente de la cosa. Más precisamente, la forma que da unidad a los diferentes tipos de comportamiento aparece como una idea encarnada en una porción de extensión” (2015, p. 166).

³ En *Filosofía y lenguaje*, diversificará la cuestión ampliando la noción de cuerpo como un sistema de símbolos. En este sentido, dice: “[e]l cuerpo es el portador de un número indefinido de sistemas simbólicos cuyo desarrollo intrínseco excede, seguramente, la significación de los gestos ‘naturales’, pero que se destruyen si el cuerpo deja de puntualizar su ejercicio y de instalarlos en el mundo y en nuestra vida” (1969, p. 16).

una conciencia. En efecto, el cuerpo es el aspecto perceptivo de todas las conciencias que conocemos por medio del cuerpo. Pero, ¿qué entiende Merleau-Ponty acerca de lo percibido? Para él, lo percibido es su significación y no un resultado de la operatividad cerebral. Sin embargo, podría decirse que toda dialéctica particular tiene a modo de expresión fases cerebrales, las cuales ella desconoce. Pese a ello, ¿qué entiende aquí por significación? ¿Es la significación lo que media y liga la actualidad y la virtualidad entre mí y un observador situado? ¿Cómo se conforma una estructura de experiencia? Veamos la explicación que da:

[...] cada vez que se actualizan en mi campo de conciencia tales fenómenos sensibles, un observador situado convenientemente vería en mi cerebro tales otros fenómenos que no se pueden dar a mí mismo en el modo de la actualidad. [...] Puedo, a partir del espectáculo actual que se me da, representarme en el modo de lo virtual, [...] ciertos fenómenos retinianos y cerebrales que localizo en una imagen virtual de mi cuerpo. El hecho de que el espectador y yo mismo estemos ligados uno y otro a nuestro cuerpo equivale, en suma, a esto: que lo que puede dárseme en el mundo de la actualidad, como una perspectiva concreta, sólo se le da a él en el modo de la virtualidad, como una significación, e inversamente. Mi ser psicofísico total [...] es, en suma, un entrelazamiento de significaciones tal que, cuando algunas de ellas se perciben y pasan a la actualidad, las otras se alcanzan sólo virtualmente. Pero esta estructura de experiencia es semejante a la de los objetos exteriores. Más aún, se presuponen mutuamente. Si para mí hay cosas, es decir, entes perspectivos, en su aspecto perspectivo mismo está incluida la referencia a un punto desde el cual los veo. Pero estar situado en un cierto punto de vista es necesariamente no verlo a él mismo, poseerlo como objeto visual sólo en una significación virtual. La existencia de una percepción exterior, la de mi cuerpo, y ‘en’ ese cuerpo, la de fenómenos para mí imperceptibles, son, pues, rigurosamente sinónimos. Entre una y otra no hay relación de causalidad. Son *fenómenos concordantes*. (Merleau-Ponty, 1953, pp. 299-300)

A nuestro juicio es importante destacar la relación que establece Merleau-Ponty respecto a considerar la concordancia de la experiencia de una percepción exterior con la de mi cuerpo, puntualizar sobre la concordancia de esos fenómenos aporta para comprender la noción de percepción que traza hasta la publicación de la *Fenomenología de la percepción*. Ciertamente, Merleau-Ponty expresa que percibimos las cosas de manera directa, sin que mi cuerpo oficie de membrana entre las cosas y yo. Nuestros ojos no son un cúmulo de tejidos y de órganos turbios y diáfanos sino los medios de nuestra mirada. Vemos con nuestros ojos. Vemos mediante nuestros ojos.

Supuesto esto, observamos cómo la indagación filosófica de Merleau-Ponty acerca de la noción ‘cuerpo’ ahonda en la concepción objetivista del cuerpo, y en la traslación de esta concepción a una configuración del comportamiento, cuyo primer momento la desvincula de la estructura de las cosas y pasa, en un segundo momento, a restituirla como *totalidad*, para comprenderla en la percepción del espectador. En verdad, lo que trata de establecer Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* es la funcionalidad del cuerpo y el vínculo con el exterior. Para ello, determina lo siguiente: al expresar que nuestra actividad refleja, involuntaria o cotidiana, posee un interior, ya que atestigua la conexión entre los estímulos y su significación en una coyuntura –incluso adaptándose a pequeños

cambios de esta coyuntura—, se debe a que la misma actividad no tiene el sentido de la misma manera que lo hace la inteligencia, cuyo resultado expresa que el sujeto del reflejo, de la involuntariedad y de la cotidianidad, no es un espíritu. En un texto publicado con posterioridad, bajo el nombre de *Parcours Deux* 1951-1961, el cual reúne una serie de publicaciones entre las cuales se destaca “Titres et travaux. Projet d’Enseignement”, Merleau-Ponty habla sobre la significación ambigua que tiene el cuerpo que funciona. Es decir, la ambigüedad radica en que no se lo puede considerar como una idea ni tampoco como una sumatoria de partes. De hecho, ningún autor serio, expresa Merleau-Ponty, cuestiona su existencia si el significado de las localizaciones cerebrales se ha transformado. En otras palabras, partiendo del supuesto que las consideraciones de cualidad o de valor propician la comprensibilidad del funcionamiento del organismo, éste no obstante se extiende en el espacio, adaptándose a las condiciones locales e instalándose en el cuerpo, y, de hecho, permanece sensible a toda alteración somática (Merleau-Ponty, 2000, pp. 9-35). Es así como Merleau-Ponty admite que no puede abordarse un examen del cuerpo humano como si fuera una cosa, es decir, el análisis del cuerpo no debe quedar aislado en un mero examen acerca de sí mismo. Es más, señala que este examen nos sitúa ante la comparecencia de una conexión con el ambiente. De manera que el modo de vincularse con el ambiente no es atribuible a un espíritu, sino a una conciencia capaz de percibir con una lógica propia. Sin embargo, aún el sujeto no ha podido adueñarse de la significación ideal ya que se encuentra implicado en las configuraciones específicas. Así, pues, el comportamiento trasluce una heterogeneidad de estructuras de modo valorativas diferentes, cuyo resultado evidencia cada vez más el predominio de las condiciones originadas desde el interior, conforme a no ponerse sobre los distintos órdenes animales.

No obstante, nuestra perspectiva no nos permite visualizar todavía a ‘alguien’, ya que continuamos posicionados desde la perspectiva del ‘espectador extraño’; pues, solamente podremos ‘verlos’ a partir de que el espectador extraño sea impelido por el lenguaje a mantener con quien habla vínculos de correspondencia verdadera, además de reconocerse de modo legítimo con aquello que percibe. Por consiguiente, presentado resumidamente esta concepción merleaupontyana, obtenemos el respaldo para continuar con nuestra explicitación con un análisis de la percepción en el individuo, capaz esta de aclarar una concepción subjetiva del cuerpo. Para ello pasaremos a la *Fenomenología de la percepción*. A continuación nos detendremos a explicitar dos importantes cuestiones implícitas en nuestro trabajo, que dado a su importancia corresponde profundizarlos en un trabajo aparte, estas son: primeramente, el lugar de la ‘percepción’ en el pensamiento de Merleau-Ponty, y, por último, la idea fenomenológica de ‘sujeto encarnado’, ambas cuestiones puntualmente tratadas en la *Fenomenología de la percepción*. Veamos de qué tratan.

3. PERCEPCIÓN, CUERPO Y MUNDO

Merleau-Ponty considera que un análisis pormenorizado del cuerpo nos llevaría a ordenar algunas cuestiones filosóficas, particularmente cuestiones propias de los ámbitos

ontológicos y fenomenológicos. Así, en el ideario filosófico merleau-pontyano se sitúa la *percepción*⁴ como eje fundamental constitutivo entre la realidad y nuestro interior. De esto deriva lo siguiente: “[l]a percepción no es una ciencia del mundo, no es ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el fondo sobre el que todos los actos se destacan y está presupuesta por ellos” (Merleau-Ponty, 1957, p. IX). Esto quiere decir que la idea de percepción se procura un significado epistemológico, alrededor de la cuestión de la verdad del objetivismo y del subjetivismo, impregnada por las participaciones del cuerpo con que se encuentran limitadas. De este modo, con la percepción se unen sujeto y objeto en un tipo de experiencia que *encarna* una completa relación con el mundo, el cuerpo mediante. Por otro lado la manera de acceder justamente al acontecimiento de esta variación, a través del acto de la percepción, es por el hecho de haberlo encarnado particularmente. En ese marco, González y Jiménez expresan: “[p]or la percepción se revela el ser, se descubre frente a nosotros y nos dice que, en virtud del ejercicio de la percepción, el hombre no puede desligarse nunca del ser” (González y Jiménez, 2011, p. 116). Por tal motivo, para ambos autores, podemos decir que una revelación es sinónimo de una percepción, es decir, es una “revelación del ser”.⁵

En verdad, Merleau-Ponty expresa que sus análisis lo conducían a un imaginario del cuerpo, aunque implícitamente formaba parte de un imaginario originario del mismo azar de la existencia. Así, la idea de *Gestalt* nos llevaba hacia un retroceso, por su propio peso conceptual de matiz hegeliano. Se decía que aquello exterior de un concepto era la naturaleza. No obstante, el concepto como tal no posee exterior, precisamente, por tal motivo, existía una necesidad de reflexionar la *Gestalt* como una unión de la naturaleza y de la idea, de lo exterior y lo interior. En este aspecto, dice

Correlativamente la conciencia *para* la cual la Gestalt existe, no era la conciencia intelectual, sino la experiencia perceptiva. Habría que interrogar a la conciencia perceptiva para encontrar en ella una aclaración definitiva. Limitémonos aquí a indicar cómo el estatuto del objeto, las

⁴ En “Titres et travaux...”, explicita que el filósofo que se pone a reflexionar acerca de la percepción se aparta del cuerpo en el cual él habita, e incluso de las cosas a las cuales el cuerpo se encamina en el curso de la vida, en verdad, se realiza como sujeto contemplativo. Las cosas percibidas, sucesivamente, se retiran de nosotros, volviéndonos indiferentes, las cuales se hacen determinadas posteriormente por medio de algunas normas, algún conjunto de caracteres que podamos identificar en ellas. Simultáneamente, el cuerpo propio no es más que otro integrante de esas cosas u objetos, alzado en un tiempo posterior al señalado a la dignidad de saber científico, sin embargo de modo similar a ellos encaminado a una explicación por conexiones de función a variante. De cara a una conciencia de tipo filosófica en primera persona el sujeto trascendental –o el cual tiene la facultad de conocer–, el cual no es más que sujeto, se extiende un todo de objetos en tercera persona los cuales no son más que objetos (Merleau-Ponty, 2000).

⁵ Más adelante explicitan: “[l]a percepción revela, es decir, permite que el ser se ilumine y dote con ello de sentido dado nuestro entorno. Se diría que el mundo se llena de sentido en virtud de una actividad perceptiva orquestada por nuestro cuerpo. Esta revelación de sentido no sería posible si la percepción no estuviera ligada al mundo como una totalidad, ya que somos como una continuación del mundo. Bajo esas condiciones, la percepción está encarnada en el corazón mismo del mundo, y, en el momento en que el hombre se prolonga a la realidad, realiza un quiasmo (cuerpo-X-mundo), pues lo que percibe es también percibido” (González y Jiménez, 2011, p. 118). Prosiguiendo en este contexto, Merleau-Ponty expone: “[l]a fenomenología, como revelación del mundo, reposa sobre ella misma, o más aún, se funda a sí misma” (1957, p. XIX).

relaciones entre la forma y la materia, entre el alma y el cuerpo, la individualidad y la pluralidad de las condiciones, se fundan en ella. (Merleau-Ponty, 1953, p. 292)

De modo que lo fundamental se basa en vincular al sujeto y objeto por medio del cuerpo en un hecho de percepción, ya que el comportamiento humano en su conjunto se encuentra en cierto modo expuesto desde dentro. En la percepción, pues, el sujeto se dispone en un *cuerpo*, mostrándose inútil eludir la actuación del mundo como lugar de acto de la percepción, puesto que en el propio movimiento nos instala en su ámbito.⁶

4. SOBRE LA IDEA DE ENCARNACIÓN

La otra cuestión que nos interesa presentar es la idea fenomenológica de ‘sujeto encarnado’. En una fenomenología del cuerpo se admite el ser encarnado como una distinción no sólo biológica del cuerpo del hombre. La postura del cuerpo como ‘trascendental’ se manifiesta más allá de la sola condición orgánica. En otras palabras, ambas cuestiones, tanto el cuerpo no entendido a modo de objeto como el ser trascienden al organismo, se revelan con la idea de *encarnación*. Por consiguiente, en este caso, la encarnación merleauPontyana trascendental tiene dos acepciones: una, como resultado de la encarnación, el cuerpo viviente sobrepasa sus límites de su significado objetivo hasta alcanzar ser la encarnación de un sujeto; otra, el espíritu como encarnado descubre el espíritu arraigado en un cuerpo. En definitiva, se trata de comprender de manera fenomenológica el cuerpo *viviente*. Cabe destacar la importancia de la noción *encarnación* en el compendio conceptual de Merleau-Ponty. Para nuestro filósofo la encarnación se encuentra íntimamente relacionada con la subjetividad, posicionando a ésta ante una nueva situación, en el cual al mundo se lo vive; y lleva en sí, además, la no admisión a la dualidad objeto-sujeto y a la noción de sujeto simple y único amarrada al ‘yo pienso’ cartesiano, cuyo sujeto se piensa dissociado del mundo y del cuerpo (Gallo, 2006). “El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo, estoy abierto al mundo, comunico indiscutiblemente con él, pero no lo poseo, es inagotable” (Merleau-Ponty, 1957, p. XV). En realidad, el mundo no es un objeto del que tenga la norma de su constitución a través de la mediación de mi yo, el entorno natural y el ámbito de cada uno de mis pensamientos y de cada una de mis percepciones precisas. La verdad no ‘habita’ únicamente en el ‘hombre interior’, el hombre es en el mundo, y es en el mundo en el cual se conoce. “Este sujeto exterior sin interior, este yo que está siempre ya en el mundo o que ‘es-del- mundo’ es un sujeto esencialmente corporal” (García, 2012, p. 77). En la ocasión que vuelvo en mí desde un dogmatismo científico o del dogmatismo del sentido común, hallo no un centro de verdad interior, sino un sujeto dedicado al mundo. Merleau-Ponty, en fin, trata de encontrar en la idea de encarnación una ‘unidad primaria’.⁷

⁶ Con respecto a esto, González y Jiménez agregan: “[e]l cuerpo humano es, visto desde los ojos de Merleau-Ponty, un ‘donador de sentido’” (2011, p. 118).

⁷ En referencia a esto, Gallo expresa: “Merleau-Ponty rechaza la relación meramente instrumental entre cuerpo y alma, y en sentido fenomenológico con la idea de sujeto encarnado, como espiritualización de la carne-encarnación del espíritu, intenta dar cuenta de la imbricación originaria del cuerpo y del espíritu, que transforma

De este modo queda en evidencia aquello que nosotros pretendemos mostrar, comprendiendo al ser humano como idea de sujeto encarnado, Merleau-Ponty no continúa con la corriente dualista del vínculo alma y cuerpo, porque desaparece las nociones de principio espiritual (alma) y material (cuerpo), enlazándose estos en la noción de encarnación.

Ahora bien, explicitado ambos puntos, retomemos el hilo conductor de nuestro trabajo. Conforme a que nuestros saberes del individuo toman otras connotaciones, creemos sospechar un vínculo diferente entre el individuo que es capaz de percibir y su cuerpo, además de estar en presencia de una nueva revelación del mundo que se percibe, conduciendo así a convocar a un análisis de nuestra idea de espíritu y de sujeto. En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty dedica el tercer capítulo a “El cuerpo”. Continuamos así nuestro desarrollo con la temática del cuerpo merleauPontyana.

5. EL CUERPO COMO VEHÍCULO DEL SER EN EL MUNDO

En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty comienza a tematizar la idea de cuerpo del siguiente modo: “[n]uestra percepción termina en los objetos, y el objeto, una vez constituido, se presenta como la razón de todas las experiencias que de él hemos tenido o que podremos tener” (Merleau-Ponty, 1957, p. 73). Así, el filósofo pretende reflejar un modo específico de alcanzar al objeto, pues tanto mi propio pensamiento como mi modo de ver son ambas conocidas por mí claramente. Tenemos que comprender de qué manera el modo de ver se realiza a partir de algún lugar sin encontrarse contenido en su modo de dirigir la mirada. Este modo de dirigir la mirada no altera el modo con que busco ver el objeto pretendido, debido a que los objetos se descubren y velan a través de la misma vía. Ver, pues, es ingresar en un orbe de seres que *muestran*, los cuales no se exponen si no pueden resguardarse tras de mí o unos de otros. Es decir, ver un objeto es habitarlo y a partir de ahí aprehender todas de las cosas según la cara que al ‘mismo’ regresan. Cada objeto en su totalidad es el que da la imagen de todos los objetos restantes. Entonces, en este primer momento del análisis, Merleau-Ponty determina tratar al cuerpo como objeto, es decir, considera su cuerpo, el cual es su propia perspectiva acerca del mundo, como uno de los demás objetos de este mundo.

Cuando hablamos de cuerpo en sentido ‘propio’ se pretende decir que es un conglomerado de condiciones específicas bajo las cuales una idea existencial se concreta en algo de mi propiedad. Es destacable como Merleau-Ponty establece una semejanza entre el corazón y el cuerpo, puesto que el corazón está en el organismo como el cuerpo propio en el mundo, estimulándolo y sosteniendo con vigor la representación palmaria (Merleau-Ponty, 1957, p. 223). Siendo así, ¿qué nos quiere decir el filósofo francés con esto? Que *el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo*. El *cuerpo propio* es, en consecuencia, el cuerpo ya invadido por las ideas existenciales. Merleau-Ponty, sobre eso, expresa que no puede

comprender el cometido del cuerpo vivo excepto que lo realice uno mismo, como tampoco el modo de un cuerpo direccionado al mundo. Para ello, presenta un ejemplo sobre la amputación de una parte del cuerpo humano y el modo en que éste encierra la ambigüedad de la noción de comportamiento, donde los estímulos dan señales de esa parte faltante al sujeto, creyendo éste por tal caso una pierna fantasma. El ejemplo describe, en breve, cómo la estimulación suplanta a la pierna en la transmisión de información desde el muñón al cerebro y la que la recibe es el alma, ya que se encuentra en lo inmediato unida al cerebro y solamente a este. Merleau-Ponty encuentra en los fenómenos psicopatológicos un procedimiento que le sirve para aclarar ciertas cuestiones que tienen que ver con la conexión entre el cuerpo y el mundo. En el examen acerca del miembro fantasma y la falta de admisión del paciente ante la pérdida de una extremidad (anosognosia) tiene por objeto mostrar que indistintamente de los ejemplos seleccionados, para explicar válidamente estos, no sirven la fisiología mecanicista ni la psicología clásica. No obstante, la exposición del ser en el mundo nos orienta a entender algunos matices de estos ejemplos particulares que nos quedarían alejados de nuestra comprensión si fuera de otra manera (Gordillo, 2000, pp. 83-85). Así, pues, Merleau-Ponty expresa que para desarrollar la convicción tanto de la anosognosia como del miembro fantasma, Schilder, Menninger-Lerchenthal y Lhermitte toman a ambos fenómenos, encuadrados dentro de una noción de pensamiento orgánico, como una ‘plegadura orgánica’, desde aquí su posible vinculación de lo fisiológico y de lo psíquico. Por ejemplo, en el momento que el insecto reemplaza por medio de un acto irreflexivo la pata sana por la pata amputada, no pretende significar que un mecanismo de ayuda predeterminado reemplace por una actividad instantánea el miembro mutilado, como tampoco es cierto que el mismo animal sea consciente de llevar a cabo tal actividad, porque en el caso de tener la pata atada no reemplazaría la misma.

El animal sigue estando en el mismo mundo y se lanza hacia él con todas sus facultades. El miembro atado no es suplido por el miembro libre, porque continúa contando en el ser del animal, y la corriente de actividad que va hacia el mundo pasa todavía por él. (Merleau-Ponty, 1957, p. 84)

De este modo, Merleau-Ponty establece que la distinción se basa en que el animal orienta por sí las regulaciones de su ambiente y él mismo coloca los límites de su cuestión fundamental. Sin embargo no obedece a una opción particular, sino a un ‘a priori’ de la especie. De igual manera, el filósofo francés explicita que el movimiento del ser en el mundo es aquello que existe tras el fenómeno de reemplazo.

“Cuando se dice que un animal *existe*, que *tiene* un mundo, o que *es en* el mundo, no se quiere decir que tenga percepción o conciencia objetiva de él” (Merleau-Ponty, 1957, p. 84). La situación, que ocasionan las actuaciones irreflexivas, no se encuentra en su totalidad especificada y conectada, por consiguiente, ellas no brindan un sentido práctico, sino que convocan a un reconocimiento corporal. Efectivamente, debido a su propio desconocimiento, posibilita a los miembros reemplazarse uno por otro. Llama los movimientos del animal de un modo que se adaptan a una significación de la situación, por tal motivo, los reflejos jamás son transformaciones ciegas. Así, esa presencia general de la situación brinda un sentido a los estímulos fragmentarios y existencia para el organismo. El

reflejo hace a los estímulos objetivos ser tal ‘situación’, se encuentra con ellos en un vínculo de conocimientos, entendiéndose así para su posterior confrontación.

Precisamente, aquello que permite realizar el entrelazamiento de lo ‘fisiológico’ y de lo ‘psíquico’, se debe a que ‘el ser en el mundo’ es capaz de diferenciarse de todo saber en primera persona y de todo desarrollo en tercera persona, efectivamente por ser un punto de vista ‘preobjetivo’.

El reflejo, en tanto que se abre al sentido de una situación, y la percepción en tanto que no pone primeramente un objeto de conocimiento y en tanto que es una intención de nuestro ser total, son modalidades de una *perspectiva preobjetiva*, que es justamente lo que llamamos ser en el mundo. (Merleau-Ponty, 1957, p. 86)

Con todo, Merleau-Ponty prosigue el desarrollo de la idea sobre la no admisión de una explicación fisiológica o psicológica o mixta, aunque se pueda resumir a algunas de las dos condiciones. De hecho amplía con lo siguiente, la anosognosia, desde una explicación fisiológica, es la ausencia de una parte de la figuración del cuerpo que debería estar dado, ya que la extremidad correspondiente se encuentra ahí; por su parte, la extremidad fantasma es la presencia de un fragmento de la figuración del cuerpo que no debería darse, ya que la extremidad correspondiente no se encuentra ahí. Desde una explicación psicológica de ambos fenómenos, de la anosognosia se hace un olvido, algo imperceptible, siendo una ausencia efectiva de representación; de la extremidad fantasma un recuerdo, una percepción, siendo una presencia efectiva de representación. En ambas cuestiones, no nos podemos quitar del mundo objetivo. La extremidad fantasma se da en el orden de la presencia ambivalente de la extremidad, y no así en la representación de ella. En otras palabras, rechazar la deficiencia en la anosognosia o la mutilación de la extremidad no recae en una decisión deliberativa. Estos defectos se manifiestan por lo general de un modo rápido y se apropian del sujeto que se encuentra ya vuelto por el cuerpo a un mundo verdadero particular, además de ser direccionado a algún tipo de conducta. No obstante, este fenómeno se hace más comprensible desde la perspectiva del ser en el mundo. Aquello que en nosotros no acepta la deficiencia y la mutilación es un ‘yo’ implicado en concreto mundo interhumano y físico, que continúa así desplegándose a su mundo en contra de las mutilaciones o las deficiencias y, que de tal modo, no las admite de ley. Así, poseer un brazo fantasma representa estar abierto a cada una de las acciones del cual solamente el brazo es apto, pues, representa cuidar el campo objetivo que se tenía antes de la amputación. A partir de este punto de vista, hay que comprender la no admisión como una negación de nuestro mundo particular y un desplazamiento al mundo natural despojado de todo carácter personal.

Todo ser humano, en el mundo de su propia experiencia, por ser inherente a su cuerpo, apunta a un sitio de acciones contingentes que establecen su adecuación al mundo. Así, como ya hemos mencionado, el cuerpo es el medio del ser en el mundo, y para el ser viviente poseer un cuerpo significa juntarse a un medio establecido, mezclarse con ciertos propósitos, asumir un compromiso continuo con ellos. Por esto, la deficiencia nos quita del mundo propio en donde el sujeto ya está y al que se inclina incesantemente, cuya razón se debe a que es el mundo propio para el cual el cuerpo humano ha sido preparado. De esta

manera, cuando mi mundo habitual estimula en mí voluntades habituales, coincidentemente, en el caso de estar mutilado, ya no puedo hacerlo. Así, pues, en mi cuerpo propio se establecen ‘regiones de silencio’. El paciente sabe, precisamente, tanto de su falta como de su rechazo. Merleau-Ponty, a este respecto, dice

En el caso que nos ocupa, la ambigüedad del saber se reduce a esto, que nuestro cuerpo entraña algo así como dos capas distintas, la del cuerpo habitual y la del cuerpo actual. En la primera figuran gestos de manejo que han desaparecido de la segunda, y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que no tengo ya de hecho se reduce a saber cómo puede el cuerpo habitual figurar como garante del cuerpo actual (Merleau-Ponty, 1957, p. 89).

Entonces, qué hacer ante la percepción de objetos manipulables, ya que no puedo manipularlos, pues, es necesario que renuncie a aquello manipulable para transformarse ‘en lo que *se puede*’ manipular. Cabe destacar que en este momento del desarrollo se quiebra el vínculo entre el mundo y el cuerpo, incluso ante la disputa del sujeto por evitarlo. Así pues, la conexión entre el mundo y el cuerpo se detiene por un cierto tiempo y de algún modo también la conexión de intenciones corrientes del sujeto con su propio mundo. Por lo que sigue, se necesita que el cuerpo propio sea percibido tanto como una experiencia simple e instantánea como vulgar y universal. La desestimación de la deficiencia es una amenaza a mi integración, a mi mundo particular.⁸ No es de extrañarse que el sujeto sufriente de un miembro fantasma se manifieste por medio de emociones, el cual el mismo continúa descubierto a aquellos actos para los cuales el miembro amputado era funcional. Este tipo de emociones ligadas a creer que el enfermo cuenta aún con el miembro amputado es lo que le impulsa a tratar sostener el cuerpo funcional que poseía antes de la amputación.

Mientras que habito un mundo tangible en el cual se proporcionan situaciones corrientes y estímulos incesantes, nuestra propia vida conlleva órdenes que encuentran su naturaleza en el ambiente vulgar que nos cerca. Así, se manifiesta alrededor de nuestro existir individual una frontera poco más o menos vulgar. Al ser la existencia individual esporádica, hace que la decisión solamente puede otorgar a nuestro modo de vivir un sentido forzado. La anexión del cuerpo y el alma en la acción, de una vida biológica en una presencia individual, del orbe natural en orbe cultural, se concreta simultáneamente frágil y posible por la configuración temporal de nuestra experiencia. A Merleau-Ponty le basta este tratamiento para mostrar, por el momento, que pueden pensarse las conexiones entre lo fisiológico y lo psíquico. Para ello, apela a indagar la razón de por qué las rememoraciones que se provocan en el cercenado son capaces de manifestar el miembro fantasma. El miembro fantasma no es un recuerdo, es por poco presente. El cercenado lo percibe ahora, por ejemplo, el brazo replegado sobre su tórax, sin ningún registro de pasado. “El brazo fantasma es, pues, algo así como la experiencia reprimida de un antiguo presente que no se decide a convertirse en pasado” (Merleau-Ponty, 1957, p. 93).

⁸ En este sentido, Gordillo, amplía: “[I]a actitud del sujeto consiste en tratar de eliminar las trabas que le impiden acceder a su mundo personal y le dirigen hacia el mundo impersonal del *Umwelt*, que está siempre ahí como sustrato” (2000, p. 85).

En el caso de que la emoción sustituya al ser en el mundo, se entiende, explícita, que consiga estar en el comienzo del miembro fantasma. Si tanto la emoción como el recuerdo son capaces de manifestar el miembro fantasma, esto se debe a que por medio de una conducta existencial estimula a la otra, es decir, el recuerdo, la emoción y el miembro fantasma son semejantes condicionalmente al ser en el mundo. Por consiguiente, el ser humano puede obtener el espacio práctico e intelectual, desistiendo a una parte de su naturalidad e implicándose en el mundo a través de circuitos predeterminados y órganos estables, que en un comienzo lo irá a desligar de su ambiente y se lo hará mirar. Es más, Merleau-Ponty agrega que es inclusive una necesidad intrínseca de la existencia más incorporada darse un cuerpo habitual. Aquello que nos deja juntar lo ‘psíquico’ con lo ‘fisiológico’ expone que, reincorporados al existir, ambos se encuentran enfocados a un mundo o a un polo intencional, el cual ambos ya no se diferencian como el orden del para sí y el orden del en sí. Para Merleau-Ponty, de este modo, hay una sola explicación válida a estos ejemplos, pues, consiste en presentar las distintas maneras de ser en el mundo, afirmando que solamente la conciencia encarnada es la que puede verdaderamente explicitar este tipo de fenómenos.

El ser humano, en concreto, no consiste en cuestiones relativas a la mente entremezcladas a un organismo, es más bien este movimiento de la existencia que, en ciertos momentos, cede a que la corporicen y, en otros, se dirige a hechos individuales. Merleau-Ponty indica que las causas psicológicas y las ocasiones corporales pueden mezclarse, debido a que no existe un único movimiento en un cuerpo viviente “... que sea un azar absoluto con relación a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no encuentre cuando menos su germen o su trazado general en las disposiciones fisiológicas” (Merleau-Ponty, 1957, p. 95). Así, Merleau-Ponty basa su fundamento acerca de concebir un punto de fusión entre lo psíquico y lo fisiológico en una cita de Eric Menninger-Lerchenthal (Merleau-Ponty, 1957, p. 96, n. 24), pues, afirma que no se puede seguir pensando lo físico y lo psíquico por separado, es decir, en consumir uno de los dos campos prácticos con el otro, porque ambos están estrechamente unidos, y de este modo, ambos tienen que ser readmitidos por un tercero. Esta exposición le basta al fenomenólogo francés para demostrar que, a través de la fisiología, la existencia se da en el cuerpo.

Efectivamente, el análisis de los comportamientos perceptivos llevados a cabo en la *Fenomenología de la percepción* permitió situar y enfocar el examen de la particular conexión del sujeto-cuerpo-mundo. Es, pues, por medio de la situación del cuerpo propio que somos capaces de captar el espacio exterior. A cada sucesión de ahora aquello que nos otorga un esquema corporal es una idea universal objetiva y tácita de los vínculos del cuerpo propio y de las cosas. Gordillo, en este sentido, expone

El esquema corporal es, entonces, la vivencia de nuestro cuerpo, a modo de estructura única sensomotriz. Es la vivencia que un sujeto tiene de sus posturas, movimientos actuales y posibles. Esta toma de conciencia global de las distintas partes de mi cuerpo y de sus diversas posturas se corresponde con los “proyectos” que tiene el organismo. Por ello, la vivencia de cada parte, ligada con las de todas las demás partes del cuerpo, hace posible conocer en cada momento los movimientos actuales y posibles de nuestro cuerpo. (Gordillo, 2000, p. 83)

García, sigue en esta línea, y agrega

El cuerpo es vivido como la posibilidad de realizar tales y cuales movimientos o comportamientos en el mundo. El cuerpo tal como de él tengo experiencia instantánea no se corresponde exactamente con las características que un tercero puede observar de mi cuerpo ni con la imagen que yo podría observar de mi cuerpo en un espejo. Tampoco tengo experiencia del cuerpo anatómo-fisiológico tal como sería descrito por el científico: del funcionamiento total del sistema circulatorio, de mis órganos internos, de las sinapsis neuronales, etc. Tampoco es mi experiencia corporal en primera instancia una mera imagen psíquica o mental de mi cuerpo que contemplo con el "ojo de la mente". En cambio siento mi cuerpo instantáneamente como el habitante activo de un entorno pragmático; me vivo a mí mismo corporalmente como estando en tal posición, sentado aquí y con tales comportamientos posibles ofrecidos a mis manos, mis pies o mis ojos, lo cual es decir: como "esquema corporal" o "motriz". (García, 2012, p. 107)

Merleau-Ponty, de igual modo, presenta a la motricidad como una función sólidamente nerviosa y perceptiva. Más adelante, en "Titres et travaux...", desplegará la idea que todo movimiento del cuerpo propio tiene lugar sobre el suelo de un cierto 'proyecto motor'. Y en el momento que, cuando por ejemplo, ese proyecto motor cambia, de un movimiento de tomar (*Greifen*) a un movimiento de designar (*Zeigen*), los postulados del proceso motor son distintos, incluso si se tratasen de los mismos músculos afectados (Merleau-Ponty, 2000). Así, pues, movimiento y proyecto motor conforman un solo fenómeno, donde mis movimientos son modos diversos de la conexión universal en el mundo de la que el vehículo es mi cuerpo, y por tanto, no son para mí meros desplazamientos prácticos a los que concurro.

Al señalar que esparcimos al medio un 'tejido' de proyectos motores, Merleau-Ponty pretende afirmar que *nuestro cuerpo habita el espacio*. Nuestro cuerpo se adapta, en efecto, tal como la mano al útil. Y esto obedece a que al momento de pretender movernos de un punto a otro, desplazamos a nuestro cuerpo sin útiles, por ser este nuestro, y en virtud de éste obtenemos un acceso inmediato al espacio. En una publicación posterior, Merleau-Ponty expresará que el cuerpo tiene para nosotros una mayor significación que un medio o un útil, es la representación visible de nuestras intenciones, es nuestra expresión en el mundo. Queda claro, pues, que nosotros no nos trasladamos igual que una cosa. De hecho, conformamos o bosquejamos nuestra percepción de las cosas por medio de la ayuda que nos dan los "movimientos emotivos íntimos", movimientos intrínsecamente configurados por estados de ánimos (Merleau-Ponty, 2000, pp.36-48). Supuesto esto, para nuestros fines, consideramos importante analizar y explicitar la revisión conceptual que realiza Bernhard Waldenfels del concepto 'cuerpo', puesto que considera la no posibilidad de pensar el habitar en el espacio sin una pertenencia íntima de los habitantes al lugar en el cual están situados.

6. HABITAR, CORPORALIDAD, ESPACIO

En "Habitar corporalmente en el espacio", Waldenfels, dice: "[n]o se puede pensar el habitar en el espacio sin una pertenencia intrínseca de los habitantes al lugar en que se

encuentran” (Waldenfels, 2015, p. 182). Efectivamente, Waldenfels afirma que quien carece de toda experiencia particular de saber el lugar dónde se halla el que dice ‘aquí’, consecuentemente, no capta aquello que la misma expresión pretende significar. En verdad, un ‘aquí’ –dice– carente de situación quedaría a modo de un gesto lingüístico vacuo, donde se puede usar el ejemplo que el usuario de un mapa de ruta no sabría su lugar de emplazamiento de acuerdo al contenido enunciativo vacío, consiguiientemente, no tendría un sitio de referencia deíctico. El ‘aquí’ señala un instante del enunciado (*énoncé*) en que la enunciación (*énonciation*) presenta el lugar donde uno se encuentra simbolizado como un punto rojo en el mapa de ruta. La determinación del quién como del dónde de un hablante que se expresa aquí y en cualquier lugar no pueden escindirse. Así, podemos establecer un primer vínculo entre corporalidad y espacialidad, en el caso que nuestra reflexión encuentre como ‘expresión de una corporalidad’ que no sea propia de una sola cosa ni de un simple espíritu. Inclusive podemos ver cómo este vínculo halla en el ‘aquí’ su lenguaje, su expresión lingüística.

Tomado como eje espacial, el ‘aquí corpóreo’ actúa de igual modo como eje de situación de inicio de distintos ejes, por ejemplo: izquierda-derecha, arriba-abajo, delante-atrás. Así, en clara referencia al eje de coordenadas matemático, el ‘aquí espacial’ husserliano estructura un ‘punto cero’, o sea, el ‘aquí’ no señala ningún punto. Precisamente, ‘punto cero’ significa que señala el sitio de nacimiento de una estructura espacial ligado a sus significados e implicaciones, por tal razón, no quiere señalar ningún lugar en el espacio. Asimismo, este “punto cero” se equipara al punto cegado de la vista, en el cual el ‘ver’ tiene lugar, incluso el ‘hablar’ lo tiene. Por tal motivo, éste sitio se apropia los atributos de un no-lugar y alude, así, a la extrañeza (*fremd*)⁹ del lugar. En ese marco, dice: “[l]os ejes espaciales conforme a los cuales se orienta la situación espacial no forman, en efecto, una estructura espacial rígida a la que nuestro *cuerpo* estuviera sujeto como a una rejilla” (Waldenfels, 2015, p. 186). Las direcciones se generan por medio de un movimiento de ‘orientarse a’, en la cual una dirección espacial puede transformarse en otra. En consecuencia, el orientarse se encuentra sometido a una transformación abierta que por medio de derivaciones es expulsado continuamente fuera de curso.

El ‘aquí’ deja de ser una vaga relatividad en el momento que alguien o algo está en su sitio. Así, pues, *el ‘aquí’ se transforma específicamente en lugar de estancia*. El hablante encuentra el lugar de referencia en el cual dispone de lugar el discurso del ‘aquí’. Waldenfels establece, en tal sentido, que la distinción que no se puede acotar en la relación dentro-fuera está ya supuesta en la especificación de la espacialidad como exterioridad. Lingüísticamente, el dentro se encuentra señalado. El dentro es el lugar donde algo o alguien ‘se’ aleja. “La delimitación hacia dentro comienza, una vez mas, en el propio cuerpo, con la piel como superficie límite y de contacto. La esfera corporal interna se extiende” (2015, p.

⁹ Por una cuestión de enfoque y de cierta delimitación en nuestro trabajo, no ahondaremos en el concepto de ‘extrañeza’, mencionado por Waldenfels. Creemos que la conceptualización merece un tratamiento diferenciado, por tanto, excede al presente trabajo. A modo de referencia, referirse al capítulo “La extrañeza del cuerpo propio” (véase Waldenfels, 2015, pp. 53-72).

188). Asimismo es común referirse a los artefactos como expansión del *cuero*, la morada supone una prolongación del ámbito corporal propio e íntimo. Por ejemplo, el muro y la pared, como elementos divisorios, suponen implícitamente la distinción dentro-fuera, siendo éste y otros límites problemas que solamente se despliegan en la superficie de una cierta ‘place identity’ (‘identidad del lugar’). Cabe aclarar que el término ‘place identity’ se refiere en este contexto a los límites a determinar y a su propia movilidad, permeabilidad, trazabilidad y permanencia.

Siempre que el ‘aquí corpóreo’ nos signifique tanto el lugar en que se encuentra fijada cualquiera de las ‘orientaciones a’, como el lugar a partir del cual se inicia cada uno de nuestros movimientos en el espacio, hay que agregar que en tanto existencias corporales, fijamos nuestra permanencia en una posición que retrocede a un movimiento que se ha paralizado. De este modo, esta abertura interior del ‘estar aquí’ nos lleva a que la propia existencia espacial se desplace de una punta a la otra. La concerniente situación de cada movimiento queda inserta en una doble oscilación de los extremos, ya que puede quedar disipado en una espacialidad borrosa o estrecharse en un lugar anclado, pues, la doble oscilación dirige a una debilidad concentrada del ‘aquí corpóreo’ que se acerca casi al traspasar el extremo. “En este ir y venir extremos se manifiesta la duplicidad de nuestro *cuero*, que *como cuerpo (Leib)* nos abre y proporciona un mundo en el que él aparece al mismo tiempo *como un cuerpo (Körper)*” (Waldenfels, 2015, pp. 191-192).¹⁰ La modalidad de ser del cuerpo radica justamente en estar simultáneamente ‘aquí’ y desplazado de éste ‘aquí’. Así, por haber adjudicado al sí mismo espacial una ‘place identity’, de igual manera, hay que asignarle una ‘place non-identity’. Efectivamente, la *localidad* que siempre habitamos como lugar se combina con una *alocalidad*, pues, justamente, esto establece la posibilidad de distintas *heterolocalidades* que no permiten ingresar por medio de la violencia en una unitaria configuración de coordenadas, ni tampoco se permite mezclar unas con otras.

Asimismo, si lo reflexionamos desde de la perspectiva temporal, el lugar en el cual ya estuve adquiere cuerpo en un ‘aquí’, en tanto que el lugar donde puedo estar refiere a un espacio lúdico de posibilidades venideras. Pues, *la existencia espacial adquiere con esto una densidad temporal*. Durante la historia de un *cuero*, “... el aquí *actual* del *cuero* actual se densifica en el aquí *habitual* de un cuerpo habitual. La orientación corporal y los movimientos corporales están anclados en la habituación del *cuero*” (Waldenfels, 2015, p. 192). Queda asentado esto como cierto en las ocasiones en las que nos dirigimos de manera voluntaria.

Ahora bien, por ejemplo, en los casos clínicos es adonde encontramos este doble aumento a los límites: por un lado, el enfermo tiene saberes, por ejemplo, conoce las letras del abecedario, aunque hay casos que no saben de qué modo aplicarlas; por otro lado, para ubicarse en el espacio, el enfermo no puede deshacerse de las especificaciones puntuales

¹⁰ *Leib* es el vínculo físico del sujeto con la realidad pero el *Körper* es aquello que se puede captar y medir objetivamente mientras que el *Leib* no puede tener esa objetivación fácilmente. Con el fin de profundizar la distinción de cuerpo como *Leib* o *Körper*, remitirse la nota del traductor. Véase Waldenfels (2015, p. 177, n. 1).

que muchas veces obtiene por medio de la manipulación, entonces para realizar algún tipo de indicación, continúa con el acompañamiento una representación visual con la mano. En estos casos, el conocimiento intelectual y la actividad motriz van desajustados uno de lo otro. Precisamente, concatenando con los casos clínicos, Merleau-Ponty explicita que el paciente sabe dónde se encuentra, por ejemplo, identifica su pipa por un ‘saber absoluto’, por lo tanto, sabe en qué lugar se encuentra su cuerpo y su mano. Expresa

La palabra ‘aquí’, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada en relación con otras posiciones o en relación con coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas. (Merleau-Ponty, 1957, p. 107)

Así pues, tras considerar el cuerpo como movimiento, Merleau-Ponty expresa que el movimiento recupera al espacio y tiempo en su significación primaria, que resulta disimulada en la futilidad de las situaciones obtenidas. De hecho, la motricidad no actúa de asistente de la conciencia trasladando el cuerpo a la referencia del espacio que en un primer momento nos habíamos figurado. Es necesario que primeramente el objeto exista para el cuerpo, para que se pueda así mover su cuerpo en dirección a un objeto. En este sentido, Merleau-Ponty afirma: “[n]o hay, pues, que decir que nuestro cuerpo está *dentro* del espacio, ni, por otro lado, que está *dentro* del tiempo: *habita* el espacio y el tiempo” (Merleau-Ponty, 1957, p. 152).

Mientras que poseo un cuerpo y actúo por medio del cuerpo en el mundo, implica que soy en el espacio y tiempo, además de comprenderlos, mi cuerpo se adapta al espacio y tiempo. La capacidad de este comprender calcula la de mi existencia, sin embargo, no puede ser jamás absoluta. El tiempo y el espacio que yo habito poseen continuamente confines indefinidos que comprenden otras perspectivas. La síntesis tanto del espacio como del tiempo tiene que ser siempre reiniciada.

La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; más bien nos procura una manera de acercarnos al mundo y al objeto, una “praktognosia” que ha de ser reconocida como original, y, quizá, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo, o comprende su mundo, sin tener que pasar por “representaciones”, sin subordinarme a una “función simbólica” u “objetivante” (Merleau-Ponty, 1957, p. 153).

Merleau-Ponty explicita que los psicólogos en reiteradas veces expresan que el esquema corporal es ‘dinámico’. Por ‘dinámico’ entiende que mi cuerpo se me manifiesta a modo de postura en vista de alguna tarea posible. Precisamente, su espacialidad no se condice con una *espacialidad de posición*, como la de los objetos exteriores, sino con una *espacialidad de situación*. Por tal motivo, el esquema corporal es un modo de expresar que mi cuerpo es en el mundo. El esquema corporal es, precisamente, un sistema de correspondencias, por medio de la cual los distintos quehaceres cinéticos son desplazados ipso facto. En otras palabras, lo que les otorga un significado motriz a las consignas verbales es que es una experiencia de mi cuerpo y, a su vez, *una experiencia de mi cuerpo en el mundo*. Por lo tanto, la función cinética es la función deshecha en los desórdenes apráxicos.

7. A MODO DE CIERRE

En el presente trabajo tratamos de explicitar el modo fenomenológico de concebir el sujeto de la encarnación, a partir de un análisis del cuerpo, y la relación el cuerpo y el mundo. Queda en evidencia que Merleau-Ponty considera que la conexión entre el cuerpo y el mundo es una disposición existencial que determina la significación de los actos psicológicos y no una conexión que remite a una causa. Todo el proceso está conformado por distintos niveles de la existencia, que muestra la existencia de una totalidad que se integra a medida que se lleva a cabo el proceso.

Precisamente, por ello, se puede comprender al cuerpo como el requisito de la conciencia, puesto que el *soma* del individuo se encuentra ya como sujeto dialéctico con el mundo y el resto de las cosas. De modo que, el cuerpo es la modalidad en que llegamos al mundo, del mismo modo que es el lugar de manifestación del mundo que estaba oculto a nuestra vista. Esto se debe a que tanto la conciencia como el mundo pasan por medio del cuerpo. Así, pues, este análisis corresponde a un doble examen, el del mundo que percibe y el del mundo percibido. En efecto, Merleau-Ponty pretende señalar que hay una correlación afianzada en la conexión de mi cuerpo y el mundo, entre mis actos corpóreos y el mundo. Merleau-Ponty piensa, de igual manera, que el cuerpo puede ser verdaderamente el vehículo del ‘ser en el mundo’, es decir, la condición de la existencia y del lugar. Establece, por consiguiente, que a través del cuerpo yo me sitúo en el mundo y al descubrirme permanezco abierto al mundo mismo que es ineludible para realizar mis posibles actos corpóreos. Al ser el cuerpo el lugar de vivos significados es de esperar que, asimismo, el cuerpo sea la posibilidad de comprender las cosas y de tener el mundo.

De este modo, con la noción fenomenológica de sujeto encarnado, es manifiesto que el filósofo francés se instala en el límite de un lenguaje involucrado en una búsqueda de otro tipo de ontología (quizás más próxima a una ‘nueva ontología’), abierta por la misma percepción. En consecuencia, podemos pensar a partir del enfoque filosófico propuesto por Merleau-Ponty, otro modo de situarnos en la reflexión filosófica y reflexionar así la conexión mundo-cuerpo-cosas-y-seres, mediante la percepción, bajo otra perspectiva. De hecho, Merleau-Ponty a la temporalidad de la existencia la instala en la corporalidad, estableciendo así una nueva problemática dentro de los estudios filosóficos contemporáneos: el sujeto encarnado como unidad de análisis filosófico.

SOBRE EL AUTOR

En la actualidad es licenciado de Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. El interés filosófico se centra en torno al pensamiento de Martin Heidegger y cuestiones metafísicas. Ha sido adscrito a la asignatura Seminario, a cargo del Dr. A. Bertorello (UNSAM); actualmente ayudante ad honorem de la materia Psicología, Ética y Derechos Humanos (UBA). Es miembro adherente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Colabora, además, del Seminario de investigadores en formación,

coordinado por el Lic. Ariel Vecchio, espacio dependiente del Centro de Estudios de Hermenéutica (UNSAM). Ha participado como asistente y ponente, organizador y colaborador en congresos internacionales y jornadas nacionales. Ha participado como organizador del ciclo “Charlas UNSAM”. Tiene publicaciones nacionales. Forma parte del proyecto de reconocimiento interno (PRI) 2021-2022 (bienal): El Ereignis como espacio de juego, a cargo del Dr. A. Bertorello (titular) y del Lic. Ariel Vecchio (Cotitular), UNSAM.

BIBLIOGRAFÍA

- Gallo, L. (2006). El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea. En *Pensamiento Educativo*, vol. 38, pp. 46-61.
- García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rheis.
- González, R. y Jiménez, G. (2011). Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty. *Ideas y Valores*, N° 145, Bogotá, pp. 113-130.
- Gordillo, L. (2000). El momento existencial del Cuerpo en Merleau-Ponty. *Daímon, Revista de Filosofía*, N° 20, Murcia, pp. 75-88.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Librería Hachette S.A.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la Percepción*. México: FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Editorial Proteo.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai: Verdier.
- Ralón de Walton, G. (2015). La “animalidad” como instancia originaria de la existencia Humana. En L. Basso y F. Giorgini (eds.), *Actas de las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica y III Coloquio de Hermenéutica: Merleau-Ponty en discusión* (pp. 164-177). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Regional Buenos Aires.
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial; Morelia (México): Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

MARTÍN ABRAHAM

UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY

LAS NOCIONES DE *SINN* Y *SPRACHE* EN *SEIN UND ZEIT* DE HEIDEGGER Y EN LAS *PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN* DE WITTGENSTEIN

THE NOTIONS OF *SINN* AND *SPRACHE* IN HEIDEGGER'S *SEIN UND ZEIT* AND IN WITTGENSTEIN'S *PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN*

martinabraham_924@hotmail.com

Recepción: 02/03/2021

Aceptación: 29/03/2021

RESUMEN

Las filosofías de Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein —sin lugar a dudas— constituyen las elaboraciones teóricas del campo filosófico más importantes e influyentes del siglo XX y que siguen teniendo peso aún en este siglo. La intención de este artículo es poner en diálogo ambas filosofías en lo que respecta a ciertas categorías que son comunes. En particular, las nociones de *Sinn* (sentido) y *Sprache* (lenguaje), pero sólo en dos obras relevantes de ambos autores: *Sein und Zeit* del denominado maestro de Alemania y *Philosophische Untersuchungen* del filósofo vienés, es decir, lo que se conoce regularmente como “primer Heidegger” y “segundo Wittgenstein”. Lo que se pretende con este diálogo es extraer ciertas conclusiones en torno a las posiciones que cada uno de los autores asume respecto de las cuestiones nombradas, vislumbrando avances, retrocesos, reducciones o expansiones en el tratamiento de las temáticas.

PALABRAS CLAVES

Fenomenología hermenéutica, Wittgenstein, *Sinn*, *Sprache*, Filosofía.

ABSTRACT

The philosophies of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein —without a doubt— constitute the most important and influential theoretical elaborations of the philosophical field of the 20th century and that they remain relevant weight even in this century. The intention of this paper is put both philosophies in dialogue regarding certain categories that are common. In particular, the notions of *Sinn* (sense) and *Sprache* (language), but only in two relevant writings by both authors: *Sein und Zeit* by the so-called Germany's teacher and *Philosophische Untersuchungen* by the Viennese philosopher, namely, what is regularly known as "First Heidegger" and "second Wittgenstein". What is intended with this dialogue is to draw certain conclusions about the positions that each one of the authors assumes regarding the aforementioned issues, showing advances, setbacks, reductions or expansions in the treatment of the themes.

Tábano, no. 18 (2021), 73-86.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p73-86>

KEYWORDS

Hermeneutical phenomenology, Wittgenstein, *Sinn*, *Sprache*, Philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

Las filosofías de Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein —sin lugar a dudas— constituyen las elaboraciones teóricas del campo filosófico más importantes e influyentes del siglo XX y que siguen teniendo peso aún en este siglo. Por esta razón, nos parecía importante que ambas tematizaciones convergieran en un dialogo filosófico, como ya ha ocurrido en el pasado.¹ La tarea especulativa de este artículo, sin embargo, se circunscribirá a las nociones comunes de *Sinn* y *Sprache* tal como aparecen expuestas en el inconcluso *Sein und Zeit* (1927) del maestro de Alemania y en las *Philosophische Untersuchungen*² del discípulo de Russell. La elección de las reseñadas conceptualizaciones obedece, en primer término, al hecho de que ambas categorías aparezcan en los escritos nombrados, aun cuando reciban tratamientos divergentes como observaremos a lo largo de esta exposición. Asimismo, en la obra de 1927, Heidegger establece que el sentido y el lenguaje se co-pertenecen y establecen entre sí una relación de dependencia ontológica.³ En las *PU*, Wittgenstein también presenta al sentido y al lenguaje como conceptos conexos y que revisten el carácter de fundamentales. Por otra parte, la selección de las obras citadas se debe a que Heidegger, en *Sein und Zeit*, conciba al ser del ente humano en sus determinaciones prácticas y Wittgenstein, en sus *PU*, asocie al significado de las palabras (*Bedeutung der Wörter*) con su uso (*Gebrauch*) en el lenguaje (*Sprache*), amén de que también considere a este último —en ese texto— como una *Lebensform* (forma de vida) o en vinculación con la costumbre (*Gewohnheit*), como veremos subsiguiente.

Partimos de la hipótesis de que, en el trabajo de 1927, Heidegger aborda la temática del sentido de modo más pleno que Wittgenstein en sus *PU*, al desligarlo del lenguaje y sobre todo, del pensar y emparentarlo, más bien, con la idea de un trato práctico-operativo con el mundo de tipo ante-lingüístico y a-temático.⁴ Cabe destacar, anticipadamente, que en esta aproximación teórica a las cuestiones del sentido y del lenguaje en *Sein und Zeit*, proseguimos la línea interpretativa de Kuno Lorenz, Jürgen Mittelstraß⁵ y Hubert Dreyfus

¹ No es la primera vez que en una investigación convergen ambos nombres. En 1967, por ejemplo, Karl Otto Apel publicó un artículo sobre Heidegger y Wittgenstein en la revista *Philosophisches Jahrbuch* y volvió sobre el asunto en el volumen I de su *Transformation der Philosophie* (1973). Hasta podría decirse que en la tesis de habilitación apeliana de 1963 ya existe un paralelismo entre Heidegger y Wittgenstein.

² De ahora en más, para hacer referencia a esta obra, utilizaremos la abreviatura *PU* en cursiva.

³ Podría decirse que los conceptos de *Sinn*, *Bedeutsamkeit*, *Zeichen*, *Verstehen*, *Worumwillen*, *Rede* y *Sprache* hacen a un cuerpo categorial interconectado en la analítica del *Dasein* de Martin Heidegger.

⁴ Como veremos, Wittgenstein hasta en sus *PU* vincula fuertemente al sentido con el binomio lenguaje-pensamiento, como también lo había hecho en la *Logisch-Philosophischen Abhandlung* (*Tractatus logico-philosophicus*) publicada en 1921. De ahora en más, para referirnos a esta última obra, utilizaremos el vocablo *Tractatus* en cursiva.

⁵ En 1967, Kuno Lorenz y Jürgen Mittelstraß publican un artículo en la revista *Kantstudien*, donde efectúan una lectura crítica de las posiciones de Apel sobre la cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit*.

—entre otros autores— y por ende, no compartimos la tesis de que la *Rede* es un abrir lingüístico que aparece en las lecturas de Karl-Otto Apel y Cristina Lafont.⁶ Consecuentemente, si seguimos la exégesis que piensa al *Dasein* heideggeriano como un ente abierto ante-lingüísticamente, es evidente que el lenguaje no ocupa en la analítica del *Dasein* un lugar ontológico eminente, como si ocurre en las *PU* de Wittgenstein, lo que —desde nuestra perspectiva— implica colocar al lenguaje en la posición ontológica correspondiente. Además, creemos que Wittgenstein, por contraposición a Heidegger, le otorga al lenguaje un lugar fundamental en la vida humana a razón del peso relevante que el pensamiento tiene en esta última en el parecer del filósofo analítico.

Para corroborar las hipótesis bosquejadas, abordaremos en primer término las posiciones heideggerianas en torno al sentido en *Sein und Zeit*, para luego adentrarnos en el abordaje de Wittgenstein acerca del mismo asunto tanto en el *Tractatus*, como en las *PU*. Posteriormente, trataremos la cuestión del lenguaje en la analítica del *Dasein* heideggeriana desde la denominada interpretación pragmatista,⁷ para finalmente introducirnos en los puntos de vista sobre el lenguaje que Wittgenstein formula en sus *PU*.

2. LA CUESTIÓN DEL SENTIDO (*SINN*)

Al iniciar *Sein und Zeit*, Heidegger apunta que la pregunta por el sentido del ser es la cuestión fundamental que aquel texto se propone resolver. Por lo tanto, el término *Sinn* aparece desde un principio en la obra de 1927. Sin embargo, su elaboración teórica se produce recién en el § 32, cuando Heidegger trata todo lo relativo al *Zirkel des Verstehens* (círculo del comprender) o, lo que es lo mismo, a la comprensión (*Verständnis*) e interpretación (*Auslegung*). Aquí Heidegger (1967) dirá que el sentido es aquello que es articulable en el comprender y lo que permite que algo sea comprendido (p. 151). Por lo tanto, el sentido no es lo comprendido, pero es la condición de posibilidad de la comprensión. Además, algo es comprendido siempre y cuando tenga sentido para un *Dasein*, lo que implica claramente una interdependencia entre sentido y *Dasein*. Dice, en esta línea, Heidegger (1967): “sólo el *Dasein* puede, por lo tanto, tener sentido [*sinnvoll*] o sin sentido [*sinnlos*]” (p. 151).⁸ Igualmente, según Heidegger (1967), el sentido se encuentra estructurado por la *Vorstruktur* de lo *Vorhabe* (haber-previo), la *Vorsicht* (mirada-previa) y lo *Vorgriff* (concebir-previo) y al mismo tiempo, es un existenciario del *Dasein* (p. 151). No es, por ende, una peculiaridad adherida a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*

⁶ Apel plantea inicialmente su posición sobre el lenguaje en la filosofía de Heidegger en *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* publicado en 1963. Seguidamente, en el artículo “Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nachdem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik” de 1967 y en el volumen I de su libro *La Transformation der Philosophie* de 1973, como ya fue apuntado. Cristina Lafont, por otra parte, asume el punto de vista apeliiano sobre la cuestión del lenguaje en la filosofía heideggeriana en su tesis doctoral elaborada bajo la dirección de Jürgen Habermas y en otros escritos publicados posteriormente y que le significaron una serie de polémicas con colegas en Estados Unidos.

⁷ Esta es la nomenclatura que utiliza Cristina Lafont para nombrar las visiones sobre la cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit*, que elaboraron Kuno Lorenz, Jürgen Mittelstraß, Ernst Tugendhat y Hubert Dreyfus (1997, p. 40).

⁸ La cursiva pertenece al original. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

o que se halle detrás de ellos o flotando en quien sabe qué lugar (Heidegger, 1967, p. 151). Lo *Vorhabe* refiere al horizonte de sentido adquirido previamente e incuestionado, que permite tanto una primera comprensión del contexto en el que salen al encuentro entes, como de los entes mismos. La *Vorsicht*, en cambio, determina la direccionalidad de la interpretación, lo que implica señalar la perspectiva en la que se sitúan en cada caso los entes que nos salen al encuentro. Por último, lo *Vorgriff* remite al bagaje conceptual con el que contamos y que, en primer término, guía y hace posible la interpretación poniendo en palabras lo que ya se tiene y se ve, es decir, lo *Vorhabe* y la *Vorsicht* (Escudero, 2016, pp. 278-280). Por otra parte, los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein* se caracterizan por carecer de sentido (*unsinnig*) (Heidegger, 1967, p. 152). Sin embargo, aclara el maestro de Alemania, esto no implica ninguna valoración negativa. Por otra parte, merced al sentido es que podemos hablar de significatividad (*Bedeutsamkeit*),⁹ comprensibilidad (*Verständigkeit*), habla o discurso (*Rede*) y lenguaje (*Sprache*).¹⁰ Como bien dice Dreyfus (1991), el sentido es el fundamento que hace posible que algo tenga sentido (p. 223) y en virtud de lo cual podemos hablar de significatividad, comprensibilidad, significados lingüísticos, etcétera.

Ahora bien, para elaborar la problemática del sentido en las *PU* de Wittgenstein, destacaremos previamente que ocurre con el asunto en el *Tractatus*, puesto que este abordaje preliminar puede ser esclarecedor de las posiciones que el filósofo vienés asume en la elaboración teórica que se prolonga desde 1929 hasta 1945. En el *Tractatus*, el sentido —amén de que es una temática fundamental— es interpretado como el límite del pensamiento (*Gedanke*), del lenguaje (*Sprache*), de lo que puede ser expresado (*man kann sprechen*) y del mundo (*Welt*). Dice Wittgenstein (2014), en este sentido: “El pensamiento es la proposición [*Satz*] con sentido” (p. 48).¹¹ En otras palabras, siendo el pensamiento proposición, el pensamiento encuentra su límite en el sentido. Además, inmediatamente después de plantear esta hipótesis en torno al pensamiento, Wittgenstein (2014) afirma que el lenguaje es la totalidad de las proposiciones (*Gesamtheit der Sätze*) (p. 48) y siendo las proposiciones enunciados con sentido, el lenguaje tiene su límite en el sentido. Más adelante, en el mismo *Tractatus*, Wittgenstein (2014) sostiene que los límites de mi lenguaje (*meine Sprache*) —es decir, el sentido— significan los límites de mi mundo (*meine Welt*)

⁹ Esta es la conceptualización que Heidegger (1979) elige para caracterizar el mundo (*Welt*) y graficar que este último siempre nos es comprendido (p. 334). Lo decide usar, según Roberto Rubio (2015), porque el concepto *Bedeutung* (significado) remite a la significación de las palabras (*Wörter*) y este no es el sentido que Heidegger busca establecer para caracterizar la experiencia de mundo del *Dasein* (p. 34). Heidegger, de igual modo, se mostraba también poco conforme con el término *Bedeutsamkeit*, debido a que el fenómeno que persigue significar es muy complejo. Sin embargo, toma la decisión de conservar la reseñada noción en virtud de que no encontró otra mejor.

¹⁰ Según destaca Heidegger en el § 31 de *Sein und Zeit*, tanto lo *Verstehen*, como la *Bedeutsamkeit* son co-abiertas en lo *Worumwillen* (“por mor de qué” en la traducción gaosiana y por-mor-de en la de Rivera) (Heidegger, 1967, p. 143).

¹¹ La aclaración entre corchetes me pertenece. En la tematización wittgensteiniana del *Tractatus* no pueden haber proposiciones que sean tales y carezcan de sentido (*sinnlos*) o sean absurdas (*unsinnig*). Por ende, es redundante decir que una proposición con sentido es el pensamiento, puesto que toda proposición tiene, de suyo, sentido.

(p. 142). Por ende, el sentido que es la limitación de mi lenguaje también es la limitación de mi mundo. De igual modo, sólo se puede decir (*sagen*) o hablar (*sprechen*) de lo que tiene sentido, correspondiendo callar (*schweigen*) desde un punto de vista ético cuando éste esté ausente.

En el *Tractatus*, el sentido es presentado como completamente imbricado con la sintaxis lógica (*logische Syntax*) y por ello, el pensamiento es interpretado como la figura lógica (*logische Bild*) de los hechos (*Tatsachen*), lo que implica que lo ilógico (*Unlogisches*) no pueda ser pensado (Wittgenstein, 2014, p. 28). Además, agrega Wittgenstein (2014), la proposición es la figura lógica de un estado de cosas (*Sachlage*) (p. 56). Si no es la figura lógica de un estado de cosas, no es una proposición, puesto que carece de sentido (*sinnlos*) o es absurda (*unsinnig*), como veremos subsiguientemente. Dicen, en este sentido, Baker y Hacker (2009): “Todo lenguaje posible es gobernado por un complejo sistema de reglas de la sintaxis lógica. Esas reglas determinan las posibles combinaciones de símbolos, que delimitan los límites del sentido” (p. 41).¹² Los elementos de la lógica, en definitiva, son las herramientas con las que contamos para poder trazar el límite entre el sentido y el sinsentido y lograr, de ese modo, la clarificación lógica de nuestro lenguaje.

Lo opuesto al sentido, en el *Tractatus*, es presentado por Wittgenstein de, por lo menos, dos modos distintos: 1) lo que carece de sentido (*sinnlos* o *kein Sinn*), por un lado; y 2) por el otro, lo que es absurdo (*unsinnig*). Wittgenstein (2014) califica como *sinnlos* a las tautologías (*Tautologien*) y contradicciones (*Kontradiktionen*) (p. 86), que se diferencian de la proposición. Esta última, a diferencia de aquellas, tiene sentido y ello debido a que se ubica en el plano de lo posible (*möglich*) y no de lo cierto (*gewiß*) —como la tautología— y de lo imposible (*unmöglich*) —como la contradicción— (Wittgenstein, 2014, p. 88). En otras palabras, la tautología carece de posibilidades veritativas porque es incondicionalmente verdadera y la contradicción por no ser verdadera en condición alguna. La proposición, además, dista de ser absurda, que es como Wittgenstein (2014) caracteriza a la mayoría de las proposiciones (*Sätze*)¹³ y preguntas (*Fragen*) filosóficas de la tradición y las mismas “proposiciones” del *Tractatus* (p. 182).¹⁴ Esta visión sobre su propio texto es

¹² La traducción me pertenece.

¹³ Aquí se observa una contradicción en la argumentación del *Tractatus*, puesto que habría una minoría de filosofías que abrevaron a proposiciones, lo que si nos atenemos al desarrollo argumental del texto nombrado es imposible, salvo que esas elaboraciones sean ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), pero, en tal caso, no serían filosofía. Lo mismo ocurre cuando Wittgenstein (2014) califica a las ideas del *Tractatus* como *Sätze* (proposiciones) (p. 182). Hacker (1986), en particular, considera que las tesis del *Tractatus* son pseudo-proposiciones sin sentido clarificadoras (p. 18).

¹⁴ La posición que Wittgenstein asume al final del *Tractatus* sobre su propio desarrollo argumental ha desencadenado discusiones entre los wittgensteinianos. La interpretación generalizada, siguiendo a David Stern (2004), entiende al *Tractatus* como una teoría metafísica acerca de la naturaleza de la “mente”, el mundo y el lenguaje (p. 31). Esta perspectiva exegetica es denominada por James Conant como interpretación inefable, que —en la visión de este mismo autor— asume la existencia de una verdad inefable, que puede ser mostrada, pero no dicha y por ende, concibe al reaseñado escrito como una *Lehre* (doctrina). Por otro lado, se encuentran Cora Diamond, James Conant y siguiendo a Hacker (1986), Carnap, Pitcher y Fann (p. 26), quienes sostienen que la filosofía del *Tractatus* no entraña una verdad inefable (Conant, 2000, p. 198), ni es una teoría que luego de tirar

concordante con la tesis de que la filosofía, en tanto “crítica del lenguaje” (“*Sprachkritik*”),¹⁵ es una actividad (*Tätigkeit*) y no una doctrina (*Lehre*) (Wittgenstein, 2014, p. 64), que opera en el plano del mostrar (*zeichen*) y no del decir (*sagen* o *sprechen*)¹⁶ y que, por ende, carece por completo de proposiciones.¹⁷ Si la filosofía no abreva nunca a proposiciones filosóficas¹⁸ —incluso la que Wittgenstein desarrolla— porque sólo muestra lo indecible (*Unsagbare* o *Unaussprechliches*) e impensable (*Undenkbares*), los resultados a los que llega, claramente, son absurdos. Sin embargo, esto no implica reconocer que la filosofía no sirve para nada. Para Wittgenstein (2014), la filosofía debe servir para clarificar lógicamente el pensamiento (*logische Klärung des Gedankens*) (p. 64), aun cuando en esa tarea se llegue a absurdos. La absurdidad de la filosofía en tanto delimitadora del sentido radica en el hecho de que para determinar el límite entre el sentido y el sinsentido es necesario estar más allá del límite, lo que es imposible. Dice, en este sentido, David Stern (2004):

Para hablar del trazado de un límite al pensamiento sugiere que podemos pensar a ambos lados del límite, que es justo lo que Wittgenstein niega. El límite puede, por lo tanto, ser trazado en el lenguaje y lo que se encuentra del otro lado será simplemente el sinsentido. (p. 32)¹⁹

Ahora bien, esto no significa que lo que está más allá del sentido no exista y que no pueda ser mostrado por la filosofía. De hecho, lo inexpresable, para Wittgenstein (2014), existe y es lo místico (*Mystische*) (p. 182). Por lo tanto, le cabe a la filosofía un propósito —echar por tierra los disfraces lingüísticos del pensamiento, siempre que éstos aparezcan—,²⁰ aun cuando en esa labor se precipite a absurdos.

Ahora bien, dirigiéndonos a las *PU*, el filósofo vienés destaca, al igual que en el *Tractatus*, que el sentido es límite del pensamiento (*Gedanke*), del lenguaje (*Sprache*) y de lo que se puede decir (*man kann sagen*). En los §§ 498-500, Wittgenstein (2015) arroja, primeramente, un ejemplo concreto de proposición sin sentido (“Leche me azúcar”), para luego destacar que, por carecer de sentido esa formulación, se excluye de suyo del lenguaje (p. 306). Por lo tanto, todo sinsentido (*Unsinn*), sea éste evidente o no,²¹ es el límite del

la escalera te puedas quedar sosteniendo ciertas verdades acerca de la realidad (Diamond, 1996, p. 188). La escalera, en definitiva, debe ser arrojada por carecer de sentido el ejercicio filosófico.

¹⁵ En el *Tractatus*, Wittgenstein considera que éste es el único modo posible de ejercicio filosófico legítimo. Por ende, a la filosofía sólo le correspondería intervenir en la medida en que en el lenguaje existan transgresiones a la barrera del sentido.

¹⁶ Cuando Wittgenstein indica que la filosofía como él la entiende —es decir, como clarificadora lógica del pensamiento— no es ninguna de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y que no se encuentra junto a éstas, sino por encima y por debajo, está marcando que se ubica en otro plano que no es precisamente el del decir (*sagen*) o del hablar (*sprechen*) (Wittgenstein, 2014, p. 64).

¹⁷ Recordemos que sólo las proposiciones para Wittgenstein tienen sentido. Todo lo que no sea proposición no tiene sentido y es el caso de los resultados de la filosofía.

¹⁸ La contradicción argumental expuesta en notas precedentes vuelve a esta idea discutible.

¹⁹ La traducción es mía.

²⁰ Mientras los límites del sentido sean respetados, la filosofía no tiene tarea alguna y le corresponde estrictamente callar (*schweigen*), así como lo debe hacer todo aquel que no tenga para decir sólo aquello que puede ser dicho (Wittgenstein, 2014, p. 182).

²¹ En los § 464 y § 524, Wittgenstein (2015) va a destacar que existen sinsentidos (*Unsinn*) evidentes y no-evidentes (pp. 296 y 316). Los sin sentidos evidentes (*offenkundig*) caen, de suyo, fuera del lenguaje. Sin embargo,

lenguaje (*Grenze der Sprache*). Una cuestión en conexión casi que podría decirse directa con estos sinsentidos no-evidentes (*nicht offenkundiger Unsinn*), la encontramos en el § 99 de las *PU*, donde Wittgenstein (2015) asevera que es imposible que existan sentidos indefinidos (*unbestimmter Sinn*), que serían algo así como una limitación borrosa (*unscharfe Begrenzung*) entre el sentido y el sinsentido (p. 106). Por lo tanto, toda oración (*Satz*) con sentido (*sinnvoll*) tiene, necesariamente, un sentido definido (*bestimmter Sinn*). Además, en el § 511, el filósofo de Viena indica que sólo la oración con sentido puede ser dicha y pensada (Wittgenstein, 2015, p. 310). Por ende, el sentido es también el límite del pensar y de lo que se puede decir.

Baker y Hacker (2009) apuntan que la sintaxis lógica del *Tractatus* es reemplazada por la gramática (*Grammatik*) y sus reglas (*Regeln*) (p. 45) en las *PU*. Por ello, en la perspectiva de ambos autores, la filosofía se constituye en una investigación gramatical (Baker y Hacker, 2009, p. 55), pero para resolver problemas filosóficos que atañen a más de una lengua y no cuestiones que interesan a los gramáticos. Esto, sin embargo, no nos debe precipitar a creer que existen dos gramáticas —una ordinaria y una filosófica— o a la idea de que hay dos tipos de reglas gramaticales. Del planteo wittgensteniano se extrae que sólo existe una gramática, pero que sobre ella operan diferentes intereses: los intereses de los filósofos y de los gramáticos. A aquellos, es decir, a los filósofos les cabe realizar anotaciones (*Anmerkungen*) (Wittgenstein, 2015, p. 194) u observaciones gramaticales (*grammatische Bemerkungen*) (Wittgenstein, 2015, p. 336) —y no teoría—, que muestren los malentendidos (*Mißverständnisse*) o malos usos del lenguaje y en esa medida logren resolver los problemas que aparecen cotidianamente en la utilización del lenguaje.

En definitiva, el filósofo de Viena plantea una ligazón fundamental entre el sentido, el lenguaje, el pensar y el decir en las *PU*, lo que implica —desde nuestra perspectiva— un acotamiento de la experiencia del sentido y por ende, una visión reductiva sobre el asunto. El sentido, como bien plantea Heidegger en *Sein und Zeit*, va más allá del pensar y del lenguaje y por ende, se encuentra emparentados con fenómenos aún más originarios como la *Bedeutsamkeit* (significatividad), lo *Verstehen* (comprender) y la *Rede* (habla o discurso), siempre que concibamos a estos últimos como modos de ser ante-lingüísticos y ante-predicativos, obviamente. Por ende, en el texto heideggeriano de 1927, se produce un apresamiento mucho más profundo de la cuestión del sentido, que el que podemos encontrar en las *PU* de Wittgenstein. Efectivamente, el tratamiento de Heidegger no es perfecto, pero si es mucho más pleno y prometedor que el que encontramos en Wittgenstein y ello se debe, lisa y llanamente, a la aplicación concreta del método fenomenológico.

3. LA TEMÁTICA DEL LENGUAJE (*SPRACHE*)

los no-evidentes (*nicht offenkundig*) exigen ser descubiertos por la filosofía, para que así el lenguaje trabaje y no se precipite al vacío (Wittgenstein, 2015, p. 120).

En *Sein und Zeit*, la cuestión del lenguaje -como veremos- no es una temática central,²² como sí ocurre con el sentido, la significatividad y el habla o discurso (*Rede*), siempre que nos ciñamos a la interpretación pragmatista, que observa un giro radical en la tematización heideggeriana sobre el lenguaje entre aquella obra y el filosofar del *Ereignis*. El denominado maestro de Alemania aborda el asunto del lenguaje recién en el § 34, en virtud de que —según deja claro Heidegger (1967)— la elaboración del tercer significado del término proposición (*Aussage*) como comunicación (*Mitteilung*) condujo a los conceptos de decir (*Sagen*) y habla (*Sprechen*) (p. 160). Además, como bien indica Heidegger (1967), el lenguaje echa raíces en el carácter abierto del *Dasein* (p. 160) —más específicamente en la *Rede* como uno de los tres modos de apertura (*Erschlossenheit*)— y por ello, su elaboración se tiene que producir en el momento en el que Heidegger trabaja todo lo relativo a la constitución existencial del ahí (*Da*).²³

Para Heidegger (1967), el lenguaje (*Sprache*) tiene su fundamento ontológico-existencial (*existenzial-ontologische Fundament*) en la *Rede* (p. 160). Dice Heidegger en *Prolegomena* (1979): “Hay lenguaje [*Sprache*] sólo porque hay discurso o habla [*Rede*], no al revés” (p. 365).²⁴ De este modo, el maestro de Alemania enuncia la dependencia del lenguaje respecto de la *Rede* y el carácter derivado de aquel. Por ende, el lenguaje no es presentado como una forma de ser originaria, como sí ocurre con la *Rede*.²⁵

Según destaca Heidegger (1967), el concepto de *Rede* había aparecido previamente, pero no había recibido un tratamiento específico (p. 161). El habla o el discurso es la articulación de la comprensibilidad (*Artikulation der Verständlichkeit*), que en general es leída como ante-lingüística y ante-predicativa. La interpretación pre-lingüística de esta forma de ser ha desatado importantes niveles de discusión entre los especialistas en la filosofía heideggeriana desde la publicación en 1963 de la obra *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* escrita por Karl-Otto Apel. En este texto,

²² A diferencia de lo que ocurre en *Sein und Zeit*, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger realiza un análisis más detallado del lenguaje. En este último escrito indica, por ejemplo, cuatro momentos estructurales que hacen a la esencia del lenguaje: 1) aquello de lo que se habla; 2) lo que se discurre; 3) la comunicación; y 4) lo que se manifiesta (Heidegger, 1979, p. 363). Éstos, en la obra de 1927, son presentados como monumentos constitutivos (*konstitutive Momente*) de la *Rede* (Heidegger, 1967, p. 162). Además, en la lección del semestre de verano de 1925, Heidegger considera al lenguaje como una forma de ser del *Dasein* y discurre sobre la idea de lenguas muertas —en particular, sobre el latín como lengua eclesástica, que en tanto muerta pierde las posibles transformaciones de significación, lo que permite la univocidad semántica— (Heidegger, 1979, pp. 373-374). De aquí en más, para hacer referencia a la lección marburguesa del semestre de verano de 1925, utilizaremos el vocablo *Prolegomena* en cursiva.

²³ La tematización sobre la constitución existencial del ahí (*Da*) se inicia en el §28, cuando Heidegger emprende la elaboración del tercer componente del existencial *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo), es decir, el carácter de ser *In-Sein* (ser-en).

²⁴ La cursiva pertenece al original. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

²⁵ Esta posición teórica es discutida por Cristina Lafont (1997) quien entiende que la distinción *Rede/Sprache* es sólo una diferencia metodológica entre dos perspectivas acerca del tratamiento de la cuestión del lenguaje, como las que se presentan en Humboldt (*ergon/energeia*) y Saussure (*langue/parole*) (p. 94). Esto la precipita a identificar, así como lo hace Karl-Otto Apel, la perspectiva sobre el lenguaje que Heidegger arroja en *Sein und Zeit* con aquella que desarrolla en el filosofar del *Ereignis*.

Apel sostiene que Heidegger, en su analítica del *Dasein*, entiende que este último ente goza de una “anticipación” lingüística (*sprachlichen "Vorgriffs"*) al aparecer de los fenómenos. Por ende, se inclina por la tesis de que —para Heidegger— el *Dasein* se abre lingüísticamente al mundo y no ante-lingüísticamente. En esta línea teórica prosigue Cristina Lafont. Sin embargo, regularmente, se entiende a la *Rede* como una estructura esencial ante-lingüística, puesto que el lenguaje depende ontológicamente de ella y no es caracterizada por Heidegger como una forma de ser lingüística, por lo menos, en la primera conceptualización que el maestro de Alemania arroja, aunque es verdad que, en algún momento, Heidegger precisa que la *Rede* es el lenguaje existencial (*existenzial Sprache*) (Heidegger, 1967, p. 161), lo que ha precipitado —entre otras cosas— esta serie de debates.

Para Heidegger, lo articulable en la *Rede*, más originariamente que en la interpretación (*Auslegung*),²⁶ es el sentido²⁷ y lo articulado es el todo de significación (*Bedeutungsganze*). De este último fenómeno provienen las palabras (*Wörter*). A los significados (*Bedeutungen*) les brotan palabras. En el decir de Bertorello (2008), “a los significados pragmáticos le pueden brotar los significados lingüísticos” (p. 120).

Al habla o discurso, dice Heidegger, le son inherentes como posibilidades el oír (*Hören*) y el callar (*Schweigen*). El oír es concebido por Heidegger como constitutivo del hablar o discurrir (*Reden*) (1967: 163). El callar es la otra posibilidad esencial del hablar o discurrir (Heidegger, 1967, p. 164), pero callar no se llama ser mudo (*stumm*). Incluso el mudo (*Stumme*), dice Heidegger (1967), tiene la tendencia al “hablar” (“*Sprechen*”) (p. 164). Quien nunca dice algo, tampoco puede callar en un momento (Heidegger, 1967, p. 165). Por lo tanto, sólo en un auténtico hablar o discurrir es posible un auténtico callar.

Ahora bien, esta tesis de que el *Dasein* es eminentemente, en su forma de ser, habla o discurso, Heidegger dice extraerla de la experiencia fenoménica en la cual se funda la definición pre-filosófica y filosófica del ser del ente humano como ζῷον λόγον ἔχον (*zōon logon ekhon*). Según indica Heidegger (1967), los griegos concebían al ser humano como un ente que habla o discurre, pero en el sentido de que este ente es el modo de descubrir el mundo y su ser mismo (p. 165). Además, carecían de una palabra para referirse al lenguaje y comprendieron a este fenómeno fundamentalmente como *Rede* (Heidegger, 1967: p. 165). Sin embargo, la filosofía -en particular, Aristóteles- centró su mirada en el λόγος (*lógos*) como proposición (*Aussage*). La gramática, por su parte, se hizo de la lógica de este *lógos* para su elaboración teórica y por ende, en esa ciencia del lenguaje, se considera al habla o discurso como proposición. Queda por tarea, según Heidegger, el emancipar a la gramática de la lógica,²⁸ lo que implica concebir a la *Rede* más allá de su interpretación como proposición y por ende, poniéndola sobre bases más originarias.

²⁶ En este pasaje, Heidegger deja claro el carácter derivado de la interpretación respecto de la *Rede* (habla o discurso) y lo *Verstehen* (comprender).

²⁷ Previamente, habíamos destacado también que el sentido es también lo articulable en el comprender (Heidegger, 1967, p. 151).

²⁸ Esta idea de liberar a la gramática de la lógica, según Cristina Lafont (1999), es extraída específicamente de los planteos teóricos de Humboldt (p. 57). Sin embargo, inmediatamente al momento de exposición de esta

Heidegger, casi al culminar este párrafo sobre la *Rede* y la *Sprache*, destaca que la investigación filosófica debe proseguir resolviendo ciertos interrogantes respecto al lenguaje mismo. En principio, dilucidar si el lenguaje es un útil (*Zeug*), tiene la forma de ser del *Dasein* o no es nada de eso (Heidegger, 1967, p. 166). Determinar, además, qué tipo de ser caracteriza al lenguaje, que permite que pueda haber lenguas muertas (Heidegger, 1967: p. 166).²⁹ La investigación filosófica, dice Heidegger (1967), tiene que prescindir de la “filosofía del lenguaje” (“*Sprachphilosophie*”), para indagar sobre las “cosas mismas” (“*Sachen selbst*”) (p. 166), como reza el método fenomenológico.

Como vimos previamente, en el *Tractatus*, Wittgenstein (2014) piensa al lenguaje como la totalidad de las proposiciones (p. 28).³⁰ En las *PU*, en particular, se caracteriza al lenguaje de las más diversas formas, amén de que también es una cuestión central en el texto. Entre estas características podemos enumerar, en primer término, aquellas más vinculadas con la tesis wittgensteiniana de que el lenguaje es un instrumento (*Instrument*) (Wittgenstein, 2015, p. 334).³¹ 1) el lenguaje le sirve al ser humano para representarse la realidad (*Realität*);³² 2) merced al lenguaje es que podemos pensar (*denken*); y por último, 3) el lenguaje nos permite comunicar (*mitteilen*) el pensamiento. La implicancia entre lenguaje y pensamiento es planteada por Wittgenstein (2015) en el § 328, cuando destaca que el ser humano piensa con el lenguaje y que este último, además, es el vehículo del pensar (*Vehikel des Denkens*) (p. 236). Esto claramente lo distancia de la posición agustiniana en torno al lenguaje con la que Wittgenstein inaugura las *PU*, que implica pensar al lenguaje sólo como aquello que es necesario para la comunicación (*Mitteilung*), pero en modo alguno, para el pensamiento (Beker y Hacker, 2005b, p. 49).

Ahora bien, en las *PU*, el lenguaje es caracterizado también como una multiplicidad de juegos del lenguaje (*Mannigfaltigkeit der Sprachspiele*),³³ que por ser tales están sometidos a ciertas reglas. En este caso, en particular, las reglas de la gramática (*Refeln der Grammatik*), que para Wittgenstein (2015) no sólo son “arbitrarias” (“*willkürlich*”), sino también, descriptivas del uso de los signos, pero en modo alguno explicativas (p. 306). Decir que la gramática y sus reglas son arbitrarias implica plantear, según Hacker (1986), que son autónomas (p. 188). Para ser más específico, “la arbitrariedad de la gramática es un aspecto de su autonomía” (Hacker, 1986, p. 192). La gramática es autónoma en el sentido de que ésta no puede entrar en conflicto con la realidad, partiendo de la base de que las reglas gramaticales determinan un “espacio lógico” —usando una metáfora del *Tractatus*—, donde

conclusión en torno a la gramática, Heidegger (1967) apunta que la *Bedeutungslehre* (teoría de la significación) no puede seguir los senderos de Humboldt (p. 166).

²⁹ Sobre este punto se detiene más en *Prolegomena* (Heidegger, 1979, pp. 373-376).

³⁰ También va a caracterizarlo de otros modos Wittgenstein (2014, p. 48).

³¹ Esta hipótesis de que el lenguaje es un instrumento ha desencadenado una serie de críticas, puesto que aquel fenómeno rebasa con creces la idea de instrumento.

³² Aquí se observa como Wittgenstein sigue pensando a la realidad como una forma de ser originaria y no derivada, que lo diferencia de la tematización heideggeriana de *Sein und Zeit*.

³³ Según Baker y Hacker (2005a), el concepto de juego (*Spiel*) se convirtió, para Wittgenstein, en el ejemplo favorito de su famosa noción de “parecidos de familia” (“*Familienähnlichkeiten*”) (p. 51).

se especifica que tiene sentido, pero no que es verdadero (Hacker, 1986, p. 190). Las reglas gramaticales,³⁴ además, son concebidas como constitutivas de los juegos del lenguaje (Baker y Hacker, 2005a, p. 52).

El lenguaje en las *PU*, además, aparece constantemente asociado al uso (*Gebrauch*) y a la costumbre (*Gewohnheit*) y por ende, es pensado desde una perspectiva eminentemente pragmática. El significado de las palabras (*Bedeutung der Wörter*) es el uso de las mismas en el lenguaje (Wittgenstein, 2015, p. 56). De este modo, Wittgenstein rompe con la tesis de que el significado de una palabra es el objeto (*Gegenstand*) que ésta denota. Este último concepto de significación proviene, para Wittgenstein (2015), de una concepción primitiva (*primitive Vorstellung*) del modo en el que funciona el lenguaje (p. 18) y es expuesto por San Agustín en la cita de las *Confesiones* con la que Wittgenstein inaugura las *PU*. Para especificar el peso de la costumbre en el lenguaje, Wittgenstein (2015) da un ejemplo concreto: si reemplazo la oración “Hace buen tiempo” —partiendo de la base de que las palabras son signos arbitrarios— por las letras “a b c” no puedo asociar el sentido de aquella con éstas y ello debido a que no estoy acostumbrado (*gewöhnt*) a decir “a” en lugar de “hace”, “b” en vez de “buen”, etcétera (p. 308). Por lo tanto, la costumbre es constituyente del lenguaje y es lo que permite que alguien obtenga el dominio (*Beherrschung*) sobre este último. Asociar al lenguaje con la costumbre y el uso es una consecuencia concreta de pensar a aquel como una *Lebensform* (forma de vida).³⁵

El carácter eminente del lenguaje en la filosofía de Wittgenstein está emparentado con el carácter fundamental que el filósofo de Viena le otorga al pensar, espíritu (*Geist*) o alma (*Seele*) en el ser humano, lo que no se aprecia en la tematización heideggeriana de *Sein und Zeit*. Para Heidegger, la investigación científica (*Wissenschaftliche Forschung*),³⁶ el conocer (*Wissen*), el conocimiento (*Erkenntnis*)³⁷ o el pensar (*Denken*)³⁸ son formas de ser derivadas y fundamentadas. Lo originario —podría decirse— son las formas de ser de la

³⁴ Wittgenstein (2015) va a encargarse de distinguir entre reglas esenciales (*wesentlich*) e inesenciales (*unwesentlich*) (p. 330).

³⁵ La hipótesis teórica de que el lenguaje es una *Lebensform* aparece varias veces en las *PU*. En el § 241, específicamente, Wittgenstein (2015) destaca que existe una concordancia de formas de vida cuando los seres humanos acuerdan en el lenguaje que es lo verdadero (*richtig*) y lo falso (*falsch*) (pp. 196-198).

³⁶ En el § 4 de *Sein und Zeit*, dedicado a trabajar la preeminencia óptica de la pregunta por el ser, Heidegger (1967) plantea que la investigación científica no es la única, ni la más fundamental forma de ser posible del *Dasein* (p. 11), lo que manifiesta ya desde un principio su ruptura con la tradición filosófica.

³⁷ En el § 29 de *Sein und Zeit*, Heidegger (1967) apunta que, por momentos, el conocimiento y el querer (*Wollen*) pueden tener primacía sobre la *Stimmung* (estado de ánimo o temple). Sin embargo, esta última es la forma de ser originaria y que fundamenta a todo conocer y querer, en virtud de que implica un abrir del *Dasein* más originario (p. 136). Una de las muestras concretas de que la *Befindlichkeit* implica una apertura del *Dasein* más originaria que el conocer, Heidegger (1967) la encuentra en el hecho de que el *Dasein* no sepa porque vive su propio ser como una carga cuando hay ausencia de un estado de ánimo o temple definido (p. 134).

³⁸ Antes de culminar el § 31 de *Sein und Zeit*, Heidegger (1967) indica que el pensar y la intuición (*Anschaung*) —incluida la *Wesensschau* de la fenomenología de Husserl— echan raíces en el comprender (p. 147). Por ende, no son formas de ser originarias. Aquí evidentemente está polemizando específicamente con su maestro, Edmund Husserl.

apertura (*Erschlossenheit*): la *Befindlichkeit* (“disposición afectiva”),³⁹ lo *Verstehen* (comprender) y la *Rede* (habla o discurso). En otras palabras, siguiendo a Heidegger, la pre-reflexividad y la afectividad son los modos de ser constituyentes del *Dasein* y no el pensar o el pensamiento. Esto explica —desde nuestra perspectiva— que el lenguaje en Heidegger no ocupe un lugar prioritario.

4. CONCLUSIONES

En *Sein und Zeit* (1927) de Martin Heidegger, el concepto de *Sinn* (sentido) es una noción central con la que prácticamente se inaugura la elaboración teórica, aun cuando recién reciba tratamiento en el § 32, cuando se trabaje todo lo relativo al *Zirkel des Verstehens*. Lo mismo ocurre, ciertamente, en la filosofía de Ludwig Wittgenstein, donde el sentido delimita aquello que está dentro del lenguaje, del pensar y de lo que se puede decir. Sin embargo, en la tematización heideggeriana del sentido, no se produce el estrechamiento de la mirada que ocurre en el tratamiento wittgensteiniano del asunto. En Heidegger, el sentido es un fenómeno ante-lingüístico y ante-predicativo emparentado profundamente con cuestiones anteriores o más fundamentales que el lenguaje y el pensamiento: en este caso, en particular, la *Bedeutsamkeit* (significatividad), la *Rede* y lo *Verstehen*. De este modo, Heidegger desliga al sentido del lenguaje, las palabras y del pensar, lo que implica abreviar a una perspectiva sobre el asunto más plena y prometedora, que la que podemos encontrar en las *PU* de Wittgenstein.

Ahora bien, en lo que tiene que ver con el lenguaje (*Sprache*) también cabe encontrar en Heidegger —desde nuestra perspectiva— una visión más interesante, que la que se presenta en el texto wittgensteiniano. En principio, porque el lenguaje no es presentado en *Sein und Zeit* como un fenómeno fundamental y ello —creemos— se debe a que el *Dasein* no es, para Heidegger, eminentemente pensamiento (*Gedanke*), pensar (*Denken*), investigación científica (*Wissenschaftliche Forschung*), etcétera. Interpretar al *Dasein* sin colocar al pensamiento en un lugar central es claramente una visión superadora respecto de la que desarrolla Wittgenstein —presa aún de la tradición filosófica—. Esto no significa que los planteos wittgensteinianos en torno al lenguaje y al sentido no impliquen méritos, pero es evidente que Heidegger logra colocar a cada fenómeno —más o menos— en el lugar correspondiente y eso es de lo que la tematización wittgensteiniana —quizás— carece.

³⁹ Colocamos la traducción al español de este término entre comillas porque existen muchas discusiones respecto de cómo traducirlo. Según Dreyfus, la palabra *Befindlichkeit* no la encontramos en el lenguaje corriente, sin embargo, Heidegger la acuña en base a una expresión cotidiana: *Wie befinden Sie sich?* (1991, p. 168). Gaos, en particular, decide traducirla por “encontrarse” en el sentido de estar triste, alegre, etcétera (2013, p. 124). Rivera, en cambio, por disposición afectiva. Según Jaime Aspiunza, esta última traducción del vocablo -a diferencia de aquella- presenta un tinte psicológico problemático, puesto que Heidegger en modo alguno quiere connotar un estado psicológico.

SOBRE EL AUTOR

Martín Abraham es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Asimismo, está culminando el Programa de Actualización en Problemas Filosóficos Contemporáneos dependiente de la Secretaría de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) con un trabajo sobre la filosofía tomista en el *Denksweg* heideggeriano. Es profesor en las cátedras de Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. (2005a). *Wittgenstein: understanding and meaning. Volume I of an analytical commentary on the Philosophical investigations. Part I: Essays*. Oxford: Blackwell.
- Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. (2005b). *Wittgenstein: understanding and meaning. Volume I of an analytical commentary on the Philosophical investigations. Part II: exegesis §-§ 1-184*. Oxford: Blackwell.
- Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. (2009). *Wittgenstein: rules, grammar and necessity. Volume II of an analytical commentary on the Philosophical investigations. Essays and exegesis of §-§ 185-242*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bertorello, A. (2008). Texto, acción y sentido en la fenomenología de mundo de M. Heidegger. *Revista de Filosofía*, Vol. 33, Núm 2, pp. 111-130.
- Conant, J. (2000). Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein. En A. Crary y R. Read (eds.). *The new Wittgenstein* (pp. 174-217). London-New York: Routledge.
- Diamond, C. (1996). *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Massachusetts: Massachusetts Institute Technology Press.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Massachusetts: Massachusetts Institute Technology Press.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I*. Barcelona: Ed. Herder.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and illusion. Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lafont, C. (1999). *The linguistic turn in Hermeneutic philosophy*. Massachusetts: MIT.
- Rubio, R. (2015). Afectividad y significaciones en la analítica del *Dasein*. En Xolocotzi, Á. (Ed.). *Studia Heideggeriana, Vol. IV* (pp. 23-45). Buenos Aires: Teseo.
- Stern, D. G. (2004). *Wittgenstein's Philosophical investigations: an introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (2014). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (2015). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Ed. Gredos.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Buceta, M. (2021). *Camus, Sartre, Baricco y Proust: Filósofos escritores & escritores filósofos*. Buenos Aires: SB, 114 pp. ISBN: 978-987-8384-84-9.

No es la primera vez que el Dr. Martín Buceta nos regala una obra en la que la filosofía se interroga a sí misma como discurso gracias a su confrontación con su hermana, la literatura. Ya en su tesis doctoral, publicada también por SB Editores en la colección Postvisión (una colección de obras sobre fenomenología y hermenéutica dirigida por Jorge Roggero), Martín Buceta examina cómo un filósofo de la talla de Maurice Merleau-Ponty explora en la literatura de Marcel Proust la esencia del lenguaje. En *Merleau-Ponty, lector de Proust* (2019), Buceta afirma que la verdad que la filosofía busca y que define su identidad se encuentra expresada en la palabra poética o literaria; su modo de mostrarlo, sin embargo, es a partir de un filósofo. El libro se encuentra en una situación aporética: la filosofía puede encontrar la verdad en la literatura, pero el portavoz, el héroe de esta búsqueda, es un filósofo, uno que usa y capitaliza como si fuera un instrumento o un material la obra de un literato. Por esta razón, el libro parece haber abierto una deuda, la de restituir a la literatura una voz propia, autónoma, tan protagonista como la de su hermana, la filosofía (cuestión de hermanas, de agonistas, la filosofía y la literatura, la literatura y la filosofía, se enredan en un drama que entretejen juntas). La deuda contraída, sin embargo, la salda el mismo Martín Buceta al publicar ahora un libro híbrido, una obra anfibia, un texto mestizo, un libro en el que tanto la filosofía como la literatura comparecen juntas, toman la palabra con la misma autoridad, en una paridad de fuerzas.

En este nuevo libro, *Camus, Sartre, Baricco y Proust: Filósofos escritores & escritores filósofos*, Martín Buceta afirma que la distinción entre la literatura y la filosofía no es más que el resultado de una decisión arbitraria de clasificar y distinguir discursos. En realidad, una y otra van de la mano para poder decir aquello que sea lo verdadero, aquello que sea significativo para la vida de los hombres. Las diferencias en sus retóricas y en sus modos de construcción textual no deben eclipsar aquello que tienen en común: ambas dicen la vida, descubren una verdad que late en la experiencia vivida. Para mostrar que ambas hermanas están al mismo nivel (sin que la una se subordine a la otra), el libro examina la obra de cuatro intelectuales del último siglo y medio, que se distribuyen equitativamente entre escritores (literatos) y filósofos. Pero ya esta distribución muestra la ambigüedad de estos títulos profesionales (aquella ambigüedad que existe entre la literatura y la filosofía que es el corazón mismo de todo el libro), porque Sartre, Camus y Baricco fueron tanto literatos como filósofos. En el caso del escritor italiano, esta doble profesión apenas se señala en una nota al pie, quizá para favorecer la separación de las dos partes del libro —una dedicada a filósofos escritores (Sartre, Camus), y otra a escritores filósofos (Baricco, Proust). En esta distribución, Baricco bien habría podido habitar la primera de las partes. Pero, en rigor, también podría haberse ubicado a Camus dentro de la segunda, o aún al

mismo Sartre. La diferencia queda expuesta no tanto por la obra de estos pensadores, sino por el método de trabajo de Buceta: respecto a los filósofos escritores, el autor organiza el argumento de los capítulos anclando sus obras literarias al suelo de sus obras filosóficas. En el caso de Albert Camus, se trata el problema del suicidio como drama concreto del sinsentido de la vida a partir del ensayo filosófico, *El mito de Sísifo*, para luego interpretar dos de sus novelas (*El extranjero* y *La peste*) desde las categorías del hombre absurdo. En el caso de Sartre esta ecuación se da vuelta de algún modo porque son dos los ensayos filosóficos (*El Ser y la Nada* y *El existencialismo es un humanismo*) los que resguardan – desde atrás y desde adelante– lo que su obra de teatro, *A puerta cerrada*, muestra literariamente respecto al drama de la intersubjetividad. La paridad entre literatura y filosofía se da en ambos autores gracias a un juego en tres tiempos, en una especie de dialéctica sin síntesis, y en la que uno equipara lo que al otro le falta: dos ensayos filosóficos, una obra literaria; dos obras literarias, un ensayo filosófico (en esto me pregunto también si acaso el autor considera que en Camus predomina lo literario, mientras que en Sartre prima lo filosófico). En todo caso, en la segunda parte del libro, esta paridad entre filosofía y literatura no se logra en el entrecruzamiento de discursos y obras heterogéneas, sino que nace de un único suelo literario: los capítulos dedicados a Baricco y a Proust, la reflexión surge de un único género, el literario, y aún más, de una única obra (*Océano Mar*; *A la búsqueda del tiempo perdido*). La decisión responde a los intereses contraídos de su deuda: si la filosofía ya había tomado demasiado la palabra en su anterior libro, le toca ahora a la literatura hablar desde ella misma, desde la composición de una sola obra, y mostrar que una obra literaria vale lo que un *corpus* filosófico. La literatura, sin ayuda alguna de la filosofía, nos descubre la verdad de la vida. Y no es por eso una cuestión de descuido que Buceta no haya atendido a la profesión filosófica de Baricco ni a sus ensayos filosóficos publicados: la literatura es la que tiene que probarse a sí misma frente a la filosofía, o mejor, frente a un filósofo de profesión, como es Martín Buceta. Y el resultado es fantástico. Tanto el afán poético por decir lo indecible (el mar, el océano mar), como el deseo irrefrenable por articular un sentido de la vida en la construcción de una ficción (la recuperación literaria del tiempo perdido), revelan la potencia de verdad de la literatura, descubren la faceta filosófica de los escritores.

Escrito en estas dos partes, así estructuradas, el libro logra una justicia epistémico-poética que pone en igualdad de condiciones a la filosofía y a la literatura en sus capacidades por asir la verdad de la vida. Buceta busca con este nuevo libro darle mayor fuerza a su convicción de fondo, convicción que es ahora proyecto y que promete otros libros por venir: la filosofía y la literatura caminan juntas, o no caminan. Me pregunto si acaso no podríamos utilizar una metáfora que el autor trae de la obra de Merleau-Ponty para ilustrar este peregrinaje de hermanas: la metáfora del paralítico y el ciego, que el fenomenólogo francés utiliza para referirse al modo en que el lector y el escritor son llevados al seno de la realidad (al *vientre del mar*, diría quizá Baricco). Qué sucedería si, para referirnos a la relación entre filosofía y literatura, utilizáramos esta misma metáfora (esta vez con personajes femeninos), en la que una no puede ver y la otra no puede andar, pero en la que una puede hacer andar porque la otra puede hacer ver. ¿Acaso no es la literatura –siguiendo las pistas de Buceta–

la que cuenta con unos ojos competentes y desde su silla le indica a la filosofía que traccione la poesía y la haga concepto? ¿Acaso no es la paralítica la que orienta a la ciega y avizora esa tierra prometida, esa verdad de la vida a la que solo podemos acercarnos por aquel milagro gracias al cual los ciegos ven y los paralíticos andan, por aquel milagro que no es sino la de la fraternidad, o mejor, de la sororidad entre la filosofía y la literatura? Queda por ver –y por andar– los próximos parajes textuales que Martín Buceta recorrerá para seguir esclareciendo esta continua contaminación entre los discursos literarios y los filosóficos.

Martín Grassi

Pontificia Universidad Católica Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

DOSSIER:

LA HOSPITALIDAD EN EL
CRUCE DEL DIÁLOGO ENTRE
FILOSOFÍA Y LITERATURA

PRESENTACIÓN

LA HOSPITALIDAD EN EL CRUCE DEL DIÁLOGO ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA

HOSPITALITY AT THE CROSSROADS OF THE DIALOGUE BETWEEN
PHILOSOPHY AND LITERATURE

Como parte de una serie de estudios interdisciplinarios desarrollados en el marco del Proyecto de Investigación sobre la hospitalidad como encuentro y desafío, llevado a cabo entre la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Teología de nuestra universidad, los cuales se han ido publicando a lo largo de 2019 (*Letras* Nro. 80 y *Sapientia* Nro. 246), de 2020 (*Teología* Nro. 131) y de 2021 (*Teología* Nro. 134 y 135), en este *dossier* se presentan recorridos de seis autores en cuyos artículos se entrecruzan la reflexión filosófica y la literatura.

En el primer grupo, el dinamismo hermenéutico encuentra en la literatura clásica el lugar desde donde desplegar el pensamiento de la hospitalidad; en el segundo grupo, el recorrido hermenéutico transita en sentido inverso.

En los tres artículos del primer grupo, los personajes homéricos son los elegidos para trazar diferentes aspectos de la hospitalidad. Bajo —y más allá de— las leyes que enmarcan las acciones humanas y divinas, los autores hallan diferentes senderos que actualizan la vigencia de esos textos.

Felipe Agudelo Olarte realiza una propuesta hermenéutica del canto de un aedo en *Odisea*, una narración que hace converger simultáneamente el pasado, el presente y el futuro, y provoca que los oyentes, sean ficcionales o no, experimenten un reconocimiento de sí y del otro y entonen a su vez nuevas historias. La hospitalidad hecha canto se transforma en camino.

En continuidad con el mundo griego, Helena de Troya se transfigura en Belleza según Gabriel Aravena Rodríguez, a la luz del símbolo que interpela y transfigura a quien lo contempla. La hospitalidad acontece como un encuentro, en una salida de sí hacia la Belleza como un *kairós*.

A través de los ejemplos clásicos y bíblicos que selecciona Diana Frenkel, se plantea la tensa recepción del extranjero que llega para ser hospedado, invitándonos a la reflexión sobre la actualidad de aquella antigua ley de hospitalidad.

En los tres artículos del segundo grupo, predomina la figura de un *ethos* hospitalario desde el cual se llega al texto literario. María Cecilia Colombani propone las antípodas del ser hospitalario en las descripciones del hombre ruin en *Trabajos y días* de Hesíodo, donde las consideraciones acerca del otro y de la mismidad dentro del seno familiar se degradan y la falta de hospitalidad se relaciona con la ausencia de justicia.

Esta misma virtud de la justicia es la que Paula Vera Bustamente reconoce en la ciudad que idealiza Platón. Justicia y amor platónicos constituirán el cimiento para la *callipolis* utópica de Tomás Moro. En la “ciudad bella” la hospitalidad es el rasgo distintivo y característico de todos sus habitantes, donde el uso de los bienes no esclaviza ni conduce a ambiciones desmedidas.

Siguiendo el tema de las dinámicas relacionales que acontecen en la trama social, el texto de José Pedro Angélico reconoce la hospitalidad como eje de la identidad cristiana en un registro teopoético aplicándolo a la poesía portuguesa. A través de las categorías de gitanidad, habitación y acogida, se muestra la paradoja hostilidad-hospitalidad, identidad-alteridad para conducirnos a una parábola de comunión.

Mito, ficción y poesía de todos los tiempos ofrecen la necesaria reflexión sobre la hospitalidad en realidades como las migraciones, los encuentros y los reconocimientos que acontecen en los vínculos humanos.

María Esther Ortiz

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Silvia Campana

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Cecilia Avenatti de Palumbo

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Buenos Aires, 22 de octubre de 2021

FELIPE AGUDELO OLARTE

UNIVERSIDAD EAFIT

LA HOSPITALIDAD HECHA CANTO

EL CANTO COMO ACOGIDA A PARTIR DEL CAP. VIII DE LA *ODISEA* DE HOMERO

HOSPITALITY MADE SONG. THE SONG AS HOSPITALITY FROM CH. VIII OF
HOMER'S *ODYSSEY*

agudelofelipe2002@hotmail.com

Recepción: 31/08/2021

Aceptación: 26/11/2021

RESUMEN

El presente trabajo aborda el canto como hospitalidad a partir del cap. VIII de la *Odisea* de Homero (vv. 499 – 534), en el que se relata el canto de Demódoco en el marco de la acogida a Odiseo por parte de los feacios. El texto se estructura en tres momentos: Demódoco como el cantor de la hospitalidad, el canto como realidad hospitalaria y Odiseo en su condición de huésped oyente del canto.

PALABRAS CLAVE

Odisea, canto, hospitalidad, hermenéutica.

ABSTRACT

This paper deals with the song as hospitality starting from chapter VIII of the *Odyssey* of Homer (vv. 499 - 534), in which the song of Demodocus is related in the context of the reception of Odysseus by the Phaeacians. The text is structured in three moments: Demodocus as the singer of hospitality, the song as a hospitable reality and Odysseus in his condition as a guest listening to the song.

KEY WORDS

Odyssey, song, hospitality, hermeneutics.

Tábano, no. 18 (2021), 93-102.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p93-102>

“Ah viajero, no es niebla, ni silencio, ni muerte,
lo que viaja contigo, sino tú mismo con tus muchas vidas”

Pablo Neruda, *Oda al camino*

1. INTRODUCCIÓN

En el palacio de Alcinoos, el prudente, Odiseo encuentra hospitalidad no sólo en el cobijo, alimento y apoyo para su retorno por parte del pueblo feacio, sino también en el aedo Demódoco que con su canto alegra su corazón pero también le arrebata lágrimas. De este aedo afirma Homero que era amado por la Musa “y el mal con un bien le había dado, puesto que le privó de la vista y le dio un dulce canto” (*Od.*, VIII, v. 63 – 64), es decir, poseía el conocimiento que supera lo superfluo y la dulzura que consuela a los hombres.

El canto es en sí el medio por el cual la *Odisea* de Homero fue dada a conocer, y aunque hoy tengamos acceso a ella por el texto, nunca ha de olvidarse que es un canto en hexámetros lo que leemos, es y seguirá siendo una ‘partitura’ que interpretamos. De estos diversos cantos y de la preeminencia de los aedos como agonistas en el relato, queremos acercarnos al canto tercero del cap. VIII en el cual en la corte de los feacios, Odiseo escucha a Demódoco, tras su petición, relatar la hazaña del caballo de Troya (*Od.*, VIII, vv. 499 – 534), posterior a dos cantos que relataban la disputa de Odiseo con Aquiles (*Od.*, VIII, vv. 72 – 92) y los amores de Ares y Afrodita (*Od.*, VIII, vv. 266 – 369).

A partir de dicho texto realizaremos una hermenéutica del canto como hospitalidad partiendo del esquema comunicativo: emisor – mensaje – receptor, siendo en nuestro caso: cantor – canto – auditorio, para descubrir así los elementos que el relato nos aporta para interpretar el canto no sólo en su función social sino en la vida de los hombres, como aquel día en la hospitalaria sala de los feacios Odiseo lo experimentó. Al hablar de hermenéutica del canto queremos acercarnos a él como una experiencia que se narra y una interpretación de sí mismo a la cual el hombre es conducido. Un canto en el que se acoge a Odiseo que ha experimentado el dolor del naufragio y la lejanía de su tierra.

Sin más preámbulos, ¡que suene el cantor al son de la cítara!

2. EL CANTOR DE LA HOSPITALIDAD: DEMÓDOCO

Éste no es un simple funcionario en el palacio, sino que realiza una labor específica en él. Sin embargo, más allá de sus simples cualidades, como lo reconoce Odiseo, ha sido un dios complaciente quien le ha dado los dones del canto (*Od.*, VIII, v. 498) para que el aedo a través del aire que da sonido en melodías con su inseparable cítara entregue lo que en su memoria y corazón habita. Señala el prof. Mauricio Vélez (2018) que “Homero es enfático en afirmar que el aedo se juega su existencia, por así decirlo, en lo que hace: ser

artífice de cantos” (p. 31), cantar es para él el combate como lo es la lucha para el guerrero, de su desempeño en cada oda depende la fama que los hombres y los dioses le brinden.

En el solo nombre del aedo hay una función hermenéutica. Como han señalado Jacinto y Pilar Chozá (1996), “en el mundo homérico el nombre es también el alma de la cosa” (p. 61).¹ Detrás de su nombre que significa el que enseña al pueblo (δημος: pueblo, διδάσκω: enseñar), se revela la función pedagógica del cantor a través de la cual él da a conocer al pueblo su historia, pero también lo que debe conocer cada comunidad y cada hombre de sí mismo. Podríamos comparar la función pedagógica del aedo con la función mayéutica socrática. El cantor se juega la vida en cada intervención con el objetivo no de entretener a los hombres, sino de permitirles dar a luz lo que sólo el canto es capaz de rescatar en ellos. Es esto lo que permite la hospitalidad musical de los feacios: un canto que cuestiona al que acoge, que engendra luz en quien es envuelto por la voz que entona.

El cantor ejerce su acción existencial dependiendo del ánimo que posee, denotando una libertad e independencia del aedo. No es un asalariado de la corte ni un títere de los dioses (Chozá, 1996, p. 56). La libertad del aedo es la libertad del canto que en su condición de arte no permite ser manipulada. Solo hace libre el canto que parte de la libertad del cantor. La enseñanza de Demódoco se da también en la libertad de su vida y de su canto.

Es llamativo que, tras concluir su canto sobre el caballo de Troya, Homero realza y ensalza el modo de cantar de Demódoco (v. 516), haciendo referencia a una *ortodoxia* del canto, un modo apropiado de hacerlo, lo cual queda vago en el relato. En su ensayo el prof. M. Vélez (2018) expone que en el aedo “aquello que canta no es propio, original, personal; antes bien, es el efecto de una *apropiación*. Solo que eso que es ajeno (el depósito de canciones que pertenece a la comunidad), lo canta como si fuera suyo” (p. 34). La ortodoxia del aedo es la originalidad de su acto de asimilar los hechos en sí mismo para hacerlos canto. Es en casa donde el canto se hace propio, sólo el interior del palacio permite a Demódoco sentir suya la historia que canta y al Odiseo huésped no sólo reconocer que esa es su historia, sino experimentarla así.

Podríamos afirmar que el modo correcto de entonar el canto no es en el aedo una forma externa, sino la autenticidad de la apropiación que en sí hace él del canto que ha recibido en tradición. El cantor es el lugar de una doble hermenéutica: la hermenéutica de la recepción de un texto en el cual un pueblo ha interpretado su historia como comunidad, y la hermenéutica de la apropiación con la cual asume en su individualidad el patrimonio colectivo para, a través de su canto, fruto de su reflexión y asimilación, devolverlo a la

¹ Razón tenía Borges (2002) cuando en su poema el *Golem* expresa: “Si (como afirma el griego en el Cratilo)/el nombre es arquetipo de la cosa/en las letras de ‘rosa’ está la rosa/y todo el Nilo en la palabra ‘Nilo’” (p. 263). En la *Odisea* los nombres tienen una razón de ser, en el destino de quien los posee y de quienes así lo nombran, no son simple fruto del azar. El poema fue redactado por Borges en 1958 y se encuentra incluido en el texto *El otro, el mismo*.

comunidad. Es esta apropiación la que Odiseo le reconoce a Demódoco cuando le dice: “cantas muy bien el azar de los hombres aqueos, cual si lo hubieses visto tú mismo o por ellos sabido” (*Od.*, VIII, vv. 489 – 491). Es tal la apropiación de los hechos, que a él, un aedo ciego, Odiseo le afirma que parece los hubiera “visto” por su forma de narrarlos. El cantor es casa y huésped del canto que recibe y transmite y por ello su canto es descanso a la fatiga de los peregrinos que en su viaje son cobijados con la melodía.

Una última característica del cantor es su ya señalada condición de ceguera. Esta condición hace parte del mal con el bien que se le ha dado (*Od.*, VIII, v. 64) de la cual, sin embargo Homero no da más detalles frente a si se debe a una condición desde el nacimiento del cantor o a un hecho posterior, puesto que “lo que le interesa resaltar es la fuerza y clarividencia de sus palabras inspiradas” (Vélez Upegui, 2018, p. 45). Más que causas, el autor de la *Odisea* refiere los efectos que a los hombres causa el cantor ciego y de dulce canto.

Entre ceguera y sabiduría hay desde la antigüedad una estrecha relación dada como conocimiento del bien y del mal. El conocimiento del ciego penetra en lo profundo, y por esto participa en la visión de la divinidad, del origen de la historia,² de aquello que sólo conocen los dioses. Los privados de la visión “no pueden ver lo que ya empezado y está en el tiempo, lo objetivo, pero pueden ver el principio, pueden situarse entre bastidores, en lo que queda por detrás una vez ya manado el río del tiempo y de la vida” (Chozza, 1996, p. 56).

3. EL CANTO HOSPITALARIO

El canto es el medio y contenido del mensaje del aedo. A través de él el cantor entrega a los hombres lo que sólo él está capacitado para hacer. En el canto de Demódoco a Odiseo tres elementos se prestan para nuestra interpretación.

El primero de ellos es la temporalidad del canto. Según Ramos (1970) en su texto *La Odisea, un itinerario humano*, “en Homero es Odiseo el hombre que vive más para el futuro que para el presente, o que vive el presente en función del futuro” (p. 23). Odiseo permanentemente está en función de su regreso a Ítaca, hay una tensión a lo largo del relato hacia este que es su anhelo y que es lo que estructura la trama del texto de Homero.

Sin embargo, esta afirmación de Ramos debe complementarse también con la de los profesores Chozza cuando afirman que “el dolor, la nostalgia y el llanto se refieren al

² Sobre este punto A. Bernal en su texto *Esbozo de una lectura del relato de Odiseo* plantea como hipótesis que “no es improbable que la versión original de la fábula relatara una destrucción del mundo por obra del mal (los diluvios suelen dejar algún sobreviviente, aferrado a su madero de confianza en el mito, de fe en la divinidad, que se encarga de volver a tejer el Cosmos), o una empresa iniciática, fracasada por la debilidad humana, que termina sin sobrevivientes y con un monstruo que restituye el caos, una imagen del mundo que los neófitos no supieron merecer” (1982, p. 98). El cantor ciego puede ver el origen de la historia para relatarlos a los hombres.

pasado, pero también son una tensión respecto al futuro y tienen relación con la estructura de la existencia humana como relato, con principio, desarrollo y final” (1996, p. 58). Odiseo es también un hombre del pasado. Su llanto constante³ y recuerdo de su infortuna hablan también de su vinculación a lo ya sucedido en el tiempo.

Ante esta tensión entre pasado y futuro el canto se presenta en su función de conglomeración de la temporalidad como un ancla al presente. Su ejecución en el presente de forma única, dado que en la improvisación e interpretación ningún canto es igual al otro, permite que se una al pasado que cuenta y al futuro que abre a los hombres. A Odiseo el canto de Demódoco le lleva al hoy, al momento, en el cual como en una especie de *aleph* borgesiano lo contempla todo. Su condición de presente remite a la concepción agustiniana de presente-pasado, presente-presente y presente-futuro. Es desde el instante del hoy en el cual la ejecución del canto abre al hombre y a la comunidad a su historia. El canto es casa donde el huésped recoge la temporalidad de su vida.

Este elemento de la temporalidad nos brinda otra característica del canto y es su novedad permanente. El aedo interpreta es lo viejo, lo conocido, pero al hacerlo canto lo hace presente y renueva, él “se convierte en un *médium* a través del cual el pasado y el presente se juntan en una misma esfera temporal” (Vélez Upegui, 2018, p. 34). Al igual, el canto tampoco halla siempre el mismo terreno en la vida de quienes le escuchan, dado que el ámbito existencial es siempre ‘viajero’, cambiabile en la vida de los hombres, por eso su novedad se realiza en cuanto que, como expone Gadamer, siempre se presta a una nueva fusión de horizontes.⁴ La hospitalidad es la que hace nuevo el canto, en ella se fusionan los horizontes de quienes están bajo el mismo techo para generar el nuevo canto. La novedad no es el canto, son quienes lo escuchan y quien lo expresa.

Un último elemento es la genealogía del aedo que repercute en aquello que entona para la humanidad. Son Mnemosine, la Memoria, y Zeus quienes engendran a las Musas, las cuales a su vez son quienes inspiran y aman al aedo (*Od.*, VIII, v. 63, v. 73, 480 – 481). La historia de ellas está relacionada con la de Crono, dios del tiempo. Mnemosine, explican los profesores Choza, es una figura contraria a Crono. Por lo tanto, si el canto tiene en su ascendencia las musas, posee por tanto una función de memoria, la cual es definida como “aquello que salva y rescata del tiempo, la que sabe lo que ha sucedido desde el principio, y lo retiene todo” (Choza y Choza, 1996, p. 57). El canto salva del olvido lo que bien podría perderse por su condición de devenir del tiempo; conserva y difunde el origen de los hombres, puesto que dada su finitud, les es imposible conocerlo al carecer de acceso a él, lo cual sí posee el aedo. El canto es arca de la memoria de una comunidad (Vélez Upegui, 2018, p. 36) de la historia entre los dioses y los hombres, cuya llave sólo posee el aedo por

³ En el cap. VIII se menciona el llanto de Odiseo en el primer canto y el tercero de Demódoco: v. 92 y v. 521 – 534, sin contar las repetidas veces en que se relaciona en la totalidad del texto.

⁴ El concepto de la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) es abordado por Gadamer en su obra *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1991).

la inspiración que de las musas recibe. Precisamente es la hospitalidad de la casa la custodia de la memoria.

En esta función de memoria el canto tiene como manantial el corazón. “Recordar [dicen los profesores Chozas] se dice en diversas lenguas europeas llevar en el corazón, y olvidar, echar fuera de él. Recordar es salvar algo del pasado, sin dejarlo escapar de sí” (Chozas y Chozas, 1996, p. 60). El canto salva del pasado guardando en el corazón de los hombres su historia y memoria. El canto es un paso que se realiza del corazón del aedo al de los hombres para mantener allí lo que él ha contemplado. El canto tiene como función capital en el seno de las comunidades “impedir que el olvido se apodere de los corazones humanos” (Vélez Upegui, 2018, p. 63), sembrando a través de sus textos y melodías la memoria de las gestas de dioses y hombres. El canto es huésped y custodio de la historia de los hombres.

4. EL HUÉSPED OYENTE: ODISEO

El auditorio de Demódoco es un auditorio conformado por tres espectadores: los feacios, Odiseo y el lector de todos los tiempos en el cual nos ubicamos nosotros. Cada uno de estos auditorios tiene particularidades: la corte de los feacios –espectador colectivo–, pertenecen a un pueblo que, como lo denomina el prof. M. Vélez (2018) es “excepcional” en cuanto que ellos “ignoran el trabajo, las enfermedades y la guerra” (p. 40), y escuchan del aedo un canto de narración de la guerra y la astucia de los hombres; Odiseo, quien más que nadie conoce la historia del caballo de Troya y sin embargo es quien más se conmueve ante él; y cada uno de nosotros, que tenemos acceso a la historia en forma amplia en la *Iliada*, relatada por el mismo Homero, en las otras referencias en la *Odisea* y a lo que entre ellas ha sucedido en el marco de los diez años que separan dichos relatos.

El primer elemento para resaltar en Odiseo es la ya mencionada conmoción. Aristóteles refiere en la *Poética* el elemento de la ἀναγνώρισις – *anagnórisis*, reconocimiento – (XI, 1452a) la cual implica un cambio en alguien dado que se reconoce en aquello que ha escuchado y contemplado. En la historia relatada por el aedo, Odiseo no sólo conoce que se trata de la suya, sino que se ve movido a llanto tan intenso, a diferencia del primero, que se describen sus sollozos como de mujer (*Od.*, VIII, vv. 522 – 531). El texto de la descripción del llanto de Odiseo es de gran proporción si se compara con el mismo del canto de Demódoco: 22 versos para el primero y 11 versos para el segundo. La importancia del llanto de Odiseo en este momento para Homero no es insignificante, quiere manifestar la conmoción que arrebató al héroe.

El prof. Mauricio Vélez (2018) enuncia tres posibilidades del llanto de Odiseo: la autocompasión del héroe ante su mísera condición, el descubrir el alcance de su fama que llega hasta la recreación poética, y una tercera, la vergüenza ante la “mala opinión” de pendenciero que puede empañar su fama –aplicado especialmente al primer cántico– (p. 60). Todas estas causas son en sí válidas para el llanto, como también lo sería el que el llanto sea

una forma de demostrar la eficacia del canto que deriva en el renombre del cantor (2018, p. 36), en este caso el aedo del palacio de los feacios.

Al igual, el llanto es un signo de la no astucia que Odiseo posee frente al canto. En el cap. XIX de la *Odisea* se menciona cómo para no darse a conocer, a Odiseo “la astucia impedíale el llanto” (*Od.*, VIII, v. 212), incluso él mismo se define como astuto (*Od.*, VIII, vv. 285 – 286), mientras que el canto le hace derramar lágrimas incontenibles sin poder evitarlo. Al héroe el canto le gana en astucia, y a todo aquél que por él es movido a compasión. Las lágrimas son el triunfo de la astucia del canto en los hombres. Ante el canto que acoge, los hombres son desarmados al sentirse en casa, son liberadas las prevenciones del huésped.

En Odiseo, el principal oyente del canto, pues ha sido quien lo ha pedido y en él se halla aludido, se realiza una acción existencial de profundización en su historia y vida. A una historia que él mismo ha vivido, el canto le permite en retrospectiva no sólo recordar, sino conocer detalles que las olas del mar de la frustración habían sepultado y escondido en su corazón. En el oyente del canto hay una resurrección, pues hay realidades que sólo la voz del aedo unida a la cítara es capaz de volver a despertar, así como a Odiseo el canto de Demódoco le ha impulsado a actuar como héroe, narrando nuevamente aquello que demostró en Troya y que ahora le impele a actuar en Ítaca.

Sin embargo, la dinámica de identidad suscitada por el canto no se limita al interior del oyente, tiene también su aspecto externo. Tras Alcinoos ver nuevamente las lágrimas de Odiseo, cesa el canto de Demódoco y comienza a preguntarle por su identidad, incluso, por la causa de su llanto (*Od.*, VIII, vv. 536 – 586). Las respuestas serán el contenido de los cuatro capítulos siguientes.

El Odiseo oyente termina siendo un aedo que narra su propia historia, tanto que Alcinoos lo felicitará por su capacidad de relatar comparándolo con un aedo (*Od.*, VIII, XI, vv. 367 – 369).⁵ En sinceridad con su anfitrión Odiseo narra la historia de su vida en primera persona,⁶ no como un relato ajeno, sino desde su yo. El oyente del canto se convierte en cantor de relatos en primera persona, es decir, de los propios, de aquellos que descubre merecen también ser cantados y dados a conocer. En la hospitalidad Odiseo se abre a contar

⁵ También Eumeo comparará ante Penélope a Odiseo en su figura de peregrino con un aedo: “Como aquel que contempla a un aedo instruido por dioses, que a los hombres mortales les canta agradables relatos, y ellos siempre quisieran oírle, pues nunca se cansan, asimismo hechizado me tuvo este hombre en mi choza” (*Od.*, XVII, vv. 518 – 522).

⁶ El dar voz dentro del relato es algo característico en Homero, como lo ha presentado José B. Torres Guerrea en su estudio *Narrador y estilo directo en Homero y los Himnos Homéricos: a propósito de un dato cuantitativo*. Allí afirma que “según el estagirita, mientras Homero procura ceder la palabra a sus personajes, los poetas cíclicos hacen un uso mucho menor del estilo directo” (2003, p. 106), lo cual corrobora de forma cuantitativa al dar a conocer que en el caso de *Iliada* y *Odisea* puede decirse que en al menos un 60% de los dos poemas el narrador cede la palabra a sus personajes” (2003, p. 109). El hablar en primera persona como lo hace Odiseo al narrar es una nota característica de Homero.

su propia historia para dejar el anonimato que le había caracterizado en la corte de los feacios.

Finalmente, al auditorio necesita hacer un “pacto ficcional” con el aedo, tiene como condición para el canto creer en lo que en él se narra, en el mundo significativo que en él se describe para poder así vivir la experiencia del canto. En el oyente hay una actitud que permite recibir lo que hasta aquí se ha hablado del canto. Una ‘cláusula’ para la ejecución no sólo externa sino también interna: la fe en aquello que se canta.

Detrás de cada canto hay una experiencia que se hace verídica. Si como ha dicho R. Piglia (2014), “la narración es el gran modo de intercambiar experiencias” (p. 155), esto también es aplicable al canto. Él es un registro vital de la experiencia de una comunidad, de una historia, hecha también experiencia en el cantor para ser recibida también en un auditorio que hace del canto una experiencia verídica, irrefutable e incontrovertible que sólo pide ser acogida y aceptada.

5. CONCLUSIÓN: EL MISTERIO DE LA HOSPITALIDAD

El capítulo primero del evangelio de Juan recoge un canto de la comunidad primitiva⁷ en el que se afirma que el Verbo de Dios se hizo carne y puso, según la traducción griega de ἐκκήνωσεν, “su tienda” entre nosotros (v. 14). El misterio del cristianismo es un misterio de hospitalidad: Dios que se hace huésped de los hombres para hacernos a nosotros morar en la divinidad. Asimismo, el canto cristiano como a Odiseo en el palacio de Alcínoo nos permite captar siempre nuestra identidad como lo experimentó Pablo en las comunidades de fe cuyos cánticos inspirados (Ef 5, 19) le hicieron sumergirse en el misterio de Cristo, y también lo experimentó un día de Navidad de 1886 Paul Claudel en la Catedral de Notre-Dame durante el canto del *Magnificat*.

Cada asamblea eucarística es como en el palacio de los feacios, un espacio para acoger en el canto la historia de la salvación en Cristo, así como Demódoco entona la gloria de lo sucedido en Troya; pero es también un espacio para asumir nuestra propia identidad y también como Odiseo hacer nuestro propio canto.

Paul Ricoeur (2006) afirma que la hermenéutica tiene como objetivo la comprensión de sí mismo, la reflexividad, la hermenéutica del propio ser. A lo largo de la *Odisea*, Odiseo ha hecho un auténtico viaje de regreso a sí mismo a través de su itinerario a Ítaca. Al igual, cada uno de los lectores hemos realizado con él un viaje de regreso al principio unificador en el que las aguas del Ponto dejan de ser aguas en movimiento para convertirse en sitio de transformaciones (Bernal, 1982, p. 88). El texto es en sí un viaje de cambios y comprensión.

⁷ Son varios los cánticos que los textos del NT han acogido de la comunidad cristiana, entre ellos: Jn 1, 1-14; Flp 2, 6 – 11; Ef 1, 3-10.

La hospitalidad tiene como objetivo acoger a quien busca llegar a casa, o dar casa a quien no la posee. Pero es pasajera, la hospitalidad hecha canto es una ruta para continuar el viaje de retorno (Vélez, 2011, p. 174). Cada canto es para el hombre un vaticinio de Tiresias el tebanos que le recuerda al oyente que el viaje siempre tiene otra etapa, una continuidad de camino.

Hugo Rahner, en su texto *Mitos griegos en interpretación cristiana* dedica un capítulo a comentar algunos apartes de la *Odisea* que titula “Homero el santo”, allí hablando de Odiseo atado al mástil ante las sirenas, comenta: “el cristiano es, por consiguiente, un ‘navegante’, un Ulises celestial” (2003, p. 325). También nosotros en cada reunión como cristianos somos acogidos y enviados, en una permanente búsqueda del Ítaca definitivo, guardando en el corazón la acogida que cada fracción del pan nos brinda y nos alienta para continuar el viaje.

SOBRE EL AUTOR

Filósofo y teólogo de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Magíster en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT (Medellín, Colombia). Actualmente adelanta sus estudios de doctorado en exégesis bíblica en la Facultad de Teología Católica de la Universidad Eberhard Karls de Tübingen (Alemania).

BIBLIOGRAFÍA

- Bernal, A. (1982). Esbozo de una lectura del relato de Odiseo (Odisea: Cantos IX - XII). *Universitas Humanistica*, XI(18), 85 - 99.
- Borges, J. L. (2002). *Obras completas*, tomo II. Buenos Aires: Emecé.
- Choza, J. y. Choza, P. (1996). *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Homero. (2015). *Odisea* (F. Gutiérrez, Trad.) Bogotá: Penguin Random House.
- Piglia, R. (2014). Modos de narrar. En *Antología personal* (págs. 153 - 159). Buenos Aires: FCE.
- Rahner, H. (2003). *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder.
- Ramos, O. G. (1970). *La Odisea, un itinerario humano*. Bogotá: Caro y Cuervo.

Ricoeur, P. (2006). La vida un relato en busca de un narrador. *Ágora*, 25(2), 9 - 22.

Torres Guerra, J. B. (2003). Narrador y estilo directo en Homero y los Himnos Homéricos: a propósito de un dato cuantitativo. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 13, 105 - 113.

Vélez Upegui, M. (2011). *Dar acogida: el motivo de la hospitalidad en la Telemaquia de Homero*. Medellín: EAFIT.

Vélez Upegui, M. (2018). Palabras aladas, la figura del aedo en los poemas homéricos. *Coherencia*, 15(28), 29 - 66.

GABRIEL ARAVENA RODRÍGUEZ

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CUYO

HOSPEDAR LA BELLEZA

RESIGNIFICACIÓN DEL HUÉSPED Y EL HOSPEDERO A PARTIR DEL *MYTHOS* DE HELENA

HOSTING BEAUTY. RESIGNIFICATION OF THE GUEST AND THE HOST
FROM THE MYTHOS OF HELENA

aravenagabriel@hotmail.com

Recepción: 31/08/2021

Aceptación: 30/11/2021

RESUMEN

En este trabajo se propone una mirada hacia la dinámica de la hospitalidad: migración, acogida y encuentro, a partir de algunos puntos interpretativos que nos sugiere el *mythos* de la mujer más bella sobre la tierra, Helena de Troya, un personaje marcado por el rapto, el desarraigo y la errancia. Esta dinámica de migración nos abre al reconocimiento de algunas características definidas por el modo de simbolizar del lenguaje mítico. Así mismo, cada encuentro implica un 're-conocimiento', un volver a resignificar al huésped una vez instalado ya, pero develado en el hecho intramundano del cara a cara. Pero, en atención a la función simbólica de Helena, lo primero que se nos plantea es: ¿Y la belleza? ¿Cómo se da en este contexto mítico esta reconfiguración de sentido de la identidad del huésped y el hospedero? ¿Qué relevancia tiene la identidad de la Helena hospedada y la Helena-Belleza?

PALABRAS CLAVES

Hospitalidad, huésped, universal de imaginación, símbolo, belleza, Helena de Troya.

ABSTRACT

This paper proposes a look at the dynamics of hospitality: migration, reception and encounter, based on some interpretative points suggested by the *mythos* of the most beautiful woman on earth, Helen of Troy, a character marked by abduction, uprooting and wandering. This dynamic of migration opens us to the recognition of certain characteristics defined by the symbolising mode of mythic language. Likewise, each encounter implies a "re-knowledge", a re-signification of the host already installed, but unveiled in the intramundane fact of the face to face. But, faced with the symbolic function of Helena, the first question that arises is: What about beauty? How does this reconfiguration of the meaning of the identity of the guest and the host take place in this mythical context? What relevance does the identity of the host Helena and the Helena-Beauty have?

Tábano, no. 18 (2021), 103-114.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p103-114>

KEYWORDS

Hospitality, guest, universal of imagination, symbol, beauty, Helen of Troy.

1. INTRODUCCIÓN

En el margen temático establecido para estas jornadas quiero proponer una mirada hacia la dinámica de la hospitalidad: migración, acogida y encuentro, rescatando algunos puntos reflexivos e interpretativos que nos sugiere el *mythos*¹ de la mujer más bella sobre la tierra, conocida como Helena de Troya.

De acuerdo a este ‘entramado’, y según los desplazamientos espaciales que se evidencian en distintas versiones del mito, no es difícil reconocer en esta figura un personaje marcado por el rapto, el desarraigo y la errancia, a pesar de haber sido hospedada por hombres destacados. La dinámica de migración de Helena nos abre a la intuición y el reconocimiento de ciertas características definidas por el modo de simbolizar del lenguaje mítico contenido en el perfil psicológico y el actuar de sus personajes. El movimiento de la migración, forzada o consentida, unida al hecho de la acogida y, concretamente, el ‘entre’ de este proceso, es decir el ‘encuentro’, son las nociones que pretendemos visibilizar a partir de esta propuesta interpretativa asumiendo los significantes propios de las principales figuras asociadas al *mythos* de Helena y su simbolismo.

Las interrogantes que activan este proceso se direccionan hacia la posible reconfiguración de sentido a partir de la complejidad del encuentro. La dinámica del encuentro implica un ‘re-conocimiento’, un volver a resignificar al huésped una vez instalado en la latencia y develado en el hecho intramundano del cara a cara. Pero, atendiendo a la función simbólica de Helena, lo que se nos plantea es: ¿Y la belleza? ¿Cómo se da en este contexto mítico la reconfiguración de sentido de la identidad del huésped? ¿Qué relevancia tiene la identidad de la Helena-Huésped y la Helena-Belleza? Nuestro itinerario implica el reconocimiento del valor de la ‘palabra mítica’, la identificación del símbolo como ‘universal de imaginación’; y, luego de una breve presentación de la versión homérica, una lectura hermenéutica del fenómeno del encuentro con la belleza.

2. EL VALOR MÍTICO Y SIMBÓLICO DE HELENA

En el contexto del pensamiento postmoderno y contemporáneo, sería extraño cuestionar que en los mitos se decanta, “una reflexión análoga a la reflexión filosófica, aunque impersonal y milenaria” (Cencillo, 1970, p. 9), pero que pasó a ser simple fábula.²

¹ Entendemos aquí *mythos* como la trama que se teje en el argumento de la narración clásica heredada.

² El término ‘fabula’ se ha convertido en un latinismo que se refiere a relatos fantaseados. Según el parecer de Carlos García Gual, el término se consolidó en la lengua española en virtud de las traducciones del latín al español, sin mediar las previas acepciones griegas del término μῦθος, sobre todo como es concebido en la *Poética* de Aristóteles: argumento y relato, trama. (García Gual, 2015, p. 16-21).

Reconocer en un sistema filosófico dicho antepasado, no significa una devaluación, todo lo contrario. Luis Cencillo afirma que es “una fuente privilegiada de conocimiento, no sólo en su formulación cultural, sino en sus contenidos y sentidos más profundos” (p. 9); y un producto espontáneo de la formalización cultural del mundo humano que escapan a la iniciativa individual (p. 7).

Entonces, el mito básicamente es expresión de sentido, cuya génesis no se reduce a un individuo ni a un episodio histórico concreto, sino que amplía su contenido hacia fenómenos universalmente vividos y lo pone en consideración mediante un lenguaje que se expresa de manera particular, creando figuras arquetípicas que contienen esas vivencias.³ Esta producción mítica afecta directamente a la formalización del mundo vivido, que pasa a ser un mundo culturalmente asumido y gestado sincrónicamente, pero sin tocar el límite de su fondo de sentido dada su función simbólica.

H. G. Gadamer nos pone en perspectiva para comprender la naturaleza del símbolo. Sirviéndose de la palabra técnica de la lengua griega que significa ‘tablilla de recuerdo’, en latín *tessera hospitalis*, concluye que el símbolo es algo con lo que se reconoce a un antiguo conocido (Gadamer, 2015, p. 84). Luego, recurre al *Banquete* de Platón, para evocar el relato sobre los seres originariamente esféricos de Aristófanes, por el que se da una indicación más profunda (p. 84), recuperando la idea del σύμβολόν τοῦ ἀνθρώπου que cada hombre es, en cierto modo, un fragmento de algo; “y eso es el amor: que en el encuentro se cumple la esperanza de que haya algo que sea el fragmento complementario que nos reintegre” (p. 85).

La función propia del remitir simbólico que se evidencia está orientada a lo otro, hacia algo que también se puede tener o experimentar de modo inmediato.⁴ Sin embargo, lo simbólico no sólo remite al significado, sino que lo hace estar presente: *re-presenta* el significado. El concepto de representar, afirma Gadamer, no quiere decir que algo esté ahí en lugar de otra cosa, de un modo impropio e indirecto, como si se tratase de un sustituto o de un sucedáneo:⁵ “Lo representado está ello mismo ahí y tal como puede estar ahí en

³ El mito tiene su anclaje en el subconsciente colectivo: cuando una narración o una dramatización emplea símbolos básicos que afectan al subconsciente del género humano aparece, en sentido muy amplio, el mito. Rovira Beloso (2003) explica que esta compenetración se evidencia en que el símbolo y el mito afectan al sentimiento y a la profundidad pre-consciente de la persona. El mito elabora una narración orgánica a partir de símbolos. Crear símbolos es una función primitiva y fundamental de la conciencia humana (p. 307).

⁴ “De ser sólo así, el símbolo vendría a ser lo que, al menos desde un uso clásico del lenguaje, se denomina alegoría: se dice algo diferente de lo que se quiere decir, pero eso que se quiere decir también puede decirse de un modo inmediato. La consecuencia de equiparar el concepto clásico de símbolo a la alegoría es que el remitir de la alegoría traslada, exporta, de este modo a otra cosa sin hacerla presente. En cambio, el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se ‘representa’ como un fragmento de ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también, quiere decir que existe otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo el propio fragmento vital” (Gadamer, 2015, p. 84-85).

⁵ Es interesante evocar el matiz que presenta Kasper sobre la representación vicaria de Cristo, habla de una acción no sustitutiva sino de carácter implicativo y exclusivo a la vez. Si ponemos entre paréntesis la alusión concreta a la figura de Cristo, la noción de representación presentada nos provoca a pensar la realidad del símbolo. La

absoluto” (p. 90); “es así que la idea de lo simbólico descansa sobre un indisoluble juego de contrarios, de mostración y ocultación” (p. 87).

El mito, en tanto actualiza una experiencia originaria, deviene en acción simbolizante. Se gesta a sí mismo como lenguaje simbólico, haciendo visible lo que es ya visible de algún modo en el mundo, en un estilo capaz de evidenciar el contenido de esas vivencias.

3. EL SÍMBOLO HELENA COMO ‘UNIVERSAL DE IMAGINACIÓN’

Pero ¿por qué tomamos como referencia interpretativa el *mythos* de Helena? Porque la vivencia de la belleza es su contenido exclusivo. El personaje de Helena y lo que ella significa, en el proceso de identificación con un atributo concreto a partir de la tradición mítica, no se reduce a conferirle a su figura tipológica la cualidad superlativa de la belleza, sino que ella personifica este atributo. Deviene en símbolo según lo expuesto.

El teólogo J. Rovira Belloso sostiene que “los símbolos atraen (implican), dan pie para actualizar el acontecimiento simbolizado, mueven a continuarlo en una acción que procede en la misma dirección indicada e impulsada por el símbolo” (2003, p. 309). Esta comprensión del símbolo nos mueve a pensar que el mito, en tanto acontecimiento continuado, toma cierta independencia respecto a la narración fantástica. En nuestro ejemplo, Helena, concebida originariamente como el paradigma de la belleza superlativa, es presentada con varios matices: la esposa infiel, la adúltera, la imagen (fantasma) de la real Helena, Diosa, *Daimon*, mujer raptada, apátrida, errante, mujer hospedada, etc. Sin embargo, la Helena que ha traspasado el tiempo se ha despegado de sus características accidentales, para conservar su nota esencial: ser símbolo de la belleza. No sólo es bella, ella es la belleza.⁶

A pesar de esta identificación, debemos reconocer que no es tan sencillo esclarecer definitivamente la comprensión de la función simbolizadora como tal. Consideramos que la noción de ‘universal de imaginación’, señalado por Baldine Saint Giron nos sirve para sustentar esta apropiación interpretativa del símbolo Helena.

representación, en el caso aludido, implica porque incluye al representado, y excluye porque solo el representante es el único capaz de asumir esa función. (Kasper, 2012, p. 76-79).

⁶ Todo aquello que se podría decir de Helena es aplicable al decir de la belleza, y aquí nos referimos a los matices del concepto que acostumbramos a utilizar en el marco teórico de la estética. No obstante, en esta identidad de Helena con la belleza, debemos abrirnos a la posibilidad de seguir indagándola más allá de los márgenes de lo conocido en torno a la noción.

El ‘universal de imaginación’ emerge del proceso del ‘acto estético’;⁷ es resultado de la configuración o transmutación de sentido que se ejerce como respuesta a la provocación estética (Saint Girons, 2013, p. 41) a partir de un reconocimiento particular y comunitario, y su consecuente invención. Saint Girons reconoce que los universales fantásticos (de imaginación) son imágenes cuya fuerza conectiva supera la de los conceptos, a pesar de ser menos claras (2008, p. 150). Así trata de entender la relación o la distinción que existe entre los dos tipos de universales: el inteligible y el de imaginación. De este modo deduce que “la lógica poética primitiva se basa entonces en la identidad para proceder por trasposiciones individualizantes” (2008, p. 151). Aplicando esta lógica poética de identidad y trasposición, podríamos sostener que antes que el fenómeno originante de lo que nosotros reconocemos como Helena-Belleza, es decir antes de ser denominada como el carácter poético Helena, su fenómeno originante fue una vivencia ‘sublime’ de lo que después se llamará o identificará con la belleza, y que se experimentará como tal.

4. EL MYTHOS HELENA

La figura mítica de Helena se fue transformando en versiones paradigmáticas, que se asumieron en el pensamiento mítico y en el arte principalmente. La amplitud de roles desempeñados por Helena en el mito griego dificulta la posibilidad de circunscribirla a un ámbito definitivo. A pesar esas numerosas referencias,⁸ Helena siguió siendo en primer lugar el personaje que se encuentra en la *Iliada* y la *Odisea* (Bettini & Brillante, 2008, p. 63). En la *Iliada*, básicamente, desempeña el papel de la esposa infiel, aquella que no duda en abandonar la casa de Menelao, a su esposo y a su hija para seguir a Paris, hecho fundamental que desencadenó la conocida guerra de Troya.

En la discusión sobre el supuesto rapto por parte de Paris, como lo describen los aqueos en el poema (*Iliada* III, 355-357), o la voluntad de Helena de seguirlo a Troya (III, 172-178; XXIV, 766-768), según se acusa a sí misma en otros pasajes, hay que destacar que Homero presenta, sin dar lugar a dudas, que la disputa que se da al principio de la guerra enfrenta a Menelao, quien cumple con las disposiciones debidas a un

⁷ Saint Girons define el acto estético como “exposición a la alteridad y reacondicionamiento de lo sensible; luego como producción de un significante real; y finalmente como invención de universales de imaginación” (p. 80). En el que logra identificar cuatro tiempos: la provocación estética; el reconocimiento de una entidad a la vez objetiva y subjetiva; la conmoción que sigue, ligada a la manifestación de un soplo o de una energía, pero también a la voluntad de suprimir la duda y de verificar que la aserción estaba bien fundada; y finalmente el nacimiento de una necesidad de testimoniar y la producción de actos lingüísticos, incluso de actos filosóficos y artísticos de diferentes tipos (p. 41).

⁸ Podemos reconocer las versiones de Homero, Eurípides y Gorgias como las más influyentes, mientras que en menor grado podríamos enunciar las romana, pitagórica y gnóstica.

extranjero que se hospeda en su morada (III, 351-354; XIII, 620-627) y Paris, el huésped ingrato y deshonesto. Menelao se había comportado lealmente tratando al extranjero como amigo y depositando plena confianza en él (Bettini & Brillante, 2008, p. 67). Paris no correspondió con la misma generosidad, se aprovecha de una ocasión favorable para relacionarse con Helena, ofrecerle regalos, y apoyado por Afrodita, la induce a marcharse con él (*Iliada* III, 400-410). De esta ofensa se impone la necesidad de obtener una compensación que restablezca la condición inicial y le restituya a Menelao el honor perdido, lo cual se puede alcanzar por el castigo del traidor y de los troyanos que lo apoyan, o bien la restitución de Helena y de los bienes robados de Esparta (III, 284-291).

En esta escena, la belleza se alza como el emblema que identifica y distingue a Helena. Ella es la causa de la guerra, es el objeto de disputa que todos quieren poseer sin importar las consecuencias. La belleza de Helena es el motor que mueve, que engendra el deseo de poseerla provocando esta lucha terrenal y divina.⁹ Todos reconocen en ella esa singular belleza, por la que ‘vale la pena sufrir ciertos males’, aun así entre los más sabios de Troya, los ancianos, se asume la obligación de devolverla a su legítimo esposo (III, 150-160).

5. EL ACONTECER DE LA BELLEZA: APROPIACIÓN Y CONTEMPLACIÓN

Helena queda ligada ineludiblemente al deseo. Deseo que deviene en posesión. Tal posesión se puede entender tanto como apropiación de la belleza o como participación en la belleza, (‘ser bello’- ‘hacerse bello’). En este caso lo que persiguen sus pretendientes es poseer a Helena, apropiársela. Esto es distinto de hospedarla, es decir reconocerla propiamente en su ser otro que me reconfigura como un yo-otro.

El error que se comete en esta visión de la belleza, es considerarla como un ‘bien-objeto’ apropiable o una ‘forma’ que se puede manipular. Es lo que le sucede a Paris al raptar a Helena. La visión clásica considera el rapto un problema moral, pero lo que nos parece más relevante es que de fondo hay un problema ontológico. Esta belleza es considerada un bien que se posee. Helena, es uno más de los bienes que el huésped deshonesto se lleva consigo.

Esta percepción del bien apropiable se encuentra condicionando todo el relato mítico de la belleza.¹⁰ Es la razón de todos los males que sufrirán en el pleito troyano los humanos y los dioses. Helena misma se encuentra internamente contrariada. Homero

⁹ Hera, Palas Atenea y Afrodita se disputan la manzana de oro, no tanto por su valor, sino por la inscripción que se lee en ella: ‘para la más bella’.

¹⁰ Esto se percibe cuando la diosa de la discordia, Eris, asocia la belleza con la manzana de oro y la condición de superioridad estética: ‘para la más bella’.

la presenta en este conflicto de autoconciencia: ella no es responsable pero su belleza, con rasgo de divinidad,¹¹ es la causa de este deseo. Entonces la belleza-Helena asume el sentido trágico del dolor y de la muerte, ve y revive el dolor y la muerte sufridos por su causa.

Es en esta ambigüedad, ante esta oposición, que la belleza de Helena podría ser comprendida. Creemos que el problema de esta identificación no está dado definitivamente por la belleza en sí, sino justamente en esta ambigüedad de bien. Todos los personajes pueden contemplar la belleza, pero no siempre se está preparado para encontrarse con ella. En la disputa homérica este error está supuesto. La belleza se identifica con un bien, y este bien con un objeto, y este objeto causa el mal. Se da lugar a que ese mal sea identificado con algo. De este modo el bien-objeto se hace histórico e intercambiable,¹² se percibe como mercancía.

Si recurrimos a repensar esta apropiación desde la dinámica de la contemplación podemos disipar esta dificultad. S. Campana nos recuerda el hecho de que la belleza “es *splendor esse* –resplandor del ser–, que sólo busca ser contemplada, no poseída, y provoca en quien la contempla, un gozo que es chispa de infinitud” (2009, p. 102). Hay una dinámica de interrupción en esta experiencia de la belleza que paraliza la acción, y prepara para la contemplación (Zecchi, 1994, p. 43). C. Avenatti le da un ajuste a esa interrupción, afirma que: “Ante la manifestación objetiva de la imagen el sujeto responde mirando y en esta contemplación se inicia la experiencia estética” (2009, p. 89). Es decir, una figura bella ejerce una atracción en quien la percibe, haciéndolo salir de sí hacia otro, dando inicio al encuentro estético. Lo que nos interesa es lo que sigue a este encuentro. Siguiendo la dinámica del análisis de C. Avenatti, podríamos afirmar que el sujeto, movido por el *eros*, ‘contempla’ en la figura la verdad del ser que se manifiesta, el misterio del amor que salva, por tanto, el objeto de la contemplación es una acción y un triunfo: el sujeto puede intentar raptar la figura, quedarse en la sensación o puede saberse salvado por ella, en cuanto descubre ese misterio (p. 89).

6. ENCUENTRO: APROPIACIÓN Y HOSPITALIDAD

Fenomenológicamente ¿ocurre lo mismo con el encuentro? Nos direccionamos hacia el giro hermenéutico de esta cuestión: comprender este ‘encuentro’ como

¹¹ La aparición de lo divino, del dios o diosa, para nosotros no tiene que indicarnos que se refiere literalmente al Dios de la religión, ni llevarnos a un despliegue de intuiciones teológicas, no es esa tampoco la intención homérica, sino más bien entender que ese dios, lo divino, en este contexto griego es eso sobrenatural, eso extraordinario que de fondo puede ser lo ordinario en lo cotidiano, es la luz que se esconde detrás de lo aparente, en este caso lo divino es lo no-cotidiano que se deja ver en lo cotidiano (Kasper, 2012, p. 76-79).

¹² Stefano Zecchi presenta esta transmutación de valor del bien en objeto. “Por esto la cultura moderna... ha rechazado el misterio y ha dado al ‘tesoro’ el nombre de dinero” (p. 36).

acontecimiento y apropiación de sentido. Claude Romano expresa que si bien hay una ‘primera vez’ en cada encuentro, no hay un primer encuentro: “No hay un primer amanecer del encuentro, ni encuentro virgen o auroral por el cual el otro se anuncie en nuestro mundo por vez primera” (2012, p. 181). La dificultad de considerar el acontecer del encuentro es doble. No se puede identificar un primer encuentro, como tampoco se puede identificar la primera vez de un encuentro específico. Por ello es que el encuentro, en esta consideración fenomenológico-hermenéutica, no se reduce en absoluto al llegar a una presencia efectiva, intramundana, al acto de estar juntos o de coincidir de dos ‘vinientes’ dados. Tampoco, en tanto acontecimiento, se ‘presenta’ nunca bajo un horizonte temporal cerrado, sino que “abre un porvenir completamente nuevo y se da entero en el movimiento de esta *futurición* por la cual acontecen posibles que, desde el punto de vista del presente y del pasado, parecían rigurosamente imposibles” (Romano, 2012, p. 76).

Romano deja entrever, en esta ‘futurición’, algo así como un movimiento de reversa en ese porvenir. Un movimiento que se despliega entre la reserva de posibilidades y el inicio de la apropiación constante del acontecimiento. Desde el futuro abierto por el encuentro no se marcha hacia delante, sino que, más bien, se avanza en retrospección del encuentro hacia esa primera vez que nunca se logra asir, y que es fuente de los posibles. Dos seres que se ‘futurizan’ en ‘reversa’, se van encontrando a medida que van apropiándose del acontecimiento a partir de un proyecto singular de sentido, en un mundo común entretejido en las particularidades propias de cada viniente. Por lo que, el encuentro, en su carácter contecadero, “es un comienzo que nunca cesa; y dado que se difiere él mismo constantemente de este modo abriendo posibles nuevos sin cesar, tiene esencialmente el sentido de un *encuentro continuado*. Un acercamiento que se renueva siempre y no se agota en la mansedumbre de una posesión” (Romano, 2012, p. 76).

La dinámica de sorpresa que se percibe en esta consideración del encuentro también rompe con la conciencia del presente intramundano. El choque que se produce no solo afecta la disposición psicológica del sujeto, sino que como viniente en cuanto es desestabilizado por lo sorpresivo, es trastornado hermenéuticamente su horizonte de sentido y el mismo *alter*-ado. Afirma Romano que la dinámica de ‘sorpresa’, de *ek-stasis* y de raptó que se introduce con el encuentro ‘en el mundo’ es indisoluble en sí de un trastorno de éste (p. 76) porque el encuentro, en cuanto acontecimiento, “no se inscribe en un mundo previo, en *mi* mundo, sino que al contrario introduce en ese mundo siempre ‘mío’ la extrañeza de un mundo ‘otro’, el del *otro*” (p. 77). El encuentro desgarrar el mundo solitario e introduce en él a la vez posibles inéditos, “el encuentro significa para el viniente una *metamorfosis del mundo*” (Romano, 2012, p. 77), y de sí mismo y del otro.

7. CONCLUSIÓN

En la introducción presentamos la posibilidad de acercarnos a la dinámica de la hospitalidad a partir de las nociones de migración, acogida y encuentro, que asociados a la movilidad que presenta la figura de Helena-Huésped, podemos intentar una paridad entre estas nociones y las que descubrimos en su desplazamiento: migración-desarraigo / migración forzada-rapto o migración consentida-encuentro / acogida-errancia vinculada directamente con la acción de la hospitalidad.

La asociación Helena-Huésped fenomenológicamente nos permite reconocer algunos puntos de luz en tal dinámica. Uno de los primeros puntos claros de este paradigma de Helena, es que se percibe una ambigüedad en el permanente estado de huésped en el que Helena es presentada, o al menos es muy difícil reconocerla en un espacio propio, suyo, que alcance el estatus de ‘hogar’, el lugar donde se habita, lo familiar. La contradicción que advertimos se da en el hecho de que no existe la concepción del huésped eterno, la noción del huésped implica un estado limitado a una circunstancia particular circunscripta a un tiempo limitado aunque indeterminado.

El segundo punto se enfoca en la consideración de la puesta en cuestión de la voluntad de consentir o no la migración. Cuando esta marcha es iniciada por un factor externo y contra la voluntad personal, en este caso el rapto es un movimiento violento que obliga a Helena a descubrirse en una constante contradicción, la de sentirse extrajera y a la vez integrada en lo familiar. El hecho de asumir un consentimiento voluntario a la migración implica la suposición de un encuentro, en el que también se da un factor o elemento externo que pone en salida, pero que ya no se identifica concretamente por su fuerza conmocionante que impregna toda posibilidad inicial de un acto plenamente calculado.

El tercer punto señala la estancia del raptor u hospedero. Cuando confluye el consentimiento de ambos sujetos, en este caso Helena y su raptor, deviene en Huésped y Hospedero, lo cual establece una relación de mutua implicancia, de acceder a la intimidad, de permitir entrar y dejarse habitar. Pero sin consentimiento consciente, aún permaneciendo abierto el espacio para la hospitalidad, el movimiento es el de la errancia, que no sólo afecta al posible huésped sino también su contraparte. La dinámica de la hospitalidad constituye el rol de ambos, se priva entonces la relación, y en consecuencia no hay identidad con el rol.

¿Qué nos propone la consideración de Helena-Belleza para comprender esta dinámica de hospitalidad? La provocación generada por la belleza de Helena, en un contexto dramáticamente existencial y estéticamente feo: guerra, violencia, muerte, ambición; en este contraste la belleza de Helena se destaca sublimemente. Los ancianos perciben la belleza de Helena equiparándola con lo divino, reconocen en ella un gesto divino por el que vale la pena sufrir lo que hasta ese momento ha sucedido: pérdidas y muertes. Pero estos ancianos, finalmente, creyeron que era mejor devolverla a su anterior marido para librarse de los males, este rasgo divino es también un riesgo de algo peor. La sentencia de devolver a

Helena, aunque no es proclamada, sino murmurada, sirve de testimonio de eso que crean y creen. Estos ancianos que contemplan a la muchacha al ser provocados son puestos fuera de sí, se descubren afectados y conmocionados por su belleza. El acto estético aquí percibido se concreta en el reconocimiento de una vivencia real en la historia personal que nos vincula con la historia común. El punto de partida sensible ha trasmutado en un significativo en lo real, y es justamente el reconocimiento o la identificación de la belleza como principio reconfigurador del mundo.

La percepción de esta belleza nos provoca a acogerla y con ella todo lo que se desencadena, el desvelamiento de nuestro ser lo que somos, el trauma de la suspensión de la historia que se reconfigura, y el mundo que se enriquece en una significación existencialmente más profunda. En este contexto nos sirve utilizar la expresión de ‘momento del acontecer oportuno’ que funda una nueva orientación de la historia. Es una nueva percepción de la figura bella originada por su propiedad ‘*kairológica*’ capaz de incidir existencialmente en la transformación de una cultura, como lo afirma Avenatti (2009, p. 88).

A partir de la aparición de Helena en la escena iliádica se desencadena un nuevo horizonte de acciones que serán narrados en los cantos siguientes. La lucha, que al parecer tendría su fin en este momento, se intensifica. Los hechos que continúan en el poema quedan sujetos a las decisiones que se toman en este canto. Quienes se encuentran en la escena planteada en el canto, se hallan expuestos a la experiencia de la manifestación de ‘Helena-Belleza’. La única certeza literal es que Helena se acerca a presenciar el duelo de su anterior marido con la de su amante, sin embargo este arribar propicia también una doble exposición: Helena ante los ancianos, y la de los ancianos ante Helena.

La belleza comprendida como acontecimiento nunca podría generar el deseo de ser poseída, el deseo de posesión, ella no es apropiable como un objeto. Dice Umberto Eco que si lo que considero bueno no me pertenece, me siento empobrecido, pero la belleza está claramente diferenciada de su posesión, por lo que siempre presenta un elemento de desinterés (p. 59). Entonces la belleza, en este sentido, sucede. Ocurre. Ni siquiera implica que la dejemos suceder, acontecer. Hermenéuticamente ella trastorna, no aquieta como sucede en el plano de su consideración ‘estética’ metafísica. Ella quiebra cualquier quietud, su movilidad deviene. Para nosotros, indiferentes, una vez provocados por su movilidad, implicados por su supervención, naturalmente deberíamos rechazarla como hacen los ancianos. Eso quiere decir que no podría permanecer entre nosotros, que es mejor devolverla. Pero, indefectiblemente, una vez trastornados por su acontecer debemos atravesarla, ‘hacer *ex-per-iencia*’, dejarnos entonces poseer por ella. Hospedarla y habitarla. Puestos en el abismo de los ‘imposible’, somos paradójicamente salvados por ella, reconfigurados. Un mundo nuevo se abre, un exceso de provenir nos adviene, no somos nosotros mismos, sino ‘otros mismos’. Parafraseando a C. Romano podríamos decir que el encuentro con la belleza, con el huésped, es el gesto erótico definitivo y constante por el cual nos preceden y nos hace *ex-per-iencia*, aquello a lo que estamos expuestos sin medida

por el cual la comprendemos y nos comprendemos al hacernos nosotros mismos (singulares) (p. 235).

SOBRE EL AUTOR

Gabriel Eduardo Aravena Rodríguez es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Cuyo (UCCuyo), obtuvo su grado de Magister y Doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile con la tesis: “El acontecer oportuno de la belleza. Lectura estética del Canto III de la Iliada”. Actualmente es coordinador académico del profesorado en Cs. Sagradas del ISFD Santa María (UCCuyo) y del Doctorado en Estudios Patristicos de la UCCuyo.

BIBLIOGRAFÍA

- Avenatti, C. (2009). Ser testigos de la Belleza Herida. En C. Avenatti de Palumbo y J. Quelas (eds.), *El camino de la belleza: Documento y comentario*. Pontificia Comisión para la Cultura (pp. 81-91). Buenos Aires: Ágape.
- Bettini, M., y Carlo Brillante. (2008). *El mito de Helena: Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*. Madrid: Akal.
- Campana, S. (2009). Fascinados por la belleza y abiertos al don. En C. Avenatti de Palumbo y J. Quelas (eds.), *El camino de la belleza: Documento y comentario*. Pontificia Comisión para la Cultura (pp. 93-107). Buenos Aires: Ágape.
- Cencillo, L. (1970). *Mito. Semántica y realidad*. Madrid: BAC.
- Eco, Umberto. (2018). *A hombros de gigantes: Conferencias en La Milaneseana 2001-2015*. Barcelona: Lumen.
- Gadamer, H., G. (2015). *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- Gual, C., G. (2015). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza.
- Homero. (2013) *Iliada*. Trad. Oscar Martínez García. Madrid: Alianza.
- Kasper, W. (2012). *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Cantabria: Sal Terrae.
- Míguez Barciela, A. (2006). Problemas hermenéuticos en la lectura de la Iliada. Tesis. Universidad de Barcelona. Recuperado de http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/35643/1/AMB_TESIS_corr.pdf
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Rovira Bellosio, J., M. (2003). *Introducción a la teología*. Madrid: BAC.

Saint Giron, B. (2013). *El acto estético*. Trad. Francisco de Undurraga. Santiago: LOM.

Saint Giron, B. (2008). *Lo sublime*. Trad. Juan Antonio Mendez. Madrid: Machado Libros.

Zecchi, S. (1994). *La belleza*. Madrid: Tecnos.

DIANA L. FRENKEL

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

LA HOSPITALIDAD EN HOMERO Y EN *GÉNESIS* 18-19

HOSPITALITY IN HOMER AND GENESIS 18-19

dfrenkel17@yahoo.com.ar

Recepción: 23/10/2021

Aceptación: 26/11/2021

RESUMEN

El trabajo propone una reflexión sobre la importancia de la hospitalidad en los textos homéricos y en el libro del *Génesis* 18-19. De los ejemplos analizados en la *Iliada* y *Odisea* se concluye que la costumbre en cuestión era central para los antiguos, al punto de construir lazos férreos entre el anfitrión y el huésped que continuaba en sus descendientes. El libro del *Génesis* también ofrece ejemplos en los que el buen recibimiento de un extranjero es recompensado por Dios y la agresión a éste, severamente castigada.

PALABRAS CLAVE

Hospitalidad, Homero, Abraham, Lot.

ABSTRACT

The work proposes a reflection on the importance of hospitality in the Homeric texts and in the book of *Genesis* 18-19. From the examples analyzed in the *Iliad* and *Odyssey* it is concluded that the custom in question was central to the ancients, to the point of building iron ties between the host and the guest who continued in his descendants. The book of *Genesis* also offers examples in which the good reception of a foreigner is rewarded by God and the aggression to this one, severely punished.

KEYWORDS

Hospitality, Homer, Abraham, Lot.

Tábano, no.18 (2021), 115-122.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p115-122>

1. INTRODUCCIÓN

Los primeros testimonios de la hospitalidad en nuestra civilización se encuentran en dos fuentes significativas: la tradición clásica por un lado y por el otro el legado de la obra bíblica.¹ En este trabajo proponemos un análisis sobre algunos ejemplos de hospitalidad en Homero y otros del libro del *Génesis*, en torno a la figura de Abraham y su sobrino Lot. Las reglas de la hospitalidad son absolutas: ésta debe ser ofrecida y aceptada, a continuación de la cual se crean lazos permanentes.² En primer término estudiaremos a través de testimonios literarios de la Antigua Grecia qué características presenta la costumbre de albergar a extranjeros, ofrecerles alimento, bebida e higiene antes de conocer sus identidades. La palabra *ξένος* es la que designa al extranjero, huésped, y *ξενοδόκος* es quien ofrece hospitalidad. Benveniste (1983) especifica que en la antigüedad, la institución de la hospitalidad indica relaciones del mismo tipo entre hombres vinculados por un pacto que implica obligaciones precisas que se extienden también a los descendientes (p. 62). El texto de Homero es iluminador al respecto y por ello recurrimos a él en primer lugar.

2. HOMERO

A fin de otorgar mayor validez a las reglas de la hospitalidad, la epopeya homérica señala en diversos pasajes su ligazón estrecha con la divinidad: “Zeus es el vengador de los suplicantes y extranjeros” (*Od.* 7.165),³ “De Zeus proceden todos los extranjeros y mendigos” (*Od.* 9. 270); “los dioses semejantes a extranjeros recorren ciudades [...] y vigilan el ultraje y la buena conducta de los hombres” (*Od.* 17. 495-87). Zeus es venerado como *ξένιος* protector de extranjeros (*Od.* 9.271) y el epíteto de Apolo *θεοξένιος* (Paus. 7.27.4) tiene el mismo significado.

El canto tercero de la *Iliada* (203 y ss.) ofrece un claro testimonio de la costumbre por boca de Antenor, uno de los ancianos del círculo de Príamo. Se trata del famoso pasaje de la *teichoscopia* en el cual Helena responde a las preguntas de su suegro con respecto a la identidad de los aqueos que observa desde la muralla. En este caso se trata de Odiseo y el comentario de Antenor recuerda que a él junto con Menelao, el amigo de Príamo les otorgó hospitalidad *ἐξείνισσα* y los trató como amigos/hospedó *φίλησα*. Recurrimos nuevamente a Benveniste (1983) que comenta acerca del verbo *φιλεῖν*: “es aquel que expresa la conducta obligada de aquel que acoge en su hogar al *xénos* y le trata según la costumbre ancestral” (p. 220). Un pasaje clarificador es el del canto sexto de la *Iliada* 119-236. En un combate singular se enfrentan Diomedes, hijo de Tideo y Glauco, hijo de Hipóloco. El primero, al verse frente a su enemigo, le pregunta sobre su identidad y Glauco, en un extenso discurso (pp. 144-211) que incluye el mito de Belerofonte, le contesta ser nieto de éste. Gozoso *γῆθησεν*, Diomedes, reconoce que su “enemigo” es un antiguo huésped paterno (*μοι ξείνος πατρώϊός ἐσσι παλαιός*) porque su abuelo Eneo hospedó *ξείνισ'* a Belerofonte en su palacio

¹ Cfr. Shryock (2012, p. 21).

² Cfr. Gould (2001, p. 52).

³ La traducción de los versos del texto homérico es nuestra.

durante veinte días y ambos se obsequiaron con “hermosos dones de hospitalidad” (*ξεινήια καλά*) (p. 212 y ss). La relación entre sus antepasados continúa viva hasta el presente: “por lo tanto yo soy tu huésped en medio de Argos y tú (lo eres en Licia cuando vaya a tu pueblo” (*τῷ νῦν σοὶ μὲν ἐγὼ ξείνος φίλος Ἀργεῖ μέσσω / εἰμί, σὺ δ’ ἐν Λυκίῃ, ὅτε κεν τῶν δῆμον ἰκώμαι*) (pp. 224-225). El adverbio *τῷ* “por lo tanto, en consecuencia” señala la vigencia de aquel acto de hospitalidad, tan poderoso que provoca la interrupción del combate singular y que se renueva en el intercambio de nuevos dones, en este caso, armas “para que éstos sepan que nos jactamos de ser ancestrales huéspedes” (*ὄφρα καὶ οἶδε/ γνῶσιν ὅτι ξεῖνοι πατρώιοι εὐχόμεθ’ εἶναι*) (pp. 230-231).⁴ La alegría de Diomedes en reconocer al enemigo como un antiguo huésped de su familia y la necesidad de que los demás también lo hagan, es un claro signo de la importancia y fuerza de dicha costumbre, que llega a quebrar la imperiosa necesidad del guerrero de demostrar su excelencia en el combate singular. Otro ejemplo en el cual los versos 777-779 del canto 11 testimonian la fuerza de la hospitalidad: Néstor en un extenso relato recuerda la llegada al palacio de Peleo, padre de Aquiles. Éste, al verlos (Néstor iba acompañado por otros personajes), los hizo entrar y les ofreció los dones de la hospitalidad, como es costumbre para los extranjeros (*ξεῖνιά τ’ εὖ παρέθηκεν, ᾧ τε ξείνοισι θέμις ἐστίν*). *Θέμις ἐστὶ* es una fórmula homérica que se refiere a aquello que está establecido por la costumbre, conforme al uso, sin establecer necesariamente una regla moral. Las palabras derivadas de *θέμις* giran en torno de la noción de regla establecida, ley establecida por los dioses.⁵ En la *Odisea*, Webber (1989) enumera cuatro escenas paradigmáticas de hospitalidad (p. 3): 1. En el canto 1, la llegada de la diosa Atenea, bajo el aspecto de Mentos, rey de los tafios, al palacio de Ítaca, recibida por Telémaco; 2. la recepción de Telémaco y Atenea por Néstor en su palacio de Pilos (canto 3); 3. la recepción de Telémaco y Pisístrato (hijo de Néstor) por Menelao en Esparta y 4. el porquerizo Eumeo recibe a Odiseo, disfrazado como mendigo en Ítaca. Analizaremos cada una de éstas señalando lo peculiar de cada situación, teniendo en cuenta que la hospitalidad es un eje central en el desarrollo de la *Odisea*.⁶

Canto 1: Atenea decide exhortar a Telemáco a fin de que vaya a buscar a su padre. Bajo la figura de Mentos, la diosa llega al palacio de Ítaca encontrándose en primer lugar a los pretendientes; sentado entre ellos está Telémaco, acongojado por la ausencia de Odiseo. No obstante su dolor, recibe al extranjero con la fórmula habitual: “Salve extranjero, serás bienvenido entre nosotros. Tras degustar el banquete, dirás qué necesitas” (*Χαῖρε, ξεῖνε, παρ’ ἅμμι φιλήσεται· αὐτὰρ ἔπειτα/ δειπνον πασσάμενος μυθήσεται ὅττεο σε χρή*) (pp. 123-124). Los cuidados del joven hacia el extranjero son dignos de atención. Lo sienta alejado de los bulliciosos pretendientes para que no sea afectado por el ruido de éstos y para poder

⁴ Cfr. Gyax (2007): “El intercambio de dones es una práctica que asociamos con el mundo homérico: dar y recibir regalos ocupa un lugar central entre los héroes de la *Iliada* y la *Odisea*...no es una invención poética sino un testimonio de la importancia del intercambio de dones en los periodos más antiguos de la sociedad griega” (pp. 111-112).

⁵ Cfr. Chantraine (1999, p. 427)

⁶ Cfr. Rice (1993): “the treatment of a guest or suppliant is the touchstone of every character’s *ἦθος* in the *Odyssey*” (p. 82).

interrogarle acerca de su padre. Tras el banquete, las primeras palabras de Telémaco critican la conducta de los pretendientes y su desesperanza con respecto al regreso de Odiseo. Después pregunta con la fórmula habitual:⁷ “¿De dónde eres entre los hombres? ¿Dónde está tu ciudad y tus padres?” (*Τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἡδὲ τοκῆες;*) (p. 170 y ss.). La respuesta de la diosa gira en torno a su falsa identidad y en afirmar el hecho de que ambos son huéspedes paternos (p. 188). Después de aconsejarle al joven que inicie la búsqueda de su padre, éste le anticipa el regalo de hospitalidad “un regalo digno de honor, muy hermoso, que ha de ser un tesoro para ti, como los que hospedan dan a sus huéspedes” (pp. 311-313). Pero Mentos /Atenea no lo acepta porque anhela seguir su camino y le pide que se lo entregue cuando vuelva la próxima vez “Habrá entonces un intercambio digno para ti” (p. 318). La costumbre de intercambio de regalos se quiebra y a tal punto resulta algo inusual que Telémaco, estupefacto, piensa que se trataba de una divinidad (p. 323), y acierta.

En el canto 3, el hijo de Odiseo junto con Atenea —esta vez como Mentor— llegan a Pilos, cuyos habitantes se encuentran realizando sacrificios a Poseidón. Ya en el ágora los recibe cordialmente Néstor, invitándolos a participar del banquete y a elevar súplicas a la divinidad marina “como es lícito” (*θεῖμις ἐστίν*) (p. 45). El respeto por la hospitalidad va junto con la conducta piadosa para con los dioses. Después de la comida (p. 70), viene las preguntas sobre la identidad de los huéspedes, esta vez en plural: “Extranjeros, ¿quiénes sois, desde dónde navegasteis los húmedos senderos [...]?” (*ὦ ξεῖνοι, τίνας ἐστέ; πόθεν πλεῖθ' ὕγρα κέλευθα [...];*) (71 ss.). El que responde es Telémaco, en primer lugar usa el pronombre personal y verbo en plural: “Nosotros venimos de Ítaca” (*ἡμεῖς ἐξ Ἰθάκης εἰλήλουθμεν*) y luego se expresa en singular pues es él el verdaderamente interesado en buscar a Odiseo: “voy en camino de la vasta fama de mi padre” (*πατρὸς ἐμοῦ κλέος εὐρὸν μετέρχομαι*) (p. 83) “te suplico” (*λίσσομαι*) (p. 98). No incluye en su discurso a Mentor de quien Néstor descubre su identidad cuando el compañero de Telémaco rechaza pernoctar en palacio —lo hará en la nave— y desaparece bajo la forma de un buitre. Entonces dando otra muestra de su piedad, el anciano suplica a la diosa le sea propicia, ofreciéndole sacrificarle una novilla y destaca la conducta de Telémaco, “espero que no has de ser ni cobarde, ni débil, a quien los dioses acompañan como guías” (*οὐ σε ἔολπα κακὸν καὶ ἀναλκιν ἔσεσθαι, / εἰ δὴ τοι νέφ' ὧδε θεοὶ πομπῆες ἔπονται*) (p. 375 y ss.).

Pisístrato —hijo de Néstor— y el hijo de Odiseo van a Esparta a buscar información por boca de Menelao. Llegan en ocasión de celebrarse las bodas de los hijos del Atrida. Cuando los ve Eteoneo, sirviente, pregunta a su amo si los recibe o los manda a casa de otro, palabras que provocan irritación en el rey que le recuerda que ambos —incluyendo el sirviente— recibieron alimento gracias a los dones de la hospitalidad (p. 33). La pregunta de Eteoneo pone al descubierto que en ocasiones, cuando el huésped no podía ser alojado en la

⁷ Cfr. Webber (1989) “The convention not only requires the host to put the question, but also provides the words” (p. 3).

morada, se lo enviaba a otro lugar.⁸ En esta ocasión se quiebra el esquema habitual de la hospitalidad, tanto por parte de Menelao (pp. 116-119; pp. 148-150) como de Helena (pp. 141-146) ya que ambos sospechan de la identidad del joven por su aspecto físico y Pisistrato confirma sus dudas.⁹

Así como la *Odisea* presenta casos en los que se cumple con los ritos de hospitalidad, también muestra ejemplos en los que esta práctica es violada: tal es el caso del Cíclope en el canto 9.¹⁰ Estos seres son definidos en el verso 106 como “soberbios” y “sin leyes” (*ὑπερφίαλοι καὶ ἀθέμιστοι*) (nótese en este adjetivo la oposición a *θέμις* que señalamos en párrafos anteriores). Polifemo es un ser monstruoso, *πελώριον* (pp. 187; 190 y 257) que atemoriza a los compañeros de Odiseo, deseosos de robarle quesos y corderos y escapar hacia las naves. Dicha intención, en caso de haberse llevado a cabo, también hubiese constituido una violación a las reglas de hospitalidad.¹¹ Odiseo se opone a ello pese a reconocer que hubiera sido más provechoso, porque deseaba ver al monstruo y recibir los dones de la hospitalidad (*καὶ εἴ μοι ξείνια δοίη*) (p. 229). La curiosidad y codicia pudieron más que el sentido común. El Cíclope, apenas los ve, pregunta por la identidad de los extranjeros, quebrando la norma de ofrecer previamente alimento (p. 257 y ss.). Odiseo responde destacando su condición de suplicantes con el objeto de recibir los dones de la hospitalidad como es costumbre (pp. 267-269) e invoca a la máxima deidad, Zeus Xénios, “quien acompaña a los extranjeros merecedores de respeto” (*ὃς ξείνοισιν ἄμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ*) (p. 271). El discurso del héroe enfatiza las obligaciones del anfitrión, sin embargo el Cíclope está muy lejos de cumplirlas por considerarse superior a todo tipo de legalidad, así es como incurre en *hybris*: “los cíclopes no nos preocupamos por Zeus portador de la égida ni por los bienaventurados dioses, pues somos mucho más fuertes” (*οὐ γὰρ Κύκλωες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν / οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἡ πολὺν φέρτεροί εἰμεν*) (pp. 275-276). Tras su festín compuesto por algunos compañeros de Odiseo, éste trama el modo de escape, cuyo primer paso consiste en ofrecerle vino al Cíclope, quien después de gozar de la bebida, solicita más y pregunta por el nombre del extranjero “para que te ofrezca el don de la hospitalidad con el que te alegrarás” (*ἵνα τοι δῶ ξείνιον, ᾧ κε σὺ χαίρης*) (p. 356). El regalo es comérselo último “ése ha de ser tu ofrenda de hospitalidad” (p. 370). Conocemos el final del episodio: Odiseo ciega a Polifemo, escapa con compañeros que quedaron vivos y antes de partir en la nave, revela su verdadera identidad al Cíclope, quien extremadamente furioso insiste con el tema: “ven aquí, Odiseo para que te dé los presentes de hospitalidad y apremie al célebre que sacude la tierra (Poseidón) para que te otorgue una escolta” (pp. 517-518). Polifemo ruega a su padre que descargue sobre Odiseo terribles males, que retorne solo en una nave ajena y encuentre calamidades en su morada. La antigua tradición se trastoca en

⁸ Lo mismo ocurre con Teoclimeno (15. 513 ss) a quien Telémaco no puede alojar por estar él ausente de su morada y su madre no solía presentarse ante los pretendientes (cfr. Race, 1993, p. 89).

⁹ Cfr. Webber (1969, p. 3).

¹⁰ Cfr. Mondí (1983): “everything Polyphemus says or does is a perversion or mockery of the rites of hospitality” (p. 25).

¹¹ Cfr. Hopman (2012): “Odysseus and his companions [...] violate the normal structure of Homeric hospitality scenes” (p. 4).

una serie de desgracias: los dones hospitalarios se transforman en antropofagia y maldiciones para su regreso, y Odiseo, a cambio, lo priva de la visión de su único ojo.

El otro personaje que infringe la costumbre de hospitalidad de manera extrema es la diosa Circe, quien en el canto décimo recibe a parte de la tripulación de Odiseo. La diosa está cantando mientras teje.¹² Esta imagen “hogareña” se completa con el encuentro de lobos y leones, dóciles como animales domésticos – pues habían sido hechizados por la diosa. Los compañeros de Odiseo ingieren el alimento ofrecido por la diosa el cual ha sido previamente mezclado con drogas funestas para que olviden su patria y luego son transformados en cerdos (pp. 235-243). Odiseo, después de enterarse de lo sucedido por Euríloco, marcha a la morada de Circe, previo encuentro con Hermes quien le proporciona una droga (*moly*)¹³ que actuará anulando las consecuencias de los funestos brebajes de la diosa. Cuando esto ocurre, la diosa formula las preguntas habituales para un extranjero “¿De dónde eres entre los hombres? ¿Dónde está tu ciudad y tus padres?” (p. 325) – los mismos versos de 1.170 y ss. seguidos por la manifestación de asombro por la falta de efecto de sus drogas (p. 326). No espera la respuesta de su interlocutor, la conoce por habérselo anticipado Hermes (p. 330 y ss.). Se ha quebrado la convención de la hospitalidad por la conducta de la diosa hechicera. Una vez hechas las paces con Odiseo y tras recobrar sus compañeros su identidad humana, la estadía en la isla se demora un año y son los compañeros del héroe, no él, quienes le recuerdan que debe regresar a su patria (pp. 469-474).¹⁴

3. ABRAHAM Y LOT

Es muy conocido el rasgo hospitalario de Abraham que se narra en *Génesis* 18 cuando recibe a tres hombres –enviados de Dios– quienes le anunciarán el futuro nacimiento de su hijo Isaac.¹⁵ Los invita a entrar en su tienda, proporciona agua para lavarse los pies y ordena a su esposa preparar panes, y a su esclavo, un becerro para los huéspedes. No hay interrogantes sobre la identidad de los mismos, son ellos quienes preguntan por Sara y dan la noticia del futuro nacimiento de Isaac, noticia difícil de creer para la esposa de Abraham –ella se ríe–¹⁶ por considerar que su avanzada edad le impediría concebir y dar a luz (12-15). Luego de hospedarse en casa de Abraham, los ángeles se dirigen a Sodoma (capítulo 19), ciudad en la que vive el sobrino del patriarca, Lot. Éste, al verlos, también les ofrece hospitalidad en su casa, comida y albergue. El hecho novedoso es la reacción de los

¹² Cfr. Pantelia (1993, p. 498): Circe y Calipso son los dos únicos personajes femeninos en la *Odisea* que cantan mientras tejen. El hecho de dedicarse a esta actividad, según la autora, les ayuda a escapar de su doméstica inestabilidad (soledad por falta de un marido) y la canción relaciona la poesía épica con la inmortalidad que confiere a los héroes el canto del aedo.

¹³ Se ha tratado de identificar infructuosamente la planta de la cual Hermes elaboró el brebaje para Odiseo: algunos mencionan la *atriplex halimus*, otros *lapaganum harmala*, sin poderlo afirmar de manera contundente (Henry, 1906, pp. 434-435).

¹⁴ Cfr. Hogan (1976): “this is as close as Homer comes to suggesting that Odysseus has yielded, if unconsciously, to the blandishments of Circe” (p. 196).

¹⁵ Cfr. Safren (2012): “Abraham’s exemplary hospitality in this narrative has been pointed out and praised throughout the generations, by traditional Jewish and modern critical commentators alike” (pp. 159-160).

¹⁶ Con respecto a la risa de Sara cfr. el artículo de K. Gift (2012).

habitantes de Sodoma quienes rodean la casa del sobrino de Abraham exigiendo la entrega de los huéspedes para violarlos (5).¹⁷ Lot se niega a hacerlo, incluso ofrece a sus hijas en lugar de ellos, pero la furia de los habitantes provoca que los huéspedes cieguen a los sodomitas a fin de impedirles la entrada a la morada (11).¹⁸ En ello revelan su naturaleza divina del mismo modo que lo hicieron cuando anunciaron el futuro nacimiento del hijo de Abraham. El valor de Lot es recompensado cuando los ángeles le avisan la futura destrucción de Sodoma y lo llevan a él junto con su mujer e hijas fuera de la ciudad. Los capítulos 18 y 19 presentan un eje central, el de la hospitalidad, en torno al cual giran oposiciones: nacimiento y destrucción, la anciana Sara deviene una mujer fértil y Sodoma y Gomorra, destruidas y estériles.¹⁹

4. CONCLUSIONES

La hospitalidad, como institución, ha acompañado a la humanidad desde sus orígenes y por lo tanto ha evolucionado durante los distintos períodos históricos. Los testimonios analizados revelan su gran importancia en las culturas antiguas, en las que era sumamente elogiada con favor de la divinidad y en la Biblia, los personajes hospitalarios son recompensados. Son épocas muy lejanas y para el hombre actual, el brindar techo y comida a un desconocido resulta extraño, peligroso, casi incomprensible. Hecho que provoca en nosotros una reflexión acerca de cómo se ve en el extranjero un enemigo y no a otro ser humano.

SOBRE LA AUTORA

Doctora en Letras Clásicas por la Universidad de Buenos Aires. Es Profesora Adjunta Regular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Católica Argentina. Ha participado en calidad de investigadora, codirectora y directora en varios proyectos UBACYT referidos a Aristófanés.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, T. (ed.) (1979). *Homeri opera. Editio altera*. Oxford: Clarendon.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones europeas*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Frenkel, D. (2014). La presencia del mundo griego en *El Testamento de Abraham*. *Anales de Filología Clásica*, n. 27 (11), pp. 49-60.

¹⁷ La violación de varones y otros tipos de violencia sexual eran formas de humillación que practicaban los persas, egipcios y amalecitas para humillar a sus enemigos (Wabyanga, 2015, p. 866).

¹⁸ La ceguera es un castigo que Dios inflige a los perseguidores de los justos. Cfr. 2 *Ki* 6. 18-20; *Za* 12:4.

¹⁹ Cfr. Levine (2006, p. 133 y ss.).

- Gift, K. (2012). Sarah's Laughter as Her Lasting Legacy: An Interpretation of *Genesis* 18: 9-15. En *MJUR*. Monmouth: Monmouth Coe College Press, pp. 99-110.
- Gyxan, M., D. (2007). El intercambio de dones en el mundo griego: reciprocidad, imprecisión, equivalencia y desequilibrio. *Gerion*, n. 25, pp. 111-126.
- Gould, J. (2001). *Essays in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Henry, R., M. (1906). On Plants of the Odyssey. *The Classical Review*, n. 20 (9), pp. 434-426.
- Hogan, J. (1976). The Temptation of Odysseus. *Transactions of the American Philological Association*, n. 106, pp. 187-210.
- Hopman, M. (1976). Narrative and Rhetoric in Odysseus' Tales to the Phaeacians, *American Journal of Philology*, n. 133 (1), pp. 1-30.
- Levine, N. (2006). Sara/Sodom: Birth, Destruction and Synchronic Transaction, *SAGE Journals*, Vol. 31, n 2, pp. 131-146.
- Mondi, R. (1983). The Homeric Cyclopes: Folktale, Tradition and Themes. *Transactions of the American Philological Association*, n. 113, pp 17-38.
- Monro, D & Allen, T. (eds.) (1957-1959). *Homeri opera. Editio tertia*. Oxford: Clarendon.
- Pantella, M. C. (1993). Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer. *American Journal of Philology*, n. 114 (4), pp. 493-501.
- Pausanias (1933). *Description of Greece*, vol III. Londres: Harvard University Press.
- Race, W., H. (1993). First Appearances in the *Odyssey*. *Transactions of the American Philological Association*, n. 123, pp. 79-107.
- Safren, J., D. (2012). Hospitality compared: Abraham and Lot as Hosts, pp. 157-178. En D. Lipton (ed.), *Universalism and Particularism: essays in memory of Ron Pirson*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Sheryock, A. (2012). Breaking hospitality apart: bad hosts, bad guests and the problem of sovereignty. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.18, pp. 20-33.
- Wabyanga, R. K. (2021). The Destruction of Sodom and Gomorrah Revisited: Military and Political reflections. *Old Testament Essay*, n. 28 (3), pp. 847-873.
- Webber, A. (1969). The Hero tells his Nome: Formula and variation in the Phaeacian episode of the *Odyssey*. *Transactions of the American Philological Association*, n. 119, pp. 1-13.

MARÍA CECILIA COLOMBANI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA – UNIVERSIDAD DE MORÓN

RUINDAD Y FALTA DE HOSPITALIDAD EN HESÍODO. LAS MARCAS DE LA DECADENCIA ANTROPOLÓGICA

MEANNESS AND INHOSPITALITY IN HESIOD'S WORK. THE TRACES OF
ANTHROPOLOGICAL DECADENCE

ceciliacolombani@hotmail.com

Recepción: 10/08/2021

Aceptación: 26/11/2021

RESUMEN

En este artículo trabajaremos sobre las marcas de la hospitalidad que aparecen en la obra de Hesíodo así como sobre las actitudes que se oponen a tal dimensión espiritual, emparentada con la virtud de excelencia del varón prudente. Entendemos que la hospitalidad está intrínsecamente asociada a la virtud, *areté*, y al reconocimiento del otro. En términos de M. Buber, la hospitalidad está relacionada con la posibilidad de abrirse a un tú en el umbral del lenguaje; también está vinculada con la experiencia heideggeriana del “ser con” en tanto reconocimiento del par antropológico, o con la propia experiencia antropológica que define al personalismo de E. Mounier en el reconocimiento y respeto de la persona humana.

PALABRAS CLAVE

Hospitalidad, Reconocimiento, Respeto, Otro.

ABSTRACT

In this article, we will work on the marks of hospitality that appear in Hesiod's work as well as on the attitudes that oppose such a spiritual dimension, related to the virtue of excellence of the prudent man. We understand that hospitality is intrinsically associated with virtue, *areté*, and the recognition of the other. In terms of M. Buber, hospitality is related to the possibility of opening up to a “you” on the threshold of language; it is also linked to the Heideggerian experience of “being with” as recognition of the anthropological pair, or with the anthropological experience itself that defines E. Mounier's personalism in the recognition and respect of the human person.

Tábano, no. 18 (2021), 123-128.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p123-128>

KEYWORDS

Hospitality, Recognition, Respect, Other.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo trabajaremos sobre las marcas de la hospitalidad que aparecen en la obra de Hesíodo así como sobre las actitudes que se oponen a tal dimensión espiritual, emparentada con la virtud de excelencia del varón prudente. Entendemos que la hospitalidad está intrínsecamente asociada a la virtud, *areté*, y al reconocimiento del otro. En términos de M. Buber (1974), la hospitalidad está relacionada con la posibilidad de abrirse a un tú en el umbral del lenguaje; también está vinculada con la experiencia heideggeriana del “ser con” en tanto reconocimiento del par antropológico, o con la propia experiencia antropológica que define al personalismo de E. Mounier (1972) en el reconocimiento y respeto de la persona humana.

Se trata siempre de un estado de apertura, de poder acoger al Otro en su ser; un estado de disponibilidad de asumir al otro en calidad de semejante y abrir parte del ser en un gesto de reciprocidad compartida. El pensamiento griego ha dedicado su inquietud al tópico y podemos considerar la obra de Homero como una verdadera *paideia* de la hospitalidad.

2. DESARROLLO

Nuestro intento radica en pensar la contracara de la hospitalidad, es decir el deterioro de la condición antropológica descrita en *Trabajos y Días*. Creemos que esa decadencia ética está directamente relacionada con la falta de hospitalidad. El perfil del hombre carente de hospitalidad fomenta el clima de injusticia y hostilidad que Hesíodo describe como nudo histórico del tiempo que le toca vivir. El hombre ruin suele estar asociado a las relaciones de poder que se establecen entre quienes mandan y quienes obedecen; no obstante, también podemos advertir las mismas marcas de hostilidad en un territorio más acotado como es el *tópos* íntimo. En efecto, las relaciones entre parientes y amigos son el escenario perfecto para desplegar teatralmente los valores negativos asociados al hombre carente de hospitalidad.

El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses —no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos [cuya justicia es la violencia—, y unos saquearán las ciudades de los otros]. Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo ni el honrado, sino que tendrán más consideración al malhechor y al hombre violento. (Hesíodo, 2005, pp. 182-193)

Los versos resultan un fiel reflejo de la degradación de los vínculos entre pares y la falta de hospitalidad, núcleo de la virtud. La primera impresión es el vaciamiento de las relaciones familiares y de amistad que dan cuenta de un desconocimiento ético-antropológico del otro como tal. Vaciamiento que da cuenta de la ausencia de deberes y conductas responsables que exige el tipo de vínculo. Hijos que dejan de cumplir su rol de hijos desconociendo la figura del padre; hermanos y amigos que pierden el núcleo íntimo de la relación que debe unirlos.

Podríamos pensar entonces en la relación que asocia al varón que desconoce la hospitalidad con el desconocimiento del otro y que constituye una forma de la injusticia. Los últimos versos ponen de relieve la tensión reconocimiento-desconocimiento, al tiempo que despliegan pares antropológicos antitéticos: el hombre hospitalario que es, a la vez, justo y honrado se opone al hombre ruin e injusto; no obstante, la propia lógica del derrumbe ético-antropológico que el poema devuelve pierde de vista estas clasificaciones que sostienen la arquitectura binaria que Hesíodo propone.

Los dioses han dado la justicia a los hombres para que no se devoren entre sí como los animales¹ y sepan acoger al otro como semejante en el marco de una lógica recíproca. Este corrimiento de las fronteras entre lo ruin y lo noble constituye una especie de animalización de los mortales que dejan de confiar en la palabra pronunciada y de registrar la distancia entre las distintas clases de hombres como pilar de la constitución de una aldea más justa. A continuación, podríamos detenernos en la relación que vincula al varón carente de hospitalidad con el daño, una nueva forma de injusticia.

La justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables. (Hesíodo, 2005, pp. 193-197)

La ausencia de la palabra como útil antropológico capaz de albergar al otro en gesto hospitalario desencadena la preminencia de la fuerza bestial contra el otro, desconociéndolo sin pudor alguno en su estatuto humano. La soberanía del hombre ruin por sobre el virtuoso trastoca el marco del escenario ético y posiciona a la maldad como eje dominante de las relaciones interpersonales, al tiempo que aleja la condición moral de la hospitalidad.

Los versos dan cuenta de la propia realidad histórica de Hesíodo y de su cercanía vivencial con las prácticas más ruines, alejadas de todo reconocimiento del otro como gesto ético. Tal como señala Mercedes Madrid:

El suyo es un ambiente rural y provinciano de campesinos que tienen que trabajar para subsistir y de una ‘clase media’ emergente que busca un reconocimiento y lucha por defenderse de las

¹ La fábula del halcón y del ruiseñor da cuenta de esta distancia entre los hombres y las bestias y las distintas lógicas que los asisten.

arbitrariedades e injusticias de los nobles ‘devoradores de regalos’, cuyas sentencias el propio poeta critica tachándolas de “torcidas”. (Madrid, 1999, p. 81)

En la misma línea de la constitución del varón político, del *anér politikós*, arribamos a una relación que vincula al varón ruin con el modelo de subjetividad, en términos de constitución de uno mismo. Las acciones ruines se vuelven siempre contra quien las comete. No se permanece indemne de tal proceder, sino más bien, uno mismo se constituye en su propia víctima. Quien persiste en su desconocimiento del otro alejado de toda posibilidad de albergue relacional, no puede esperar reciprocidad en los vínculos entre pares: “El hombre que trama males para otros, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más a quien lo proyectó” (Hesíodo, 2005, 265-266).

Una nueva relación vincula al varón ruin con la riqueza. Se trata de un tema delicado por las distintas formas de obtener riquezas, las cuales dan cuenta de las distintas categorías de hombres que delinea el poema. El hombre ruin no tiene escrúpulos en la obtención de la riqueza porque básicamente desconoce a su par antropológico y con ello las reglas de la hospitalidad que hacen del mundo un *topos* habitable. Quizás sea la marca más fina que define su ruindad. El desconocimiento del otro y su incapacidad de hospedarlo en su corazón, se juega en una línea bifronte, ya que no solo ignora antropológicamente a quien le roba, sino también a los dioses que todo lo observan y castigan las acciones malvadas.

Las riquezas no deben robarse; las que dan los dioses son mucho mejores; pues si alguien con sus propias manos quita a la fuerza una gran fortuna o la roba con su lengua como a menudo sucede –cuando el deseo de lucro hace perder la cabeza a los hombres y la falta de escrúpulos oprime la honradez–, rápidamente le debilitan los dioses y arruinan la casa de un hombre semejante, de modo que por poco tiempo dura la dicha. (Hesíodo, 2005, pp. 320-327)

Nítidamente se está cumpliendo la finalidad didáctica del poeta. La descripción y reconocimiento del hombre ruin es una forma de hacer visible una figura de lo Otro, de aquello que atenta contra lo Mismo en términos de conducta ética. Este gesto implica, al mismo tiempo, la incorporación de las formas de la alteridad al campo de la Mismidad. Donar palabra a aquello que resulta indeseable es una forma de conjurarlo y de darle identidad, de afirmar la identidad de lo deseable.

Se trata del momento fundacional de instituir una moral para los hombres a través de una poesía didáctica; una especie de “filosofía popular” que diagrama un campo de fuerzas tensionado entre lo deseable y lo indeseable. Al mismo tiempo, queda perfilado el trazo de una incipiente reflexión moral que hace del hombre ruin el contra-modelo del varón prudente. Son las marcas de una tarea pedagógica en la que *Trabajos y Días* encuentra su sentido más nítido: “pero el que roba a su antojo obedeciendo a su falta de escrúpulos, lo robado, aunque sea poco, le amarga el corazón” (Hesíodo, 2005, pp. 359-361).

Una nueva relación vincula al varón ruin con los lazos de reciprocidad que él mismo rompe con su conducta, fracturando los *nómoi* ancestrales, modelos de comportamiento que cohesionan los lazos de *phília* y las marcas de cohesión social dentro de la aldea.

Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped, o sube al lecho de su hermano (para unirse ocultamente con su esposa incurriendo en falta), o insensatamente causa daño a los hijos huérfanos de aquél, y el que insulta a su padre anciano, ya en el funesto umbral de la vejez, dirigiéndose a él con duras palabras, sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo. Pero tú aparta por completo tu espíritu de estos delitos. (Hesíodo, 2005, pp. 328-336)

Los versos resultan reveladores a la hora de inteligir el universo relacional que implica la vida. El maltrato, el engaño, el daño, el insulto, el desconocimiento de los deberes como hijo, hermano, anfitrión, amigo, son algunos de los hilos que van bordando el tapiz del hombre ruin, carente de hospitalidad. Podemos inferir el estado de soledad que se genera como consecuencia de la acción moral, ya que el hombre rompe con los distintos vínculos que lo constituyen subjetivamente, y queda incluso desamparado a partir del quiebre con el plano divino.

El hombre ruin se queda solo, más allá de las ilusorias y transitorias ventajas que pueda encontrar en su conducta. El destino es siempre la desdicha. El tipo de vida que venimos relevando se inscribe en una cierta inconstancia, propia de quien actúa sin medir las consecuencias futuras; la referencia a la incapacidad de sostener relaciones de *philia* duraderas se juega en ese horizonte de sentido, al tiempo que ubica a la hospitalidad como uno de los pilares en la reversión del fenómeno: “Si te empieza él con alguna palabra ofensiva o de obra, recuerda que debes tolerarle otras dos veces; y si vuelve a la amistad y quiere presentarte excusas, acéptalas. El hombre ruin se busca un amigo diferente en cada ocasión”. (Hesíodo, 2005, pp. 710-714)

3. CONCLUSIONES

“Si hablas mal, pronto oirás tú peor”
(Hesíodo, 2005, p. 720).

El proyecto de la presente reflexión consistió en pensar el perfil del hombre ruin a partir de las marcas que visibiliza *Trabajos y Días*, rescatando su estatuto de poema paradigmático a la hora de trazar dos registros de hombres de características opuestas. De este modo, la obra resulta una *poiesis* instituyente de una determinada realidad ético-antropológica. Lo hemos efectuado a la luz de un marco de pensamiento que propone la coexistencia de dos linajes de valencias opuestas, uno positivo, donde la hospitalidad resulta un elemento capital, y otro negativo, donde el desconocimiento del par es la clave de la degradación moral, uno de matriz diurna y otro de matiz nocturna respectivamente, para inteligir la arquitectura del mito como *logos* explicativo.

Intentamos relevar el valor simbólico del linaje negativo, *tópos* de inscripción del hombre ruin, alejado de la hospitalidad como modo de abrir el corazón al par.

Lo hicimos a partir del intento de relevar la construcción que el poema propone a la hora de definir el territorio de conductas y costumbres que la experiencia histórica parece demandar; trazo de una gramática que necesariamente implica dibujar la línea divisoria entre lo Mismo y lo Otro en materia de conducta moral como modo de desplegar e instituir los signos de un modelo de humanidad.

SOBRE LA AUTORA

Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón). Coordinadora académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género (Universidad de Morón). Ex Directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Bs. As., 2005, *Homero. Una introducción crítica*, Bs. As., 2005, *Foucault y lo político*, Bs. As., 2009. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, 2016. Profesora invitada en universidades nacionales y extranjeras. Autora de numerosas publicaciones en revistas nacionales y extranjeras.

BIBLIOGRAFÍA

- Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Hesiod (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. G. W. Most, (editor y traductor). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Liddel, H. G. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Hesíodo (2005). *Teogonía, Trabajos y Días*. L. Liñares, introducción, traducción y notas. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
- Vianello de Córdoba, P. (1978). *Hesíodo Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Buber, M. (1974). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Madrid, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Valencia: Cátedra.
- Mounier, E. (1972). *El personalismo*. Buenos Aires: EUDEBA.

PAULA VERA-BUSTAMANTE

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

LA EXPERIENCIA DE LA HOSPITALIDAD EN LA *CALLÍPOLIS* UTÓPICA DE TOMÁS MORO

THE EXPERIENCE OF HOSPITALITY IN THE UTOPIAN CALLIPOLIS OF THOMAS
MORE

paulaverabustamante@alumni.usp.br

Recepción: 19/08/2021

Aceptación: 26/11/2021

RESUMEN

La *callipolis* o “ciudad bella” es uno de los paradigmas de la Teoría de la Ciudad Fictiva, entendida como la ciudad que nace específicamente de la construcción estética literaria. La *callipolis* tiene sus orígenes en la cosmogonía arcaica, que concebía la ciudad como idealización de la perfección celeste. Está en estrecha relación con la *Utopía* de Tomás Moro y con el Nuevo Mundo que, para el humanista inglés, es donde pueden existir en plenitud el bien común, la justicia y la felicidad. A través de las narraciones de su alter ego Rafael Hitlodeo, descubridor portugués de la isla, Moro vive la experiencia de la hospitalidad en Amaurota, la *callipolis* utópica, como un ejercicio de aceptación de lo nuevo, la otredad y la tolerancia. En su neologismo, “Utopía”, Moro alberga el amor por el saber, por la fe y por la armonía de los seres, aunque sea en un “no lugar”.

PALABRAS CLAVES

Callípolis, utopía, Tomás Moro, ciudad fictiva, hospitalidad

ABSTRACT

The *callipolis* or “beautiful city” is one of the paradigms of the Theory of the Fictive City, understood as the city that is born specifically from the literary aesthetic construction. The *callipolis* has its foundations in the archaic cosmogony, which conceived the city as an idealization of celestial perfection. It is in close relation with the *Utopia* of Thomas More and with the New World, which, for the English humanist, is the place where the common good, justice and happiness can exist in fullness. Through the narrations of his alter ego Raphael Hythlodæus, the Portuguese discoverer of the island, More lives the experience of hospitality in Amaurot, the utopian *callipolis*, as an exercise

Tábano, no. 18 (2021), 129-143.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p129-143>

of acceptance of the new, the otherness and the tolerance. In his neologism, “Utopia”, More harbors the love for knowledge, for faith and for the harmony of beings, even if it is in a “no place”.

KEYWORDS

Callipolis, Utopia, Thomas More, Fictive City, Hospitality

1. CALLÍPOLIS: UN PARADIGMA DE LA CIUDAD FICTIVA

En mi profundo deseo por conocer cómo nacen las ciudades en la literatura, descubrí que existe una ciudad que se sitúa entre la realidad y la ficción, está construida en el imaginario de un autor y tiene como referente la realidad histórica. Ella es el vínculo entre lo real y lo imaginario, y puede atravesar los límites entre uno y otro para poder llegar a ser también una ciudad real. Es lo que denomino como *Ciudad Fictiva*, concepto que se fundamenta en la tríada de lo real, lo fictivo y lo imaginario, desarrollada por Wolfgang Iser, y en la Teoría de los Mundos Posibles.

Para Iser, lo fictivo es el acto intencional que cruza la frontera entre lo real y lo imaginario; es el elemento mental que da forma y sustancia discursiva al plano imaginario, que es un modo difuso y sin objetos de referencia (Iser, 1991, pp. 15-21). Lo fictivo recoge de la realidad histórica sus referentes para construir, en el plano imaginario, nuevas realidades, transformando esa condición difusa del imaginario en una construcción mental articulada (*Gestalt*), permitiendo la creación de mundos. Esta acción de construir “nuevas realidades” (*autopoeisis*) está en estrecha relación con la creación de mundos posibles, que nacen de las referencialidades, ya sean del mundo real objetivo como del mundo puramente mental.

A partir de esa teoría, comencé una investigación que me permitió descubrir algunos paradigmas de Ciudad Fictiva, como la *Callipolis* (ciudad bella), la Ciudad como Laberinto; la Necrópolis, la *Mnemópolis* (ciudad de las reminiscencias); la Tecnópolis; la *Aischrópolis* (ciudad fea), entre otras.¹

En este artículo, abordaré especialmente el paradigma que Platón acuñó como *Kallipolis* en *La República*, y que llegó a nosotros en su forma latina como *Callipolis*.²

¹ Para conocer más sobre la Teoría de la Ciudad Fictiva, ver: Paula Vera-Bustamante (2007).

² La *callipolis* fue latinizada por estudiosos del imperio romano, como Pomponio Mela (*Geografía*, Lib. II), Ovidio (*Metamorfosis*, Lib. XI) y Plinio (*Historia natural*, Lib. III cap. II), quienes a partir del siglo I d. C. fueron los primeros *scriptores* en transcribir *kallipolis* como *callipolis*; no hicieron simplemente una traducción (a diferencia de Cicerón, que tradujo la *Politeia* de Platón como *De re publica*), sino que absorbieron la raíz griega y le dieron una característica latina para resignificar el concepto de “ciudad bella” con el objetivo de plasmarlo en la realidad. Esta tradición manuscrita se mantuvo en todo el imperio romano y resurgió, con más fuerza, en el Renacimiento Humanista, cuando en 1459 Cosimo de Medici le encarga a Marsilio Ficino que traduzca los códices griegos de los *Diálogos* de Platón al latín y, de esta traducción de Ficino, derivaron las traducciones, principalmente las del siglo XIX, en lenguas románicas y anglosajonas.

Si bien Platón fue el primero en elaborar el concepto de *kallipolis*, su origen se remonta a la Antigüedad, cuando el hombre concebía la ciudad como una *cosmópolis*, es decir, una ciudad que reflejaba las perfecciones del universo. Pero con el surgimiento de la polis ateniense esta noción celeste fue desplazada por la humanización de las ciudades helénicas. Poseidón y Atenea decidieron disputar, con la realización de algún prodigio, el habitar Cecropia, en el Ática, una de las principales ciudades de la Hélade, gobernada por el rey Cécrope. Poseidón hizo surgir el mar. Ya Atenea, acompañada por Cécrope, hizo surgir el olivo. Los Olímpicos, encargados de dirimir quién sería el vencedor, al oír el testimonio de Cécrope, concluyeron que Atenea había sido la vencedora y rebautizaron Cecropia como Atenas en su honor. El testimonio del rey Cécrope fue determinante para la decisión de los dioses, que significó el momento crucial de la humanización de la ciudad y el nacimiento de la polis como centro cívico y artístico (Vera-Bustamante, 2007, pp. 87-92).

A mediados del siglo V a. C., Pericles creó espacios sagrados para celebrar a la diosa tutelar, pero además constituyó espacios de reunión para que sus ciudadanos organizaran y administraran la polis, creando una riqueza política, intelectual y arquitectónica que transformó Atenas en una *kallipolis*.

La *kallipolis* (del griego *kallis*, bella, y *polis*, ciudad-Estado) surge de conceptos asociados a la perfección, como Belleza (*kallos*), Verdad (*alétheia*) y Bien (*agathó*), que se relacionan asimismo con las ideas de medida (*sophrosyne*) y de justicia (*dike*). La manifestación de *kallis* está en el esplendor (*charis*) de las formas perfectas. Por eso, al hablar de *kallipolis*, tenemos que pensar no solo en belleza, como percepción estética, sino que también en los valores de esa trinidad clásica, que conducen al hombre a la felicidad (*eudaimonia*) y, por consiguiente, transforman la *kallipolis* en una *eupolis*. Esta noción de belleza y perfección fue lo que inspiró a Platón para escribir, *circa* 375 a. C., las bases de su ciudad ideal en *La República*.

Pero, además, la creación de este mundo ideal se debió a una profunda necesidad del espíritu de Platón, que fue testigo de la ruina paulatina de Atenas después de la epidemia que la asoló en el 431 a. C.; de las decisiones insensatas de la *Ekklesia* (Asamblea del Pueblo) al corromper el espíritu de los *politēs* (ciudadanos), quienes insistían en batallar en la desgastante guerra contra los espartanos, e incluso pretendieron apoderarse de Sicilia en el 415 a. C., para finalmente perder toda lucidez y condenar a muerte, en el 399 a. C., a Sócrates. La otrora *Kallipolis* de Pericles se convirtió entonces en la espantosa *Aischrópolis* (de *aischron/aischrotes*, fea/fealdad).³ Polis que se define por la falsedad, la ignominia, la enfermedad y la injusticia, caracterizada por la pérdida del *areté* (excelencia y virtud) de sus ciudadanos y por la profunda crisis de la democracia, provocada por los *demagogoi*

En este artículo usaré la forma original griega cuando aborde el concepto platónico, y la forma latina cuando aborde la concepción renacentista-humanista.

³ El concepto de *Aischrópolis* lo presenté en mi tesis de doctorado, *A cidade fictiva*, que defendí en mayo de 2007 en la Universidade de São Paulo. Publicado como artículo en los diarios El País Brasil (07/05/2020) y El País América (17/07/2020).

(demagogos), que se disputaron el liderazgo de esta *Aischrópolis* ateniense después de la muerte de Pericles, ocasionada por la epidemia (Vera-Bustamante, 2021).

Por eso, Platón estaba convencido de que tales *politēs* eran los responsables de la caída de Atenas. Pero también culpaba a los poetas por el rumbo nefasto que le dieron a la tragedia, al proyectar un destino inclemente ante las fallas humanas. Producto de ese desencanto, crea su propia polis para plasmar sus deseos de Bien, Verdad, Justicia y Amor, ya que, con la tragedia, el destino de los hombres se había transformado en un proceso de dolor perenne y, con la política, en una mercadería siempre a la venta.

La Justicia y el Amor, en *La República*, permiten quebrar las barreras del egoísmo y de la injusticia que imperan en la Atenas del siglo IV a.C., por eso Platón crea en su mundo ideal un sistema comunitario de bienes, acabando con la riqueza y la pobreza. Otorgando, además, los mismos derechos y deberes a hombres y a mujeres, pues entiende que ambos son hijos de la razón y de la naturaleza divina.

Platón establece una *Kallipolis* (*Rep.* VII, 9, 527c) o modelo de Estado Perfecto basado en la razón, siendo *kallis* el reflejo de las Ideas Eternas, donde el hombre recupera el destino benigno (perdido por las inclemencias de la tragedia) a través de la *autognosis*. Regida por la sofocracia (gobierno de los filósofos), velará por la Verdad (*alétheia*) y la Felicidad (*eudaimonia*). Por eso, Platón vaticina que cuando la Filosofía ejerza su influencia sobre el “gobierno de las ciudades” (VI, 12, 499d), la *kallipolis* se materializará en el mundo de las formas. Por ahora, habita en la *Planicie de Alétheia*, como un paradigma, donde las ideas se tornan plenas y eternas (IX, 13, 592b).⁴

Mientras aguarda ese momento, Platón recuerda la Edad de Oro, cuando existía la otrora poderosa Atenas, que venció en justa batalla a su rival, la Atlántida, antes del diluvio. En el *Timeo*, la describe gobernada por hombres y mujeres guerreros, de origen divino. No había propiedad privada, todo era comunitario (*Timeo* 110, d) y sus habitantes eran “verdaderos amigos de lo bello” (111, e) y de la naturaleza. Por eso la tierra era pródiga en alimentos para el Ática y las riquezas existían para todos, pues no había codicia por el oro o la plata, ya que era considerada arrogancia y falta de carácter (111, e).

⁴ Aún sabiendo que la *kallipolis* vive y se realiza en la *Planicie de Alétheia*, Platón quiso crear en Sicilia su polis justa, explica Giovanni Giorgini, citando la *Séptima Carta* 328c-d: “Platón rechazaba la idea de ser considerado solo un ‘hacedor de palabras’ y fue tres veces a la corte de los tiranos de Siracusa para intentar convertirlos a la filosofía y persuadirlos a instaurar su modelo de ciudad perfecta. El fracaso de estas expediciones no lo llevó a la inercia, sino que a crear su Academia [en Atenas], una escuela pensada para los filósofos y los hombres políticos del futuro, en la que tanto la teoría como la práctica convivirían” (Giorgini, 2016, p. 324. La traducción es mía). Más de mil ochocientos años después, Cosimo de Medici, recogiendo el ideal platónico del filósofo rey, buscó replicar la Academia de Platón en Florencia, como señala Antonio Dalla Torre en *Storia dell'Accademia Platonica in Firenze*. Medici proyectó su sueño de *callipolis*, un lugar “para la protección de las Letras, la Ciencia, y de todas las Bellas Artes” (Torre, 1902, p. 25), y le encargó, en 1459, a Marsilio Ficino que fundara la *Accademia Platonica* en la Villa di Cariggi. En la *Accademia Platonica*, inaugurada en 1462, Ficino tradujo las *Obras Completas* de Platón (tal como se conocen hoy), las *Enéadas* de Plotino y obras de Hermes Trismegisto, conocidas como *Corpus Hermeticus*.

2. LA HOSPITALIDAD EN EL NUEVO MUNDO COMO FORMA DE ENCUENTRO CON LA *CALLÍPOLIS*

Pocos años antes del inicio del siglo XVI, Cristóbal Colón, en el afán de encontrar una nueva ruta con destino a Oriente, en busca de las codiciadas especiarías, descubrió una ruta para llegar teóricamente más rápido a la India o a lo que él llamó *Indias Occidentales*. Colón estaba seguro de que:

Por la vía del Poniente, hacia el Austro o Mediodía, descubriría grandes tierras, islas [...] riquísimas de oro y plata y perlas [...] y gentes infinitas; y que por aquel camino entendía topar con tierra de la India, y con la gran Isla de Cipango y los reinos del Gran Can. (De las Casas, 1986, p. 151).

Pero, el viernes 12 de octubre de 1492, creyendo haber llegado al “final de Asia”, e imaginando estar cada vez más cerca del oro de la soñada Cipango (antigua denominación de Japón), llegó en realidad a lo que él nombró “Isla San Salvador”.⁵

Fue este arribo del Almirante Colón a la pequeña isla *Guanahani*, como la llamaban los nativos, que cambió por completo el curso de la historia, al descubrir allí “habitantes jóvenes, garbosos y hospitalarios [que parecían] acercarse a la inocencia original del Paraíso” (cf. Krotz, 2002, 186). De tal suerte que no sabían los europeos si habían llegado a Cipango, al Edén o a los restos de la legendaria Atlántida. Motivo, según Bartolomé de las Casas, para creer que Colón –después de conocer la historia de esta *callípolis* relatada por Platón en el *Timeo*– se embarcó por la costa occidental creyendo que los restos de la Atlántida eran la puerta de entrada para otras islas y la “Tierra Firme” (De las Casas, 1986, p. 53).

La extrañeza ante lo nuevo y desconocido no mermó el espíritu de los navegantes, al contrario, estaban cada vez más convencidos de que encontrarían las riquezas que tanto anhelaban para sí mismos y para la grandeza de la corona española, pero también para la evangelización cristiana en tierras del “Mar Océano”, como le decían al Gran Atlántico, pues al final no dejaba de ser una especie de misión divina, en la que ellos se sentían enviados por la Providencia. Ya otros, menos religiosos, creyeron que en esa abundancia natural podrían encontrar el ansiado País de Cucaña (también conocido como País de Jauja), la tierra de la hartura, el ocio, y la felicidad de los menos favorecidos, la inmensa mayoría de siervos y campesinos del Continente Viejo.

Bartolomé de las Casas destaca, en el capítulo 40 de *Historia de las Indias*, el relato de Colón sobre el primer encuentro con los indios de *Guanahani*, quienes mostraban: “Bondad, humildad, mansedumbre, simplicidad y hospitalidad, disposición... [y] hermosura” (De las Casas, 1986, p. 204).

⁵ Sin embargo, en 1501, el navegante florentino Américo Vesputio concluyó que esas vastas tierras eran en realidad un “Mundus Novus” (Mignolo, 1982, p. 65) y, en 1513, el español Vasco Núñez de Balboa al arribar al Mar del Sur, al Océano Pacífico, concluyó que esas tierras no eran parte de Asia, sino de un nuevo continente (Krotz, 2002, p. 188).

Hombres y mujeres en comunión con la naturaleza, exhibiendo su desnudez y una afabilidad inusual para los conquistadores. Fue tal el asombro que muchos creyeron que en esas tierras, aún vírgenes, se encontraba efectivamente el mítico Paraíso bíblico, no solo por la exuberancia de la naturaleza, algo nunca antes visto, sino que por la usanza y actitud de los indígenas, por eso durante años se creyó que estos eran una descendencia tardía de Adán (Krotz, 2002, p. 198).

El asombro fue recíproco; los isleños no paraban de admirar las vestimentas, modos y utensilios de los navegantes, y a su vez los europeos se sorprendían con ellos por dejar sus “vergüenzas expuestas”. Los indígenas sin temor se acercaban a reconocer sus rostros, tocando con sus manos las barbas y ropas que portaban. Ya los navegantes se dejaban tocar para no parecer hostiles.

Parábanse a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos, cuánta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca conocieron, [...] y a ellos se allegaban con tanta familiaridad [...], como si fueran padres e hijos; como andaban todos desnudos, [...] todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de la inocencia, [...] se dice no haber pasado de seis horas, [que allí] vivió nuestro padre Adán. (De las Casas, 1986, p. 206)

Era el primer encuentro de las diferencias y la natural disposición para *maravillarse* con el otro. Pues para los nativos estos foráneos eran en realidad seres divinos, venidos del cielo, y fueron tratados, respetados y recibidos como tal. Compartieron sus alimentos (pan, agua, pescados), sus aves y lo que para ellos eran sus verdaderas riquezas, los algodones hilados. Sobre esto, De las Casas puntualiza:

El Almirante, viéndolos tan buenos y simples, y que en cuanto podían eran tan *libremente* hospitales, y con esto en gran manera pacíficos, dioles a muchos cuentas de vidrio y cascabeles, y a algunos bonetes colorados y otras cosas, con que ellos quedaban muy contentos y ricos (De las Casas, 1986, p. 207, cursiva mía).

De esta forma, se describen la vida y costumbres de esta isla con características de *callípolis*: los nativos tienen una tierra sana, donde se puede mejorar de las enfermedades; son en su mayoría jóvenes, pues viven solo hasta una cierta edad, luego ellos mismos acaban con su vida acostándose en cierta hierba venenosa; hay comunidad de bienes y de mujeres, por lo tanto los hijos son de todos, asimismo carecen de ambición por las riquezas, por eso viven pacíficamente (De las Casas, 1986, p. 209).

Pero Colón partió pronto de *Guanahani* al ver que en esa isla no había rastro del metal áureo, solo vio un par de indígenas con algunos pedacitos de oro, quienes le explicaron que en otras islas más al sur lo encontraría en abundancia. No obstante, a medida que recorría ese conjunto de islas, que hoy conocemos como Las Antillas, la desazón del Almirante creció, no había el soñado oro de Cipango, y la obsesión y temor de que su empresa fracasara empezó a cundir. Y es en este punto que Fray Bartolomé de las Casas critica la ambición desmedida de los europeos, que provocó –en cincuenta años– un genocidio sin igual de los habitantes del Nuevo Mundo, comenzando así su serie de relatos sobre las injusticias y

atrocidades que estos sufrían en manos de los conquistadores (tiranos, dirá el padre dominicano) que vinieron después de Colón.

En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de las Casas señala:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro [...]: por la insaciable codicia [*sic*] y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas (De las Casas, 2011, p. 17).

Fue esta fiebre de los europeos por el oro que acabó con la hospitalidad de los nativos, al poco andar Colón por la Isla Española (Haití y República Dominicana) y Cuba, quienes no comprendían cómo “los venidos del cielo” manifestaban de forma tan bárbara su obsesión por el oro.

Las acciones de guerra y la devastación, la esclavitud, [...] el trato que los conquistadores dieron a las mujeres indias, terminaron pronto, aunque demasiado tarde, con las últimas dudas respecto de la naturaleza divina de los extranjeros (Krotz, 2002, pp. 203-204).

Subyugados en los que habían sido sus territorios; privados de su libertad natural y anuladas su cultura y cosmología, los indígenas terminaron dominados por la espada y la cruz, perdiendo por completo la inocencia que los caracterizaba y el *locus amoenus* en el que vivían.

Ese *locus amoenus* era, para los que vivían del otro lado del Atlántico, el sueño que albergaban desde la Edad Media, y que en el Renacimiento comenzaban a materializar en ese proceso de colonización deshumana que les dio la posibilidad de vivir con holgura en esas tierras que ellos llamaron *Indias Occidentales*. Ya a los habitantes primitivos apenas les restó la esperanza de recuperar algún día su tierra, la felicidad y la libertad arrebatadas. Para ello contarían con la ayuda del humanista inglés Tomás Moro, que sentó las bases para que en suelo americano se hicieran *callipolis* reales, gracias a sacerdotes como Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga, que se llevaron un ejemplar de la *Utopía* para intentar devolver el bien común a los pueblos indígenas. De las Casas se empeñó en la lucha por la libertad de los nativos y el fin de la encomienda, y Quiroga en seguir los preceptos de Moro para construir hospitales en la llamada “Nueva España” (Imaz, 1946, pp. 52-53,62), replicando así los descritos por el navegante portugués Rafael Hitlodeo en su viaje a la isla de Utopía.

3. *UTOPIA*: UNA EXPERIENCIA DE LA HOSPITALIDAD Y *CALLÍPOLIS* DEL BIEN COMÚN

Mientras en Europa se agudizaban las diferencias sociales y comenzaban los primeros cismas político-religiosos, Tomás Moro, abogado y canciller de Enrique VIII, en un viaje a Flandes, en 1515, habría conocido navegantes que volvían del Nuevo Mundo con relatos fabulosos de sus ciudades, habitantes y costumbres, y además habría leído los *Cuatro Viajes* de Vespucio, narración publicada en 1506, en la que el explorador florentino contó sobre la existencia de pueblos que vivían en comunidades, compartiendo los bienes y despreciando las riquezas, principalmente el oro. Inspirado por estos relatos, en 1516, Moro publica su ficción político-humanista, bajo el título:

Utopía

*Librillo verdaderamente dorado, entretenido y no menos beneficioso,
sobre el mejor estado de una república y la nueva isla de Utopía,
de autoría del Ilustrísimo y sumamente elocuente Tomás Moro,
ciudadano y sheriff de la famosa ciudad de Londres* (Moro, 1999, p. 13. La traducción al español es mía).

Ya con el título de su obra, Tomás Moro agitó al mundo letrado, al presentar una férrea crítica a la sociedad inglesa, y al crear su propia *callípolis*, un mundo mejor con perspectivas sociales más equitativas y justas, para poner en jaque la decadente vida europea.

Dividida en dos partes, *Utopía* muestra la antítesis entre el viejo y el nuevo mundo. En el libro I se desarrolla el diálogo entre Moro, el humanista Pierre Gilles, el cardenal Morton y Rafael Hitlodeo, el navegante portugués descubridor de Utopía, quienes comentan la situación social inglesa, hundida en la miseria, impuestos e injusticias. Es en ese momento que Rafael empieza a narrar su propia historia: viajó junto a Américo Vespucio y, antes de acabar el cuarto viaje, se embarcó rumbo a Portugal. Venía de Oriente a Occidente cuando llegó a una región del Nuevo Mundo, donde encontró una maravillosa isla, Utopía. Allí vivió más de cinco años en compañía de los utopianos, y solo dejó la isla para difundir en Europa las maravillas de *la nueva isla de Utopía*.

Pero, antes de llegar a Utopía, el navegante portugués arribó a un reino (sin nombre) donde vivió una inusitada experiencia con la hospitalidad de sus habitantes, que manifestaban afecto por los visitantes, fraternidad hacia los extranjeros, y no dudaban en ayudarlos para que pudieran continuar su viaje (Moro, 1999, p. 18). Hitlodeo, continuando con su fantástico relato, contó sobre otros reinos que conoció, como el País de los Macarianos, no muy lejos de Utopía, cuyo rey al ser coronado prometió no tener más que diez mil libras en oro, porque su bienestar mayor era que sus súbditos fuesen felices y no que él, como monarca, acumulase riquezas en desmedro del pueblo (Moro, 1999, p. 59).

Rafael Hilodeo lamenta que esa costumbre no se aplique en los reinos de Europa, donde ocurre todo lo contrario, y que no haya lugar para la filosofía en los Consejos Reales,

recordando que el sistema propuesto por Platón en *La República* era perfectamente posible, así como los utopianos hacían en su isla (Moro, 1999, p. 62). Comienza entonces a relatar sobre la historia de Utopía; la antigüedad de su civilización y el único episodio en que los utopianos tuvieron contacto con los “ultra equinoccionales”, como llamaban a los europeos. Hacia el año 1200, hubo un naufragio cerca de Utopía, y los sobrevivientes –algunos romanos y otros egipcios– fueron acogidos en la isla hasta el final de sus días. Según Hitlodeo: “Les bastó un único contacto con nuestro hemisferio para que todo lo aprendieran” (Moro, 1999, p. 69. La traducción al español es mía). Debido a aquel incidente, adoptaron las ideas más provechosas de Europa, mejorando con creces la calidad de sus instituciones políticas y sociales para que la vida fuese más feliz.

Para Tomás Moro, el origen de todos los males estaba en la propiedad privada, en la ambición por ella y en el individualismo que produce. Crítica que hiciera Platón en *La República*, siendo el primero en defender la comunidad de bienes. Moro rescató este ideal, pero lo perfeccionó con el modelo creado por la *Philosophia Christi*, que predicaba la vida en comunidad basado en el amor por la humanidad. Esta filosofía caracterizó a los humanistas del siglo XVI, como Erasmo, Valdés y Vives, que comparten con Moro una visión de reforma mesiánica, secular y pacifista de la doctrina eclesiástica. Ellos comprendían que existía un abismo entre la Palabra de Dios y la Doctrina de la Iglesia, por lo tanto, era menester hacer una reforma: humanizar tanto la Iglesia como el poder político. Para eso, cada uno de los humanistas creó su propio “mundo ideal”. Pero Moro fue el encargado de crear el concepto, de albergar en una palabra el amor por el saber, la fe en la felicidad y la justicia, y de realizar esa transformación, aunque fuese en un *u-topos*, un “no lugar” (Vera-Bustamante, 2007, pp. 123-125).

El libro II es el relato de Rafael Hitlodeo sobre la vida en Utopía, pero no se trata apenas de una narración del descubridor portugués, sino del anhelo del humanista inglés por arribar a esa isla de felicidad imaginaria.

Es por ello que resulta esencial analizar el nombre de su protagonista, Rafael, que en hebreo significa “quien abre los ojos”. Pues, él es quien abre los ojos de la humanidad para mostrar que existe en el Nuevo Mundo la isla de la felicidad llamada “Utopía”. Allí, Rafael descubre la vida exenta de propiedad privada, que es la principal causa de no existir en la isla ni la ambición ni la conspiración del Estado en favor de los ricos y, gracias a esto, se establece el equilibrio entre los habitantes de la isla para lograr una vida armónica en comunidad.

Jerzi Szachi explica que los nombres que aparecen en *Utopía* reflejan el espíritu de la obra. Por eso, la elección de “Rafael Hitlodeo” no es antojadiza, es el juego de significados entre el nombre hebreo, Rafael, y el apellido inventado de raíz griega, Hitlodeo. Señala Szarchi que Rafael significa también “curado por Dios” y recuerda el pasaje del libro apócrifo de Tobías: “El arcángel Rafael guía a Tobías en un viaje que termina con la cura de la ceguera sufrida por él [...]. Es un nombre adecuado, por lo tanto, para un viajero que abre los ojos de los hombres” (Szachi, 1972, p. 1. La traducción al español es mía).

Ya el apellido Hitlodeo, según George M. Logan y Robert M. Adams, es el juego de los vocablos griegos: *hythlos*, que significa “disparate” o “patraña”; *daios*, “astucia” o “sagacidad”; y *daiein*, “distribuidor” o “mercader”. Por consiguiente, Rafael Hitlodeo significaría “especialista en disparates” o “mercader de patrañas” (notas de Moro, 1999, p. 8). Esta es justamente la ironía de Tomás Moro, que veía en su navegante portugués al visionario que había descubierto el “mundo mejor”, pero en cuya revelación nadie creería, pues en la visión del hombre moderno, pretender encontrar un mundo mejor solo podía ser un “disparate”.

Este segundo relato de Hitlodeo se inicia con la descripción geográfica de la isla, que resulta ser muy similar al territorio de Inglaterra. Lo mismo sucede con la capital de la isla, Amaurota (ciudad fantasma), que es la réplica de Londres (notas de Moro, 1999, p. 77).

Se puede decir que quien conoce una de sus ciudades las conoce todas, pues son casi tan idénticas como lo permita la geografía.⁶ Por lo tanto, me limitaré a un único ejemplo, que yo bien podría elegir al sabor del acaso. Pero la mejor elección es, sin duda, Amaurota (Moro, 1999, p. 77. La traducción al español es mía).

Al describir la geografía de Utopía, Moro sigue el modelo humanista de los tratados geográficos, como el de *Callipolis Descriptio* (c.1510), del italiano Antonio de Ferraris (Antonio Il Galateo), que no solo abordó la historia y geografía de la antigua Callipolis, en Tarento (Sicilia), sino que analizó literaria y filosóficamente su toponimia, para concluir que *callipolis* se convirtió en un concepto latino, heredero de la cultura griega, que proyectó en el Renacimiento la idea de *civitas pulchra*, la ciudad justa que cultiva la isonomía de sus habitantes, *geometrica illa aequalitas* (Ferrari, 1558, p. 144), y cuya existencia en el mundo real sí era posible.⁷

Hitlodeo continúa su relato sobre la geografía y costumbres de Amaurota, destacando siempre la gentileza de sus formas y la comunión con la naturaleza.

Amaurota fue construida en la ladera de una suave pendiente, y su forma es casi cuadrangular. [...] Sus construcciones son bellas [...]. Detrás de las casas existen grandes jardines. [...] Los amaurotas son excelentes jardineros, [...] lo que me lleva a pensar que la jardinería debe haber sido uno de los principales intereses del fundador de Amaurota. Me refiero a Utopo, de quien se dice que trazó ya desde el inicio el plano general de la ciudad (Moro, 1999, pp. 77-80. La traducción al español es mía).

En la visión de Moro, todo tendía a la armonía en Amaurota, pues no había explotación laboral ni injusticias, a diferencia de lo que ocurría en Londres, donde el abuso

⁶ En este pasaje de *Utopía* reconocemos el intertexto con *Las ciudades invisibles*, de Ítalo Calvino, en las palabras dichas por Marco Polo a Kublai Khan: “Viajando uno se da cuenta de que las diferencias se pierden: cada ciudad se va pareciendo a todas las ciudades, los lugares intercambian forma, orden, distancias” (Calvino, 1988, p. 149).

⁷ Esta noción de *callipolis* como “ciudad ideal” permeó todo el Renacimiento como movimiento artístico y cultural tanto de *Il Quattrocento* como de *Il Cinquecento*, cuando surgió una generación de arquitectos que proyectó en sus planos y construcciones las primeras *callipolis* reales, según el modelo geométrico presentado por Platón en *La República*, tal como lo hizo Luciano Laurana a mediados del *Quattrocento*, a quien atribuyen los planos de la obra *Città ideale*.

era sistemático hacia los trabajadores. Ya en Utopía, sus habitantes solo trabajaban seis horas por día, tenían incluso tiempo libre para hacer actividades provechosas para el espíritu⁸, y este periodo de trabajo era suficiente para garantizar la abundancia en la isla.

Toda esa holgura se debía a los preceptos de igualdad y justicia que había legado el rey Utopo. Así como también les legó la tolerancia religiosa, tan preciada por los humanistas. Pues, “a pesar de toda la diversidad de creencias, todos están de acuerdo en que existe un Ser Supremo, creador y señor del Universo, y a él se refieren como Mitra” (Moro, 1999, p. 160. La traducción al español es mía).

Cuando Rafael Hitlodeo les compartió a los utopianos las enseñanzas de Cristo, ellos notaron que eran muy parecidas a la principal religión de la isla. Por eso, muchos decidieron adoptar el cristianismo como nuevo credo.

Utopo, además, les inculcó el sentido social comunitario, pues su propósito, y el de sus leyes, era lograr el bienestar de todos los isleños. Convirtiéndose así, por sus actos e ideales, en el filósofo rey de la *kallípolis* platónica.

Por otra parte, el rey estaba consciente de que la divinidad, en toda su bondad, creó a las almas no solo para que fuesen inmortales, sino para que fuesen felices. En esta concepción de mundo, Utopo se revela como un seguidor de la *eudaimonia* –doctrina de la felicidad que postulaban los filósofos helenos, como Platón y Aristóteles, y posteriormente Plotino, y que fue reforzada con el mensaje de Cristo–, porque para el rey de Utopía la vida en la tierra es para ser feliz, no para ser arrastrado por el sufrimiento (Vera-Bustamante, 2007, p. 123).

Tal como Epicuro, Utopo cree que los placeres buenos y honestos son el camino para lograr la felicidad. Lo que para los utopianos no debía suponer una dificultad, ya que ellos sentían que la naturaleza los conducía al “supremo bien”. Por eso, definen la virtud como “vivir de acuerdo con la naturaleza; y es este el fin para el cual Dios nos crió” (Moro, 1999, p. 115). Existe también en ellos la vocación de ayudar al prójimo, no como una obligación, sino como un placer, pues cuanto más felices son las personas, más fácil resulta inspirar la felicidad en los que no lo son. Así, sin saber, los utopianos ya habían adherido a la Filosofía de Cristo.

En su *callípolis*, Tomás Moro establece la familia como base de la sociedad, a diferencia de Platón, que la había desechado en *La República* por considerarla el germen de los egoísmos e individualismos. En Utopía todos son hijos del mismo padre-rey, por eso en la isla sus habitantes se consideran parte de una gran familia.

Dado que en la isla, especialmente en Amaurota, todo tiende al equilibrio y la concordia, sus casas y jardines son una invitación a la *ataraxia*, es decir, a la paz del alma. Todas tienen dos puertas, una que da a la calle y otra que da al jardín, y nunca son cerradas

⁸ La única advertencia para los utopianos era la de no caer en el ocio y, por eso, elegían en las familias a los jefes o *sifograntes* (posiblemente del griego *sophos*, sabio, y *gerontes*, viejo), quienes debían encargarse de mantener a las familias libres de vicios (Moro, 1999, pp. 81- 85).

con llave, para que todos puedan entrar y salir, “pues allí no existe la propiedad privada” (Moro, 1999, p. 79. La traducción al español es mía). Por no existir la propiedad privada, no existe en la isla el miedo a los robos, pues la ciudad y su poder público abastecen a todos los habitantes por igual. Si alguna familia necesita algo, basta acudir al mercado para llevar lo que necesite sin pagar, ya que nadie pedirá más de lo necesario. Por eso no se usa el dinero en Utopía, pues la naturaleza da generosamente los elementos esenciales para la vida. Sería ir contra ella cobrar por los servicios o productos de la isla.

Y ese es el motivo por el cual los utopianos no sienten la compulsión por acumular riquezas, como el oro y la plata, que para ellos no tienen importancia, ya que le dan más valor al hierro por su utilidad. Se limitan a usar los metales preciosos más que nada para los artefactos domésticos o como símbolo de punición.

Tanto en las residencias particulares como en los comedores comunitarios utilizan la plata y el oro para la fabricación de los más sencillos utensilios domésticos, como por ejemplo, los orinales. También usan cadenas y grilletes de oro para prender a los esclavos, y todos los que practican crímenes realmente graves son forzados a usar anillos de oro [...] en los dedos, un collar de oro en el cuello y hasta una corona de oro en la cabeza. En realidad, hacen lo posible por tornar esos metales despreciables (Moro, 1999, pp. 104-105. La traducción al español es mía).

Si un utopiano encuentra alguna piedra preciosa, la lapida y se la regala a su hijo pequeño. Los niños quedan orgullosos y felices al usar estas joyas, pero al crecer se dan cuenta de que tienen valor solo para los más pequeños.

Cierta ocasión, cuenta Hitlodeo, llegaron unos diplomáticos anemolianos que desconocían las costumbres de la isla, como el menosprecio al lujo, a la ostentación y a las apariencias. Llegaron vestidos como auténticos dioses para dejar boquiabiertos con su esplendor a los utopianos, pero estos al verlos se decepcionaron de inmediato, pues la ostentación de los atuendos reflejaba la degradación en la que se encontraban esos extranjeros. Algunos utopianos expresaron más respeto por los siervos que los acompañaban, por ser los menos ataviados de oro y joyas, creyendo que quienes llevaban esas riquezas eran en realidad los esclavos. Ya los niños más grandes quedaban sorprendidos al ver que esos adultos cargaban tanto oro en sus cuerpos, y no podían evitar decir en voz alta: “¡Mira, mamá, cómo ese grandulón aún se cubre con joyas como si fuese un bebé!” Muy seria, la madre de uno de ellos lo reprendió diciendo: “¡Cállate, hijo, debe ser algún bobo que vino junto con la comitiva” (Moro, 1999, p. 107. La traducción al español es mía).

Ese pasaje de *Utopía* manifiesta todo el desprecio de Moro hacia los vicios de la vieja Europa. Era inconcebible para él que “un material tan inútil como el oro” pudiera ser considerado, en el mundo entero, mucho más importante que los seres humanos. Por eso lo que más enojaba a los utopianos era el modo con que algunas personas veneran al hombre rico, “no porque le debiesen dinero o, por estar de alguna forma, bajo su poder, sino única y exclusivamente por él ser rico” (Moro, 1999, p. 109. La traducción al español es mía).

El relato de Hitlodeo continúa describiendo la experiencia de la hospitalidad que vivieron esos tres embajadores en Utopía. A los dos días, percibieron que los esclavos fugitivos llevaban más oro y plata que ellos. Avergonzados por el ridículo al que involuntariamente se habían sometido, se despojaron del lujo que hasta entonces los llenaba de orgullo. Pero, gracias a la afabilidad de los anfitriones, comprendieron cuál era la usanza en la isla del rey Utopo: no darle valor a las apariencias ni a los bienes materiales, sino a la persona por lo que ella es (Moro, 1999, p. 108).

Reflexión inspirada en el relato de Vespucio sobre tribus indígenas que despreciaban los bienes temporales y que caló hondo en el espíritu de Moro. Por esta razón, podemos concluir que la hospitalidad en la *Utopía* tiene características propias del humanismo, como el amor por la humanidad, pero también del encuentro con los nativos del Nuevo Mundo, que enseñaron a través de su forma de ser la benevolencia natural que, por ambición y vicios, se estaba perdiendo en Europa.

El vocablo “hospitalidad” (*hospitālitās*) proviene del latín *hospes*, que significa “aquel que recibe o es recibido”, y se relaciona con *hostis*, que quiere decir extranjero. Esta acción de recibir está hermanada con la de aceptar y apreciar al otro, al *extraño* (del latín *extranēus*, “el que es de afuera”), creando un vínculo en el que por un determinado tiempo no existe la dicotomía dentro-fuera, sino una reciprocidad e intercambio que promueve la igualdad y el complemento entre las partes. De esta forma, cada vez que surge la hospitalidad como experiencia, se produce un aprendizaje, tanto de quien recibe como de quien es recibido. Así como vimos en el primer encuentro entre Colón y los nativos de *Guanahani*; en los viajes de Hitlodeo, y su arribo a Utopía. Este sentido de hospitalidad se transforma en una *callípolis*, en el establecimiento del “supremo bien”, gracias al contacto entre mundos disímiles.

Así lo entendió Moro al escribir la *Utopía*: recibió los relatos de Vespucio, los acogió en su alma y los apreció manifestándolos en su escritura y, aún más, albergó en un concepto la felicidad humana, la justicia y el bien común, rompiendo así con la deshumanización establecida en Inglaterra y siendo, ante todo, una “anticipación”: una orientación que supera la realidad y se mantiene en la condición de “realizable”, esperando su momento de transformarse en *eutopía* o lugar feliz.

SOBRE LA AUTORA

Paula Vera-Bustamante es profesora, escritora, investigadora y traductora. Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas por la Universidad de Chile (UChile) y Doctora en Estudios Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa por la Universidade de São Paulo (USP). Es creadora de la Teoría de la Ciudad Fictiva, estudios multidisciplinarios sobre el surgimiento de la ciudad en la literatura desde sus inicios hasta hoy. Ha presentado su investigación sobre las ciudades fictivas, como la *Callípolis* y la *Aischrópolis*, en congresos y publicaciones académicas de Brasil, Argentina y Chile, además en medios de prensa, como El País Brasil y El País América. En el campo de la traducción, no solo ha traducido narrativa, como cuentos de Rubem Fonseca, Orígenes Lessa, Luis Fernando Veríssimo,

entre otros, sino que principalmente ha hecho traducciones hermenéuticas y cinematográficas de diversas películas, entre las que se destacan: *Por eso lo llaman amor* ('The Big Sick', 2017), *El cuento de la princesa Kaguya* ('Kaguya-hime no Monogatari', 2018), *Yo, Tonya* ('I, Tonya', 2018) y *La casa que Jack construyó* ('The House That Jack Built', 2018). En el campo de la creación, escribió los cuentos *La noche de mi cumpleaños*, *Cuando llega Navidad* y la novela *Nautilus, la magia de vivir*.

BIBLIOGRAFÍA

- Calvino, I. (1988). *Las ciudades invisibles* (Traductora Aurora Bernárdez). Buenos Aires: Minotauro.
- Ferrari, A. D. (1558). Callipolis descriptio. En A. D. Ferrari, *Liber de Situ Japygiae* (pp. 129-162). Basilea: Petrum Pernam.
- Giorgini, G. (2016). Utopia versus Realismo? Alcune considerazioni controcorrente. *Governare La Paura. Journal of Interdisciplinary Studies*, 9 (1), pp. 315-330. <https://doi.org/10.6092/issn.1974-4935/6548>
- Imaz, E. (1946). *Topía y Utopía*, México: Tezontlé.
- Iser, W. (1991). *Das Fiktive und das Imaginäre*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre Utopía y Ciencia* (Traductora Claudia Leonor). Cabrera Luna. México: F. C. E.
- De las Casas, B. (1986). *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- De las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Mignolo, W. (1982). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En Luis Iñigo-Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo I, Época colonial (pp. 57-116). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Moro, T. (1999). *Utopia* (Organización y notas de George M. Logan y Robert M. Adams, traductores Jefferson Luiz Camargo y Marcelo Brandão Cipolla). São Paulo: Martins Fontes.
- Platón. (1988). *La República* (Introducción de Manuel Fernández-Galiano, traductores José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano). Madrid: Alianza.
- Platón. (2004). *Timeo* (Traductor José María Pérez Martel). Madrid: Alianza.
- Torre, A. D. (1902). *Storia della Accademia Platonica di Ferenze*. Florencia: G. Carnesecciu e Figli.
- Szachi, J. (1972). *As Utopias ou A Felicidade Imaginada* (Traductor Rubem César Fernandes). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Vera-Bustamante, P. (2007). *A Cidade Fictiva: Visões e Mundos da Cidade em Contos Contemporâneos Brasileiros, Chilenos e Portugueses*. Tesis de doctorado (Estudos comparados de literaturas de língua portuguesa). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Vera-Bustamante, P. (2020). O retorno da Aischrópolis, a cidade feia, e sua democracia agonizante. *El País Brasil*, Tribuna (Opinião). Recuperado el 08/08/2021, <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-05-07/o-retorno-da-aischropolis-a-cidade-feia-e-sua-democracia-agonizante.html>.
- Vera-Bustamante, P. (2021). Demagogos das novas ‘Aischrópolis’ são uma ameaça à vida e à democracia. *El País Brasil*, Tribuna (Opinião). Recuperado el 13/08/2021, <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-08-13/demagogos-das-novas-aischropolis-sao-uma-ameaca-a-vida-e-a-democracia.html>.

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

¿CUÁNTOS Y CUÁNTOS PASOS NO ANDUVIMOS DESCALZOS? APUNTES PARA UNA TEOPOÉTICA DE LA HOSPITALIDAD

HOW MANY STEPS HAVEN'T WE WALKED IN BAREFOOT? NOTES TOWARDS A THEOPOETICS OF HOSPITALITY

jangelico@ucp.pt

Recepción: 30/08/2021

Aceptación: 29/10/2021

RESUMEN

La historia de la humanidad suele ser contada desde una perspectiva evolutiva, en que la vida sedentaria es valorada como cualitativamente más avanzada que la que se vive en tránsito. Pero la misma historia da también testimonio del *status viatoris* de la condición humana, del que los movimientos migratorios son solamente una expresión. El movimiento perpetuo de la(s) comunidad(es) humana(s) a menudo suscitan sentimientos ambivalentes (y paradójicos) de pertenencia y marginalidad. En muchos espacios nuestros contemporáneos, los sentimientos de hostilidad a lo marginal suelen crecer en comunidades tradicionalmente cristianas, lo que constituye, a nuestro juicio, un desvío del cristianismo de su fuente matricial. Así, desde un planteamiento teopoético –a lo que convocaremos poetas portugueses contemporáneos como Sophia de Mello Breyner, Ruy Belo y Daniel Faria– lo que pretendemos es una articulación de un discurso teológico que sea capaz de devolver el evangelio al cristianismo, ese lugar de realización teológica de la *liminalidad*.

PALABRAS CLAVE

Hospitalidad, poesía, teología, liminalidad, migración.

ABSTRACT

The history of humankind is often told from an evolutionary perspective, in which sedentary life is valued as qualitatively more developed than that lived nomadically. Nonetheless, the same history also offers a testimony of the *status viatoris* of human condition, of which the migratory movements are merely an expression of it. The perpetual motion of human communities often raises ambivalent, as well as paradoxical, of belonging and marginality. In many places of our contemporary society, feelings of hostility towards the marginality tend to grow in traditional Christian communities, which from our point of view is to be considered as a deviation of Christianity from its matrix foundations. Therefore, from a theopoetic approach – to which we shall invoke contemporary Portuguese poets, such as Sophia de Mello Breyner, Ruy and Daniel Faria – we aim to carry out an articulation of a

Tábano, no. 18 (2021), 144-157.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p144-157>

theological discourse to return the Gospel to Christianity, that place of theological accomplishment of *liminality*.

KEYWORDS

Hospitality, poetry, theology, liminality, migration.

PUERTA ENTREABIERTA

DEL LIBRO DEL ÉXODO
El desierto se extendía hasta la edad
De una generación
Nosotros éramos da única planta de las arenas
La partida continua y postergada. Cuántos
Y cuántos pasos no anduvimos descalzos
Buscando en los pies agrietados la rendija
Para el regreso
Los niños preguntaban qué eran la nata y la leche
Preguntaban si las madres eran semejantes a los
panales
Las mujeres calculaban mentalmente
La altura que tendrían los hijos entre los árboles
Cuando llegasen a la tierra distante de la miel
(Faria, 2016, p. 17)

La composición poética, que sirve de inspiración a nuestra reflexión, es del poeta portugués Daniel Faria, de quien celebramos, en 2019, el vigésimo aniversario de su muerte. Reconocemos en esta composición poética la presencia de una intertextualidad claramente bíblica, desde luego partiendo de la referencia hermenéutica que el mismo poeta parece querer dejar explícita en el título.

Hemos elegido este epígrafe por la densidad simbólico-cultural, pero también fundacional de que se reviste, y por su relevancia para un discurso teológico-cristiano sobre la hospitalidad. Lo que pretendemos es reflexionar sobre la temática de la hospitalidad como uno de los ejes más irrenunciables de la autocomprensión identitaria cristiana, y esto en registro teopoético,¹ a partir de tres categorías fundamentales: [1] gitanidad, [2] habitación y [3] acogida.

¹ Con respecto a las traducciones, seguiremos, en el caso de Daniel Faria, las publicaciones bilingües de las Ediciones Sígueme: Faria, 2014; Faria, 2015; Faria, 2016. En el caso de los poetas Ruy Belo e Sophia de Mello Breyner Andresen, nosotros mismos haremos la traducción del portugués al castellano.

1. GITANIDAD: UNA METÁFORA DE LA ALTERIDAD

EL ESCULTOR Y LA TARDE

En el medio de la tarde
Un hombre camina:
Todo en sus manos
Se multiplica y brilla.

El tiempo donde habita
Es completo y denso
Semejante al fruto
Interiormente encendido.

En el medio de la tarde
El escultor camina:
Por detrás de una puerta
Que se abre sola
El destino espera.

Y después la puerta
Se cierra gemendo
Sobre la primavera
(Andresen, 2015, p. 414)²

El poema en epígrafe es de Sophia de Mello Breyner, y pertenece al *Cristo Gitano*, publicado en 1961. Este conjunto de poemas parte, fundamentalmente, de una leyenda sevillana – la del *Cristo Cachorro* (Mena, 2008, pp. 235-240) – relacionada con la historia de la escultura del *Cristo de la Expiración*, tallada por Francisco Antonio Ruiz Gijón, en 1682, y que se encuentra en la Basílica del Cristo de la Expiración, en Sevilla.

Hemos elegido como hilo conductor de nuestra reflexión, en este punto, la categoría de *gitanidad*, no sólo por la potencialidad teopoética que le otorga la creación de la poeta portuguesa, sino también por la densidad simbólico-cultural que conlleva: la de una resistencia a la disolución de una alteridad identitaria.

Los prejuicios, y los miedos que los potencian, van cambiando en nuestras sociedades globalizadas. Las comunidades gitanas –por ejemplo, en Portugal– siguen siendo, a pesar de todo, objeto de desprecio y funcionan como chivos expiatorios de todos los tipos de desorden social y económica.³ Es impresionante que, de acuerdo con el estudio

² N.B.: cuando se escribió este artículo, en 2019, se celebraba el centenario de nacimiento de Sophia de M. Breyner.

³ “Ora, os ciganos permanecem ainda como um grupo não (re)conhecido pela sociedade portuguesa maioritária. Não são reconhecidos nem como uma minoria nacional, nem como uma minoria étnica, assumindo-se, então, os

del Observatorio de las Comunidades Gitanas, en Portugal, 48,9% de la población no quiere tener a un gitano como vecino (Mendes et al., 2014, p. 21).

Sin embargo, las sensibilidades, y por supuesto los miedos, van cambiando en nuestras sociedades ampliando, por ejemplo, la percepción que se tiene de las cifras relativas a la residencia de extranjeros en Portugal. Es interesante notar como, igual que en otros países del *cosidetto* Occidente, la percepción que los portugueses tienen de los nacidos en el extranjero es muy superior [24%] a las cifras reales [8%] (Mendes et al., 2014, p. 38).

¿Qué puede significar este desajuste de percepción con respecto a la realidad del otro?

Creo que significa justamente lo mismo que esa resistencia portuguesa a la convivencia con las comunidades gitanas. El desajuste de la percepción es una manera de mantener en la distancia y, por ende, controlar la amenaza que la alteridad constituye para una hipotética, aunque potencialmente falaz, identidad cultural.⁴ Bien sea real o conceptual, la distancia que se instituye es la misma.

Cuando Philippe Nemo pregunta qué es lo que significa y para qué sirve la fenomenología del rostro, Emmanuel Lévinas le responde de la siguiente manera:

No sé si se puede hablar de «fenomenología» del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, por lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.

Ante todo, hay la derecha misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar (Lévinas, 1988, pp. 77-78).

ciganos como cidadãos nacionais, sem direitos, garantias ou proteção de caráter especial. Na verdade, a inexistência de reconhecimento dos ciganos, ou até o seu incorreto conhecimento, refletem-se em imagens limitativas, deformadas, de inferiorização e desprezo, afetando e restringindo negativamente a vida destas pessoas, o que se configura como mais uma forma de opressão (Taylor, 1988) sobre os ciganos” (Mendes et al., 2014, p. 12).

⁴ “En torno a la identidad cultural, problematizada por una dinámica de migración, salen al paso algunas consecuencias, cuya consideración es de la mayor importancia. En primer lugar, en apego a la seguridad que deriva de la cultura propia, puede vislumbrarse un rechazo a las formas culturales ajenas, que se perciben como riesgo, creando una actitud de cerrazón y aislamiento” (Mota Rodríguez, 2018, p. 74).

La leyenda del *Cristo Cachorro*,⁵ que inspira Sophia de Mello Breyner a escribir su *Cristo Gitano*, articula precisamente todos los elementos que legitiman el uso metafórico de la *gitanidad* como categoría de expresión de la dialéctica identidad-alteridad, en el contexto de una reflexión teopoética sobre la hospitalidad: el rostro del gitano.

Cuenta la leyenda que el afamado escultor buscaba inspiración para tallar el rostro de Jesucristo en representación del momento exacto en que expiró en la cruz (Jn 20,30; Mc 15, 37; Mt 27,50; Lc 23, 46):

El destino era
Los hombres oscuros
Que así le dijeron:

— Tu esculpirás Su rostro
De muerte y agonía
(Andresen, 2015, p. 415)

Había un gitano, conocido como *el Cachorro*, que iba a Sevilla todos los días para encontrarse con una persona. Celoso y sospechoso de que el caso amoroso del gitano fuese con su mujer, un hombre esperó al gitano y le sorprendió, apuñalándole siete veces:

Blancas las paredes vieron cómo se mata
Vieron el brillo fantástico del cuchillo
Su luz de relámpago y su rapidez
(Andresen, 2015, p. 424)

Mientras tanto, el escultor, a quien se le había encargado de esculpir el *Cristo de la Expiración*, se agobiaba por falta de inspiración creativa:

La noche abre sus ángulos de luna
Y en todas las paredes te busco

La noche alza sus esquinas azules
Y en todas las esquinas te busco

La noche abre sus plazas solitarias
Y todas las soledades te busco

A lo largo del río la noche enciende sus luces
Púrpuras verdes azules.

Yo te busco
(Andresen, 2015, p. 421)

⁵ “A Palavra Faca// A palavra faca/ De uso universal/ A tornou tão aguda/ O poeta João Cabral/ Que agora ela aparece/ Azul e afiada/ No gume do poema/ Atravessando a história/ Por João Cabral contada” (Andresen, 2015, p. 413).

En la noche del trágico asesinato, el escultor salió a la calle y se encontró con el gitano ya moribundo:

Del día nada sé

Tu amor en mí
Está como el filo
De un cuchillo desnudo
Me atraviesa
Y atraviesa los días
Me divide

Todo lo que en mí vive
Lleva dentro un cuchillo
Tu amor en mí
Que por dentro me corta

Como un cuchillo limpio
Me liberaré
De tu sangre que pone
En mi alma manchas

Tu amor en mí
De todo me separa
En el filo de un cuchillo
Mi vivir se corta

Del día nada sé
Y la misma noche azul
Me cierra su puerta

Del día nada sé
Con un cuchillo limpio
Me liberaré
(Andresen, 2015, p. 423)

Inspirado por el rostro agónico del *Cachorro*, lo plasmó en su escultura, como la más fiel representación del momento de la muerte de Cristo en el Gólgota:

Despacio despacio un hombre muere
Oscura en el jardín la noche se abre
La noche con miríadas de estrellas
Brillantes límpidas sin mancha

Veloz veloz la sangre huye
Ya no se oye cantar al moribundo
Su interior exaltación antigua
Una herida en su flanco lo mata

Solamente en su frente ve paredes
Paredes donde el blanco se retrata
Sus ojos despacio se vuelven cristal
Una herida en su flanco lo mata

Ya no tiene esplendor ni belleza
Ya no es semejante al sol ni a la luna
Su cuerpo ya no recuerda una columna
Está hecho de sudor su vestido
Su faz es dolor y muerte cruda

Y despacio despacio su rostro surge
El rostro donde otro rostro se retrata
El rostro desde siempre presentado
Por aquél que al vivir lo mata

Sus trazos su perfil muestra
La muerte como un escultor
Los trazos y el perfil
De la semejanza interior
(Andresen, 2015, p. 425)

Más allá de la riqueza de esta narrativa, revisitada poéticamente por Sophia, es donde creo que se encuentra lo más importante para nuestra reflexión: el encuentro con el rostro desnudo del otro. Es la misma Sophia quien lo explica, en una entrevista de 24 de enero de 1962:

[...] esta leyenda fue solamente un punto de partida que me dio el soporte narrativo del poema, pues el tema interior estaba ya antes conmigo. [...] Este tema es el encuentro con Cristo. El encuentro con la pobreza, la miseria, la soledad, el abandono, el sufrimiento, la agonía.

[...] En el CRISTO GITANO el escultor gira el rostro a todas las imágenes del sufrimiento «puesto que su vida es del sol y su alma es de la tierra». Pero he aquí que la imagen del sufrimiento nace de sus propias manos [...]. Porque si giramos la cara al sufrimiento, la vanidad de la felicidad perfecta nos llevará a la monstruosidad y al crimen. Hay muchas maneras de matar. Es en el sufrimiento que el escultor ve aparecer la imagen que en vano buscaba en la mañana y en los campos. La imagen que, más allá de todo error y pecado, está inscrita en la persona humana (Andresen, 2003, pp. 33-34).

2. HABITACIÓN: UNA HIPÉRBOLE DEL DESEO

[...] Es triste irse por la vida como quien
regresa y entrar humildemente por engaño muerte
adentro
Es triste en el otoño concluir
Que era el verano la única estación [...]
(Belo, 2013, p. 61)

Si la *gitanidad* puede ser una metáfora de la alteridad, creo que la *habitación* puede funcionar, aquí metafóricamente, como una hipérbole del deseo más profundo del ser humano. Y subrayo la idea de exageración, por esa convicción que permitió a Gabriel Marcel escribir ese casi aforismo muy sabio sobre la condición humana: “Tal vez solo se puede establecer un orden estable si el hombre es muy consciente de su condición de viajero” (Marcel, 1978, p. 153).

Es verdad que muchos de los movimientos migratorios, a lo largo de la historia, tuvieron por impulso masificado una circunstancialidad más o menos accidental en su origen y, entre otras razones, la demanda por mejores condiciones de vida, que permitieron a la humanidad, en su conjunto, la sobrevivencia. De este modo inscrita en el centro del mismo proceso de hominización, la accidentalidad migratoria termina deviniendo estructuralmente definitiva de la misma humanidad.

¿Cómo se entiende, entonces, que la hostilidad, más que la hospitalidad, sea la actitud más frecuente hacia el extranjero?

Se trata, en primer lugar, de una hostilidad que tiene no sólo carácter real, sino también simbólico, que refuerza, justifica y pone en marcha la hostilidad en acción.⁶ La hostilidad simbólica funciona como un cuadro hermenéutico desde lo cual se valora la realidad percibida, que es ya, a su lado, interpretación de la misma realidad.

¿Pero, cuál es el origen de una tal hostilidad hacia el otro?

⁶ La lúcida reflexión del coordinador del Servicio Jesuita a Migrantes, en España, que hace a partir de lo sucedido en la Frontera Sur de España, en el norte de África: “Claramente, la emergencia que percibimos desde las entidades sociales es de naturaleza “humanitaria”, donde están en juego los derechos humanos. Mientras que el relato gubernamental – bien reflejado y amplificado por determinados medios de comunicación – se sustenta más bien en transmitir una emergencia por «invasión» del territorio nacional, incluyendo cifras inverosímiles que meten en el mismo saco a quien quiere saltar, a quien lo intentó y ya desistió, e incluso al que optó por regularizarse. Todo ello, convenientemente aderezado de elementos generadores de miedo: que si por la valla entra el ébola; que si la amenaza terrorista; que si las mafias, etc. Un miedo que prende socialmente en el contexto de la angustia vital, inseguridad y falta de expectativas provocadas por la crisis y por las medidas que supuestamente nos han de sacar de ella” (González Martín, 2015, p. 5). Cf. *etiam* Maruri Álvarez, 2006; Rivas Nieto, 2006; Corzo Toral, 2006; Segovia Bernabé, 2006.

En el contexto de los actuales movimientos migratorios, creo que se trata, como la define Susanna Snyder, de una *ecología del miedo*.⁷ Sin embargo, ese es tan sólo el origen de la hostilidad en acción. El origen de la hostilidad simbólica es, como creemos, el miedo potenciado por la inseguridad ontológica, que es ilusoriamente superada por la idea hiperbolizada de una posible habitación estable en el espacio y en el tiempo.

Un año después de la publicación del *Cristo Gitano* (1961), de Sophia de Mello Breyner, Ruy Belo publica *El Problema de la Habitación* (1962). Se trata de una obra poética que, proféticamente, desenmascara la ilusión de la habitación, o la hipóbole de su humana construcción simbólica:

La muerte es la verdad y la verdad es la muerte

[...] No hay otro lugar para habitar
además de esa, quizás ni esa, época del año
y una casa es la cosa más importante de la vida
(Belo, 2013, p. 31)

Pero esa cosa “más importante de la vida” es “una casa recién construida” (Belo, 2013, p. 31), una “ciudad en construcción” (Belo, 2013, p. 32), en que “nacemos y morimos y es siempre el mismo sol afuera” (Belo, 2013, p. 33), y “la alegría es una casa demolida” (Belo, 2013, p. 41). Por eso, pregunta el sujeto poético:

En que otros nuevos ojos pasajero brillarás,
clandestino seguidor de Dios?
Por amor de este siglo cantar
No hay más hoja o casa o alegría donde habitar
(Belo, 2013, p. 55)

He aquí la conciencia lúcida y doliente de la humana condición:⁸

⁷ “In her engaging book *Asylum-Seeking, Migration and Church*, Susanna Snyder uses the expression «ecology of fear» to describe a situation in which insecurity by the local population, negative media coverage, and political discourses and practices contribute to creating a xenophobic environment that in turn generates fear among migrants and refugees themselves” (Campese, 2018, p. 39).

⁸ “Ao longo do texto, verificamos que a este efeito de banalização do quotidiana se contrapõe um sentimento de penetrante melancolia – uma melancolia tanto mais árdua quanto corresponde a um «demorado adeus» de cada homem e de todos os homens, a essa despedida da «terra da alegria» que toda a escrita de Ruy Belo sempre nos soube comunicar até ao fim. Mas o que se torna único neste poema é o modo como esse longo adeus corresponde à noção de termos deixado a vida por viver ou, se preferirem, de termos passado ao lado daquela que seria a verdadeira vida, sem termos dado pela sua passagem ou sem a termos sabido viver como ela merecia ser vivida. Na leitura que faço hoje deste livro, parece-me ser talvez este um dos grandes e insolúveis «problemas da habitação». Porque para Ruy Belo essa vida, como diria Rimbaud, está sempre noutro lugar ou noutro tempo, num Verão que ficou muito lá atrás ou numa infância perdida – uma infância que afinal nunca existiu e corresponde sobretudo a uma criação da memória quando ela se transfigura em mito ou fantasia. E, já no final do poema, surgirá então o inevitável espectro de um «Deus ausente», ou seja, um Deus em cuja existência, pouco a pouco, o poeta começa a não acreditar, mas em todo o caso um Deus cuja ausência se mostra ainda tão presente

Bienaventurado el que administra sabiamente
la tristeza y aprende a repartirla por los días
Pueden pasar los meses y los años nunca le faltará
[...] Es triste irse por la vida como quien
regresa y entrar humildemente por engaño muerte adentro
Es triste en el otoño concluir
que era el verano la única estación

[...] Es muy triste andar por entre Dios ausente

Pero, poeta, administra la tristeza sabiamente
(Belo, 2013, pp. 61-62)

El otro, el extranjero o el migrante ponen en riesgo, simbólica y realmente, esa cosa “más importante de la vida”, esa hipóbole del deseo humano de habitar para siempre el espacio y el tiempo.

3. ACOGIDA: UNA PARÁBOLA DE LA COMUNIÓN

Amo el camino que extiendes por dentro de mis
estancias.
Ignoro si un pájaro muerto continúa su vuelo
Si se acuerda de los movimientos migratorios
Y de las estaciones.
Pero no me importa enfermar en tus brazos
Dormir al relente entre tus manos
(Faria, 2016, p. 91)

La poética del cristianismo, a existir, tiene que ser la de la superación de la ilusión de una habitación estable. ¿Quién no conoce la definición del *status viatoris* del cristiano, que nos ofrece la *Epístola a Diogneto*?⁹ ¿O la penetrante y paradójica definición negativa de la experiencia del exilio de Israel, que sólo empieza cuando deja de añorar la tierra?¹⁰

La sabiduría judeocristiana captó y tradujo, narrativa y poéticamente, la conciencia profunda de que caminamos de noche y en el desierto. ¿Cuántos y cuántos pasos no anduvimos descalzos?

Cuando tu casa se va convirtiendo en cesta de mimbre
Pides un río, una hermana junto al agua
Una orilla que te coloque fuera de la corriente
Cuando tu casa está frente al derrumbe

como um desses membros amputados que continuam a doar-nos mesmo depois de já lá não estarem (roubo esta analogia a Barthes, nos *Fragmentos de um Discurso Amoroso*)” (Amaral, 2013, p. 15).

⁹ Cf. *Πρὸς Διόγνητον Ἐπιστολή*, V (PG, II, 1174-1175).

¹⁰ “Paroles de Rabbi Enokh : «L'exil véritable d'Israël en Égypte, c'est d'avoir appris à le supporter»” (Buber, 1963, p. 726).

Como un nido construido para un pájaro que no llega
Cuando la luz agasajada de la mujer que se baña
Toma tu cuerpo en brazos
Cuando tu casa es volver a casa
Al regazo acuático de tu madre

Nadas en ella cuando duermes en palacios
Cuando te duermes junto a las zarzas en medio de los rebaños
Te sumerges en ella como en un bautismo

Quando tu casa se vuelve una cabaña
Y dentro de ella solo hay claridad
De tu cuerpo continuamente derruido
(Faria, 2016, p. 75)

Quando se percibe que a la entrada de la casa moriremos, como Moisés (Dt 34, 1-4), seremos capaces de una verdadera *ecología de la fe* (Campese, 2018, p. 39), que no puede ser otra que la de la hospitalidad. *¿Cuántos y cuántos pasos no anduvimos descalzos?* Recordarlo es, a su modo, celebrar un sacramento: el sacramento de la memoria,¹¹ que nos salva de la indiferencia asesina, y nos redime en nuestra verdadera identidad cristiana,¹² siempre en riesgo de perderse en la peor de las ilusiones teológico-políticas: la hiperbolizada habitación.¹³ *¿O no somos todos gitanos, como nuestros padres?* (I Cro 29, 15)

SOBRE EL AUTOR

José Pedro Angélico es doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Actualmente es Profesor de Teología Fundamental en la Universidad Católica Portuguesa (UCP). Actualmente, desarrolla una tesis doctoral en Estudios de Literatura y Cultura en la Universidad de Santiago de Compostela. Estudió también en la Universidad Católica Portuguesa (Teología), en la Pontifical University of Maynooth (Divinity), en la Universidad Abierta de Portugal (Humanidades), en la Universidad de Porto (Estudios Literarios, Culturales e Interartes) y en el Instituto Teológico Compostelano (Experto en el Hecho Jacobeo). Es miembro de la European Society for Catholic Theology (ESCT) y de la

¹¹ “A pilgrim people with a memory must never forget its own experience of migration because it is precisely in this condition that the people met and came to know who the God of Abraham, Isaac, and Jacob, the God of Jesus, the divine pilgrim, really is. It is in this «theological» memory that «migrantness» is revealed as a constitutive quality of this church, one of its essential marks together with its unity, holiness, catholicity, and apostolicity” (Campese, 2018, p. 39). Cf. *etiam* Kahl, 2017; Noble, 2017; Torralba, 2004; Tulus Cruz, 2017; Veen, 2018; Wolf, 2017.

¹² “Por tanto, acoger al necesitado es acoger al mismo Jesús. Y no acoger al necesitado es rechazarlo. Para los y las cristianas, por tanto, el gesto de acogida no supone únicamente repetir una praxis característica del Jesús histórico, sino que [...] apreciamos la identificación de Jesús con el migrante hasta un grado máximo. Desde la fe, la acogida hospitalaria del extranjero es un gesto con *el mismo Jesús*” (González Martín, 2015, p. 19).

¹³ “The fact that the presence of migrants and refugees often causes tension and division in the church shows that «migrantness» cannot just be taken for granted as a mark of Christian community, despite its rootedness in the scriptures, tradition, and human and ecclesial history” (Campese, 2018, p. 45).

Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE). Codirige también la Cátedra de Poesía e Trascendencia – Sophia de Mello Breyner (UCP) y el proyecto Teotopías (www.teotopias.org).

BIBLIOGRAFÍA

- Amaral, F. (2013). Para lá do tempo e do espaço. *O Problema da Habitação. Alguns aspectos*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Andresen, S. (2003). *O Cristo Cigano*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Andresen, S. (2015). *Obra Poética*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Avenatti de Palumbo, C. (2017). La hospitalidad como poética de la esperanza. *Franciscanum*, n. 168, pp. 175-196.
- Bargár, P. (2016). *Narrative, Myth, Transformation. Reflecting Theologically on Contemporary Culture*. Jihlava: Jan Kerkovsky – Mlyn.
- Belo, R. (2013). *O Problema da Habitação. Alguns aspectos*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Buber, M. (1963). *Les Récits Hassidiques*. Paris : Éditions du Rocher.
- Campese, G. (2018). Why Are You Afraid? Have You Still No Faith? (Mk 4: 40). Becoming a Pilgrim People of God. *Challenged by Ecumenism. Documentation of the Global Ecumenical Theological Institute – Berlin*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 39-48.
- Corzo Toral, J. L. (2006). Dar la palabra a los inmigrantes. *Inmigración y estructuras sociales*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, pp. 243-255.
- Faria, D. (2014). *Explicación de los árboles y de otros animales*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Faria, D. (2015). *Hombres que son como lugares mal situados*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Faria, D. (2016). *De los líquidos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González Martín, M. (2015). *De la hostilidad a la hospitalidad*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.

- Hintersteiner, N. (2017). Translating God(s): From World Mission to Interreligious Witness. *Reforming Theology, Migrating Church, Transforming Society. A Compendium for Ecumenical Education*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 68-87.
- Kahl, W. (2017). Migration in the perspective of Early Christianity. *Reforming Theology, Migrating Church, Transforming Society. A Compendium for Ecumenical Education*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 170-177.
- Kärkkäinen, V.-M. (2018). Reforming Theology for the Sake of a Religiously Pluralistic and Secular “Post”-World. An Inclusive, Dialogical and Hospitable Vision. *Challenged by Ecumenism. Documentation of the Global Ecumenical Theological Institute – Berlin 2017*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 28-38.
- Lévinas, E. (1988). *Ética e Infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70.
- Marcel, G. (1978). *Homo Viator. Introduction to a Metaphysic of Hope*. Gloucester, MA: Peter Smith.
- Maruri Álvarez, A. (2006). También hay otros inmigrantes. Experiencia de casa de acogida para inmigrantes recién llegados y exreclusos. *Inmigración y estructuras sociales*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, pp. 225-242.
- Mena, J. M. (2008). *Tradiciones y leyendas de Sevilla*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Mendes, M. (2014). *Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas*. Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações.
- Mota Rodríguez, A. (2018). Hermenéutica analógica, migración e identidad cultural. *Studium*, n. 41, pp. 67-92.
- Noble, T. (2017). Migration as Hospitality Towards the Other. *Reforming Theology, Migrating Church, Transforming Society. A Compendium for Ecumenical Education*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 192-197.
- Oliveira, C. & N. Gomes (2018). Indicadores de integração de imigrantes: relatório estatístico anual. *Imigração em Números – Relatórios Anuais*, n. 3, pp. 35-43.
- Rivas Nieto, P. (2006). La nueva política y la identidad colectiva en la gestación de los conflictos. Algunas claves para entender el fenómeno migratorio a principios del siglo XXI. *Inmigración y estructuras sociales*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, pp. 267-281.

- Segovia Bernabé, J. L. (2006). Alianza o choque de civilizaciones. Algunos aspectos olvidados del debate. *Inmigración y estructuras sociales*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, pp. 283-302.
- Torralba, F. (2004). «No olvidéis la hospitalidad» (Heb 13, 2). *Una exploración teológica*. Madrid: PPC.
- Tulud Cruz, G. (2017). Migration as Locus Theologicus. *Reforming Theology, Migrating Church, Transforming Society. A Compendium for Ecumenical Education*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 164-169.
- Veen, M. (2018). A Pilgrimage of Justice and Peace in Relation to Migrants. *Challenged by Ecumenism. Documentation of the Global Ecumenical Theological Institute – Berlin 2017*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 166-174.
- Wolf, M. (2017). Remembering Well in a Violent World. *Reforming Theology, Migrating Church, Transforming Society. A Compendium for Ecumenical Education*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, pp. 248-253.