



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FENOMENOLOGÍA DE SÍ  
(UNA APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA)

**DOCTORADO POR INVESTIGACIÓN**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
**GUSTAVO LUNA LÓPEZ**

TUTORA PRINCIPAL  
DRA. MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM  
DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., OCTUBRE DE 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Der Mensch ist diese Nacht, diß leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt –, oder die nicht als gegenwärtige sind. Diß die Nacht, das Innre der Natur, das hier existirt – r e i n e s S e l b s t, – in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig Kopf, – dort eine andere weisse Gestalt plötzlich hervor, und verschwinden ebenso – Diese Nacht erblickt man wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die f u r c h t b a r wird, – es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.

\* \* \*

El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo contiene todo –una riqueza incontable de representaciones, de imágenes que no acaba de captar o que no están como presentes. Esta noche, el interior de la naturaleza, que aquí existe –p u r o s í m i s m o– en representaciones fantasmagóricas, es noche cerrada –aquí se arroja de pronto una cabeza ensangrentada, allí aparece de repente otra figura blanca, y así desaparecen. Esta noche se avista cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace t e r r i b l e: la noche del mundo está suspendida aquí frente a uno.

Georg Wilhelm Friedrich von Hegel<sup>1</sup>

«[...] mais moi, je ne puis me vivre comme une *image*, [...]»  
Roland Barthes<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke. Band 8: Jenaer Systementwürfe III*. Felix Meiner. Hamburg. 1976; p. 87a [187, 1-9]. Véase: Hegel, G.W.F. *Filosofía real*. FCE. México, 1984; p. 154 [186a-187a, 16-24]. La traducción ha sido considerablemente modificada.

<sup>2</sup> Barthes, R. *L'aventure sémiologique*. Éditions du Seuil. Paris. 1985, p. 10.

## Índice

Introducción general _____	4
»Primera sección«: <i>Apostar al ser</i> _____	20
Capítulo I: De la estancia del ente y su mudanza _____	22
Capítulo II: Asistir sin insistir _____	80
»Segunda sección«: La φρόνησις en juego _____	128
Capítulo I: Comprender y acontecer. _____	131
Capítulo II: Conciencia de lo históricamente acontecido _____	222
Capítulo III: La imagen en el horizonte del tiempo _____	272
»Tercera sección«: Catacresis de la identidad _____	306
Capítulo I: Desilusiones de la “ <i>ressemblance</i> ” _____	308
Capítulo II. Alegoresis de la imagen (restos de la identidad en el arte contemporáneo) _____	350
Consideraciones finales _____	384
Referencias: _____	390
Apéndice de imágenes _____	409

## Introducción general

El objetivo fundamental de esta investigación es describir cómo nos encontramos en el mundo, cómo nos comprendemos en ese encontrarnos y cómo nos ha venido a cambiar la existencia la cultura visual y el llamado “giro icónico”. Está dividida en tres grandes secciones. En la Sección I, se intenta probar que es necesario repensar cómo se ha comprendido al sujeto, a quien normalmente se considera una conciencia epistemológica (*Bewußtsein*) capaz de reconocerse y –en ese mismo acto– apropiarse reflexivamente de sí misma en su propio ser.

En el capítulo I de la Primera Sección, intenté mostrar cómo entiendo esta noción de “sujeto metafísico”, cuáles son sus límites y cómo han sido transbordados por el concepto heideggeriano de »*Dasein*«; he intentado evidenciar la necesidad de que la conciencia sufra o experimente un *retraso*, una *reinscripción en el espacio-tiempo* que permita *diseñar* topográficamente su lugar de estancia como un fuera-de-tiempo (del tiempo cósmico, que se presume ser el tiempo objetivo) donde fincarle una nueva propiedad, que es ya una posibilidad abierta pero en la que con frecuencia el *Dasein* no se encuentra a pesar de estar ahí.

Mediante el análisis de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes se puso a la vista la precipitación y caída del yo en la afirmación de su presencia como ser autoconsistente, ya que a la pregunta por el ser el cogito responde con el «ego», esto es, que a la mismidad (*Selbstheit*) se le adelanta la identidad (*Ichheit*): el yo se hace pasar por el ser en la medida en que aparece inmediatamente a la conciencia como aquello que está a la vista, en la inmediatez de la presencia a sí (en la *aseidad*), por lo que –afirmo– justo en la evidencia

cartesiana del yo queda el sentido del ser como lo impensado de su esencia, como lo que se da por supuesto y esto que se da (por supuesto) es el cogito. A la duda hiperbólica responde el ego hiperbólicamente: el fundamento último del ser es el yo.

El siguiente paso de la investigación fue analizar las estructuras fundamentales de la hermenéutica de la facticidad, con la finalidad de mostrar que, antes de ponerse en esa posición, el Dasein está ya siempre dado en un ser-en-el-mundo. Se dividió en cuatro momentos:

a) La experiencia del mundo, en la que se describieron: La significatividad (*Be-deutsamkeit*), el pre-cedente (*Vor-gang*), el *Er-eignis* como vivencia de la vivencia y la vivencia-del-mundo-entorno (*Umwelterlebnis*), pues donde *hay* mundo *hay* vivencia. Estos cuatro momentos son el antecedente inmediato de algunos de los existenciales del Dasein tal como los expone Heidegger en *Ser y tiempo*, sólo que, en el marco de la hermenéutica de la facticidad, permiten reconocer (en sentido hermenéutico-fundamental) las donaciones de sentido (*Gegebenheiten*, como las llamó Husserl) en cuanto experiencia existencial viva y no como resultado de la reducción trascendental –un a priori que, en el sentido de la lógica hegeliana, es condición de posibilidad del saber del ser que en cada caso es cada quien sobre sí mismo.

b) La ἐποχή fenomenológica: En este apartado se intenta mostrar cómo, a través de la reducción fenomenológica husserliana, el ser que en cada caso es cada quien, tanto como el ente del caso, se transforma en objeto de una conciencia trascendental pura, en una aseidad ontogenética que expulsa el origen del dato (*i.e.*, la vivencia) como elemento impuro, pero sin el cual el ser no podría ser visto como tal ser. El tiempo propio

del acontecer del ser, su temporalidad, en lugar de dirigirse hacia aquello que la conciencia pone delante de sí (a sí misma), se dirige hacia esta su propia temporalidad, su ser temporáneo suyo, y ahí se encuentra aconteciendo desde su precedencia en el claro del ser. El claro del ser es un lugar con un fundamento asegurado por cuanto cada ente tiene asegurada una temporalidad; en cuanto mundo, en cambio, el claro es la entidad (*Wesung*) del ente del caso, su esencialidad o estancialidad ontogenética.

c) La diferencia ontológica: entre ser y ente hay una interferencia, un abismo que saltar. Ahora bien, este abismo (*Ab-Grund*) no es el del orden jerárquico de la metafísica, para el cual el ente es participio absoluto, sino que el ente es participio activo del ser, ser-esente, estante (*étant*). En los términos del artículo de Heidegger, “El origen de la obra de arte”, diríase que el ente ha sido enterrado, ocultado por el ser a la mano, de modo que su ser esente, esto es, su constancia de ser-ente, queda oculta por la hipóstasis metafísica de su supuesta consistencia metafísica (aquella de la cual participa), pero en el cosear de la cosa (que se cumple de manera eminente en la obra de arte), aquella queda liberada de la preocupación técnica y derrelicta en el ser-en-el-mundo. La diferencia ontológica entre ser y ente está, paradójicamente, en aquello que los une, la conjunción que suma, repite y que no tiene valor de enlace: ser «y» ente. Ser y ente están siempre juntos, pero la distancia entre ellos se abisma (se desfonda) con la metafísica; por ello es que digo que el ente ha de desistir de su insistencia en la trascendencia, aceptando su ser esente, falto de consistencia, en lugar de hipostasiar una de sus formas de aparición (la presencia) como si este aspecto fenoménico fuese o le diese constancia (en todo caso, la constancia dada es la de ser-inconsistente) fenomenológica.

d) *Dasein* y *Da-Sein*: Que la pura presencia sea ya constancia del ser de lo que es no significa que se esté ponderando la presencia –menos aún en sentido metafísico–; de hecho, en la derrelicción el ser sólo puede ser-arrojado porque es, y es en este su ser arrojado que ya da constancia, así que la presencia –su manifestación sensible– remite ya de siempre, desde que es, al ser. El giro heideggeriano del *Dasein* (el ser que en cada caso es cada quien) al *Da-Sein* (localización en el claro del ser del ser-arrojado), pone énfasis ahora en el lugar, en el ahí donde se desata la lucha entre tierra y mundo y se abre el rasgo que desgarrará la relación entre ser y ente; por ello es que el ente es siempre otro, aquello que nunca es sino que deviene permanentemente en el desplazamiento, en la proyección, otro. El ser que en cada caso es cada quien está ya de siempre deviniendo otro y ahí, en la otredad, habita en lo inhóspito.

De esta inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) se cura el *Dasein* a diario (o quizás no tan seguido) en cuanto actúa con sensatez. Así, a partir del análisis del *Cármides* de Platón se prueba que la sensatez (*σωφροσύνη*) no coloca al *Dasein* delante de sí como en un acto reflexivo ni lo pone de frente al otro en alguna especie de cara a cara sino que es un modo de encontrarse en-el-mundo, de ser y actuar, ya antes de tematizarla o de descubrirla en un autoexamen, como un existencial del *Dasein*, la sensatez sería el ser-acomedido (*daseinsmäßig*) con el ser-en-el-mundo. Se considera pues a la sensatez como el modo de actuar procurando el cuidado de sí, lo que aquí significa que el *Dasein* desista de su insistencia en la permanencia en la existencia (que desista de su actitud metafísica, por tanto) y que se atenga a lo que es en cada caso –que se acomida, pues, a existir. Por el contrario, la incapacidad del estar para aceptar el fin de su existencia, la sobrevenida



de su ausencia, se afina en este abuso de la insistencia, en esta obstinación en la presencia. Finalmente, en el capítulo II de la primera sección me ocupo del fragmento de Anaximandro con el fin de mostrar cómo este ser acomedido de que se ha hablado se puede despersonalizar o, mejor dicho, desobjetivizar a partir de la interpretación que del mismo hace Heidegger, quien entiende que el ente es puesto en plaza o arrojado de(sde) el ser que nunca se presenta (el siempre-ya-sido) o que es permanente, consistentemente desplazado por el ente, pues es este, el ente, el que, insistiendo en la asistencia desiste de su ser esente, obstinado en la presencia, necesidad que paga con su propio tránsito pues otro ente espera siempre ya en la antesala de la asistencia. La estima de sí de la que aquí se habla no es pues ninguna valoración moral sino un existencial del Dasein y una propiedad del ente: su ousía o estancia –su ser-acomedido, en primerísima instancia.

La Segunda Sección está dedicada a la hermenéutica de Gadamer, pero no únicamente, de hecho, el cierre de esta sección se apoya con fuerza en Walter Benjamin y su noción de imagen dialéctica.

Discutiendo con la concepción husserliana del tiempo inmanente de la conciencia, se intenta probar que la temporalidad está espacializada (ordenada espacio-temporalmente) como “vivencia apropiada” en calidad de acontecimiento trascendente a la conciencia, “se encuentra” en el trayecto de la conciencia de sí a sí, y no como intervalo en la conciencia trascendental pura (en el yo puro), llevada a la conciencia racional o reflexiva para su intelección, pero ya de siempre pre-dada en la percepción externa como pre-dato pasivo, o sea, como vivencia psicológica no pura, fantasmática. El objeto temporal

mismo es un acontecimiento que tiene duración en el tiempo pero, debido a la obligada suspensión de su realidad externa (su trascendencia respecto a la conciencia), concretamente la reducción fenomenológica trascendental que purifica el acontecimiento de su momento perceptivo y lo reduce a su carácter cogitativo, su duración sólo puede ser recorrida por la conciencia –se puede nadar en su flujo interno, que es a la vez parte del flujo mismo de la conciencia inmanente– de extremo a extremo pero en un tiempo que está pasando (aunque ya pasó) y que requiere siempre de una *segunda intención*: la intención evocadora. A este tiempo invertido en el pasado proponemos la siguiente salida: sólo si el ser que en cada caso es cada quien renuncia a *estar ahí* de fijo en la existencia y se entrega al tiempo, propicia el *reaparecer* del tiempo y hace lugar al reconocimiento.

Apoyándome en el análisis de las nociones de fantasía y frónesis en Aristóteles, por contraposición a este tiempo impersonal husserliano, argumento que aquello que la fantasía capta o intuye cuando se actúa con prudencia es muy otra cosa que objetos de la percepción sensible o principios absolutos del conocimiento, es siempre algo –un qué en un ser-cómo–, por lo cual la situación existencial, la facticidad, ofrece ya de siempre al ser-arrojado una dirección o más de una dirección y jala al Dasein hasta cierto punto en ese rumbo: el Dasein es arrojado, sí, pero en-un-mundo. La temporalidad puede ser isotrópica, pero se vuelve anisotrópica en cuanto es destinada a la ontogénesis del Dasein. *Con el tiempo* (es decir, *en el tiempo*) esta ontogénesis se convierte en el modo (im)propio de encontrarse del Dasein (*Befindlichkeit*). En este sentido, la fantasía permitiría al ser humano verse a sí mismo, anticiparse a sí mismo en cuanto aparecer-cómo de

manera que se corresponda con su propio ser, con el ser que en cada caso le corresponde, dándose a sí mismo a saber lo que él es y lo que, a partir de ahí (de este su estar dado) puede ser o no ser como-fin-para-sí, como fin-en-sí. El fin está puesto ya desde el principio, pues el final es lo primero en cuanto pro-yección, modo-de-ser, estancia, co-medimiento.

Sin embargo, en lugar de pensar que el advenir del ente al ser sea un apocamiento, un derribamiento (una sujeción del ente a su finitud), hay que pensar su acontecer, desde un nuevo o renovado preguntar, como aumento de ser, pues en su *modo de ser actual* dice más en su reaparecer que lo que nuestra pre-comprensión alcanza a recoger. Me he valido de los análisis gadamerianos de la anticipación de la perfección y de la transformación en-con-forma, para subrayar cómo el Dasein resulta transformado por la experiencia –tanto, que *desearía haber sabido* lo que ahora sabe para no ser abatido por la dialéctica de la experiencia.

Particularmente importante será comprender con claridad por qué traduzco “*Verwandlung ins Gebilde*” como “transformación en-con-forma” pues en ella se juega toda la experiencia hermenéutica en términos de que lo que había antes desaparece en lo que en-y-con nos con-formamos al comprender; de ahí también derivo la dignidad ontológica del juego; lo que lo convierte en arte es que se lo tome en serio, como diría Gadamer, que se le tome la palabra de elevar la ficción a evento, de manera que no acontezca ahí como un mero acaecer, como un tiempo inmanente a sí mismo o hipostasiado, *i.e.*, como un objeto esterilizado (como pasado comprendido como pasado), sino como experien-

cia hermenéutica plena, esto es, como asistencia (*Dabeisein*) en la presencia (como insistir en el desistir). La misma fusión de horizontes *con-forma* (*Gebilde*) la experiencia hermenéutica. Para explicar esto he dado un rodeo por el concepto benjaminiano de experiencia, pues en ella se subrayan los momentos dialécticos de la negatividad, la alegoresis y la *facies hippocratica*, que permiten recuperar los fragmentos de la experiencia y de alguna manera “salvar los fenómenos”, no de su ruina pero sí de su olvido, sin tener que hacer historia. Benjamin, como Gadamer, sabe bien que *lo sido* no retorna sino que hay que atravesarlo (*durchzumachen*) en la transpropiación (*Zusammengehörigkeit*). Esta travesía es una invocación a los muertos o, en terminología de Benjamin (y de Freud) una interpretación de los sueños, ya que la modernidad (o la catástrofe del presente, en todo caso) es un permanente estar soñando del que en algún momento habrá que despertar, por lo que, en lugar de apostar por el futuro, este queda abierto hasta en tanto no se haya rescatado al pasado, pues no sabremos lo que nos espera (no hay esperanza) en tanto no se apropie el sujeto del presente ese pasado oprimido como el suyo propio – como algo de lo que y por lo que ha de responder, y no ya “conservar”. No se trata de romper con la tradición, sino de entrar correctamente en el círculo de la comprensión que permita hacerla propia, de hacer lugar –en el presente– a lo sido (*das Gewesene*), de invocar a los muertos a la espera de su regreso, su porvenir ahora, en el instante de su cognoscibilidad. Así, el futuro es ahora, no es ninguna ventana abierta, ninguna posibilidad por cumplirse sino aquello a lo que hacemos lugar hoy, aquí, ahora (*jetzt-zeit*) en favor de aquello que ha sido olvidado (nuestro propio ser *antes* de nada).

El capítulo II de esta Segunda Sección se centra en explicar, en el contexto benjaminiano en el que estamos intentando ubicar a la imagen dialéctica, como parergon de la tradición histórica, la *Weltgeschichte*, para afirmar que: 1. No corresponde a los fenómenos porque la imagen dialéctica transforma los “hechos” en epifenómenos; 2. Su valor de oposición no es fijo, porque siempre está en relación con el presente que ha sido llamado a cuentas; 3. Si las variantes se vuelven rasgos pertinentes (en sentido semiótico) y viceversa es en razón de que las imágenes dialécticas son alegorías filosóficas.

Esta figura retórica es aprovechada (siguiendo a Benjamin) para demostrar que las imágenes dialécticas dan plena actualidad a los contenidos de las obras de arte, si bien esto no conduce a un recuerdo feliz, sino todo lo contrario, melancólico: su inmediata actualidad y su superioridad en el tiempo se refiere, por un lado, al modo como se reúne o se liga la temporalidad (el tiempo propio) de modo que *con-forma* (*Gebilde*) un *continuum*; y, por el otro, al demorarse en el que el tiempo lleno trasciende al tiempo cósmico en la comprensión reflexiva con la imagen por cuanto se interrumpe el flujo del tiempo que marcan los relojes y *se da, acontece* y *con-forma* la experiencia hermenéutica –con toda la carga negativa que Gadamer le asigna: de abandonar lo que se sabía como un prejuicio y abrazar lo que no se sabe como una deuda: comprender que (y qué) hicimos y seguimos haciendo mal.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> El ser acomedido, la *Daseinsmäßigkeit*, no es pues una actitud moral asumida en un entorno social para ser o parecer amable, es el modo como el Dasein corresponde con el ser-en-el-mundo que le corresponde; el modo como el Dasein corresponde puede hacer de su tiempo tiempo isotrópico (homogéneo, ajeno, impregnado en los objetos por fuera, un puro accidente al que miramos al pasar) o tiempo anisotrópico, único, propio, suyo, existencial (el Dasein sería una especie de “material ortotrópico” en la medida en que su respuesta existencial al ser-en-el-mundo es diferente dependiendo desde dónde responde).

Esta comprensión la alcanza el Dasein cuando en la representación se ve *re-tratado* a sí mismo: se reconoce en esa imagen, no en el sentido de que copia, imita o reproduce visualmente algún aspecto isomórfico de su apariencia sensible sino en el sentido de que su verdadero ser se muestra ahí y le interpela como un ser-otro que en principio pone en cuestión lo que él mismo cree saber y que sólo muy lentamente podrá reconocer como prejuicio y precipitación, en tanto se va afirmando como experiencia hermenéutica y va ganando, en el proceso ontológico de la representación, su plena y verdadera consistencia. Esto es lo que quiere decir la superación del tiempo (*Zeitüberlegenheit*) en tanto experiencia hermenéutica atravesada por la imagen en Gadamer: que el Dasein se representa a sí mismo en la imagen de forma tal que el aumento de ser generado por ésta lo lleva siempre más allá del puro aparecer, hacia lo que verdaderamente es (en la imagen) y que lo que antes creía ser es ahora falso.

En la Tercera Sección insisto en la necesidad de una toma de distancia más crítica, que no se deje seducir por la belleza del texto (o la obra de arte) y que no descuide la tradición en que se inscribe, por (pre)potente que sea su imagen, de tal manera que la lectura simbólica (o simbolista) que busca la unidad del texto (o la obra de arte) sea superada metacríticamente por la alegoría como estrategia de exhibición del montaje de la unidad y de la identidad de aquello que es el objeto de la representación. Se trata de romper la idea de que la historia fluye o se desarrolla crono-lógicamente, pues historia y evento no son para nada lo mismo; aquella es narración, éste unidad discreta, fragmento.

Al analizar algunos pasajes de obras de Ricoeur en los que subraya el momento icónico de la metáfora, su poder persuasivo (aunque él no le llame así), se puede constatar la dificultad que persiste en la concepción unificada de la identidad (por lo menos la identidad narrativa), un tema de gran preocupación para el autor, pues, en las circunstancias actuales, en las que predomina la imagen sobre la narración, el sujeto de la enunciación es cada vez más opaco, aunque en la imagen pueda parecer un signo transparente. La misma posición del sujeto es bastante cuestionable en la escritura, o problemática, si se quiere, pues lo normal es que leamos siempre la primera persona como segunda: “aunque aquí dice ‘yo’, esto lo dice él, el que escribe”, incapaces como somos de apropiarnos hasta las últimas consecuencias lo que estamos leyendo.

El mayor problema está para mí, en este punto, en que, si la definición ricœuriana de ‘metáfora’ como tensión entre dos sinécdoques que transforma la totalidad de la oración y no que simplemente introduzca una palabra extraña en un discurso ya conocido, ¿qué pasaría si el demostrativo de la primera persona fuese (o estuviese siendo) leído metafóricamente? A fin de cuentas, cada vez que se le “yo” se da un desplazamiento y la única manera de entender que ahí está hablando alguien es por analogía de proporción (esto es, por la doble sinécdoque: desplazamiento y focalización sémica): él, quien escribe, es como yo, pero no soy yo. Las cosas se complican si aceptamos que cualquier sujeto, cualquier objeto, está compuesto por una cantidad prácticamente indeterminada de “atributos estéticos” (como les llama Kant), que son los puntos de contacto tanto de las operaciones convencionalizadas que permiten “reconocer” una cosa como una cosa,

cuanto de la suposición de que esas mismas operaciones actúan en otra cosa análogamente. La frase popular de la *Poética* de Aristóteles, que repite Ricœur con insistencia, “metaforizar bien es percibir las semejanzas” no es un acto de reconocimiento de propiedades que “compartan” dos objetos (que por principio pertenecen a órdenes o regiones de objetos totalmente ajenos) sino la creación de la asociación, el establecimiento de un código, un acto creativo. Es en este sentido en el que analizo muy brevemente un pasaje de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, con la única finalidad de poner en evidencia los distintos niveles de lectura que están en juego cuando, hablando en primera persona, se intenta argumentar sobre un objeto filosófico que, paradójicamente, es el mismo que se pretende que está hablando (escribiendo). Así, un texto al que todo lector serio (quiero decir, formado en la lectura de textos de filosofía) le reconoce rigor filosófico –y casi científico– se ve de pronto dando voz a una voz que no es la suya, que no tiene identidad, ni nombre, ni lugar, ni tiempo: el estilo de la escritura es por tanto una prosopopeya y el sujeto hablante, el yo, un metalogismo.

Precisamente, cuando damos vida a seres inanimados o a abstracciones, podemos decir que estamos alegorizando, y es por eso que habrá que aceptar que cuando el sí escribe (cuando se representa o es representado figurativamente), está construyéndose con base en una serie de metáforas, sinécdoques, metonimias, ironías, por lo que, igualmente, habrá que leerlo alegóricamente, si queremos descifrar sus figuraciones. Por eso hablo del montaje de la identidad y por eso también, la necesidad de recuperar la imagen dialéctica benjaminiana que tan útil puede resultar en el desmontaje de las estrategias retóricas por las cuales se inventa personajes (en historia esto es particularmente



peligroso, pues es muy fácil inventar héroes) como símbolos. La única diferencia de fondo entre el relato de ficción y el relato histórico es, en efecto, el carácter histórico asignado al relato histórico –su inscripción en el tiempo cronológico, la apelación a los testigos y los documentos relativos a su carácter acontecimental y, por supuesto, la intencionalidad del historiador de referirse a eventos históricos en el tiempo calendárico–, frente al carácter ficticio del relato de ficción –que tiene su propia temporalidad, anacrónica, autónoma. La tarea principal que Ricœur asigna al historiador es la de componer una especie de imagen *quasi-icástica* del pasado para recuperarlo “tal como fue”, como si a pesar de todos los elementos figurativos (metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía) de los que pudiese echar mano el historiador, el resultado pudiera ser una especie de isomorfismo, en el sentido en el que, en pintura, se habla de “figuración” o “pintura figurativa” para referirse al tipo de representación en el que, a pesar de las variaciones formales, técnicas, compositivas, estilísticas, todavía es posible reconocer formas y objetos. Es esta metáfora por analogía que contiene viveza (a la que podríamos llamar orgánica) la que contendría –para Ricœur– la representancia –misma que, empero, requiere de una constante modulación de la figuración si no quiere terminar en ficción.

En los últimos párrafos de esta sección se plantea la hipótesis de que ahora es a través del poder de las imágenes (de la viveza de la representación, pues) que el Dasein vuelve a caer en la intratemporalidad para intentar librarse de la finitud. A diferencia del lenguaje articulado, que tanto ha servido como principio de todo análisis de la temporalidad, la imagen, tanto como el texto, tiene su propio *tempo*, *anacrónico*, *autónomo*. Entrar en la imagen es entrar en su tiempo, sin que esto signifique de ninguna manera una

especie de eternidad, sino ingresar en un tiempo anacrónico, en la inmanencia anacrónica de la imagen –en apariencia, más un espacio que un tiempo: nuestro espacio, nuestro tiempo.

Esto trae como consecuencia que el momento negativo del diagnóstico de Heidegger sobre la época de la imagen del mundo, en la que se encuentra el ser de lo ente en su representabilidad, es decir, en lo que se concibe como “un cómo de su aparecer” y no en su ser, podría ser precisamente el resultado del rendimiento ontológico de la imagen; esto es, que sólo ahora, sólo así, se muestra lo que el ente es en verdad, esto es, que en la época contemporánea –más allá de la Modernidad– habría ocurrido la transformación en-con-forma de la imagen, la con-formación icónica del mundo: *lo que el ente era antes ya no está y su verdadero ser ha salido a flote: el descubrimiento del ente en total, su verdad, está en la imagen, es imagen*. En lugar de intentar regresar o permanecer –si es que eso es aún posible– en el discurso –en la imagen verbal–, si es cierto que vivimos, como pensaba Heidegger, en la época de la imagen del mundo (con el matiz agregado por W.J.T. Mitchell de pensarla como la *Ge-Stell* de la cultura visual), lo mejor que podemos hacer es intentar alcanzar la comprensión que en este medio de representación (en esta *Verbildlichung*), nuestra forma de aparecer, nos corresponde.

Si la hermenéutica exige de nosotros leerlo todo en primera persona, no como si estuviésemos leyendo a alguien más sino leyéndonos en la obra, estando ahí, y no simplemente por la viveza del lenguaje sino por la exigencia de la participación; entonces aquí hay un cambio total de nuestra experiencia con la obra, una *transformación-en-con-forma* o bien, como diría Wittgenstein, «prender un aspecto» (estando) en la imagen

mientras otro «fluye constante» pues, si la identidad parece todavía mirar el continuo de un aspecto en la reproductibilidad técnica de las imágenes (el inventario de alegorías convencionalizadas), quizás estén surgiendo al mismo tiempo imágenes dialécticas como síntomas que interrumpen este calmo espejo de la superficie reflejante en las que el sí aparece y se mira pero sin reconocerse.

En última instancia se diría pues, con el lenguaje de Kant, que la diferencia entre el yo empírico y el yo trascendental que tanto peso ha dado a la unidad trascendental de aperccepción, convirtiéndolo en fundamento metafísico del propio estar, ha causado una total falta de comprensión del ser que en cada caso es cada quien y que esta falta debe ser corregida asignando al Dasein el lugar que le corresponde en cada caso y siempre por cuanto es ser esente y su consistencia se funda en insistir en desistir de la presencia permanente antes que en cualquier tipo de identidad hipostasiada. En este sentido, no habría una respuesta última a la pregunta por el ser (del Dasein) sino que ésta se da como una apropiación (auténtica o inauténtica; propia o impropia); por supuesto que el criterio de la identidad de la persona está constantemente amenazado<sup>4</sup> por la capacidad del tiempo para desintegrarla, pero esta es también la razón por la cual el Dasein se reconoce, se *con-forma* en el tiempo propio, así que de nada vale vilipendiarlo como una pérdida o un estado decadente de alguna identidad impuesta (esta saca al Dasein de su estancia), aquí no hay ni tierra prometida ni esperanza de futuro ni disputa contra el destino, ¿acaso no condujo la lucha necia contra el destino de Edipo a lo trágico? Esta no es

---

<sup>4</sup> Esto lo señala Manfred Frank comentando el problema de la identidad en Schleiermacher, aunque desde un punto de vista semiótico un tanto sesgado. Frank, M. *La piedra de toque de la individualidad*. Herder. Barcelona. 1995; p. 126.

empero una apología del *status quo* sino una forma (una con-forma) de atravesarlo (*durchzumachen*) ahí donde ahora (*Jetzt-Zeit*) se está *con-formando*: en la imagen. Enfrentar el tiempo de la imagen es la única salida que veo a la pesadilla de la actitud metafísica en la que constantemente nos encontramos.

»Primera sección«: *Apostar al ser*  
La comprensión del Dasein en el trato con el mundo

### Introducción

En esta primera sección se intenta poner en evidencia que el análisis de la vida fáctica sólo puede llevarse a cabo como *vāticinium ex ēventū*, pues estrictamente hablando esta es inanalizable según el modelo husserliano de la puesta entre paréntesis. Como análisis, la suspensión es puramente un experimento lógico y no *vida aconteciendo*; en su curso sobre la hermenéutica de la vida fáctica, señala Heidegger que la interpretación de la vida fáctica “está en su elemento”, pues esta sigue su marcha aún cuando “despertemos a ella”, aun cuando caemos en cuenta de lo que hemos hecho, de modo que la hermenéutica es epístrofe que al volver avanza sobre sí misma.<sup>5</sup>

En primera instancia, la tarea es la desconexión del sujeto metafísico. Sin ningún tipo de afán historicista, pues no se concibe a la metafísica tanto como una disciplina histórica de la filosofía cuanto más bien como una actitud, como un modo de encontrarse del propio ser que en cada caso es cada quien (y al que, ya se ve, Heidegger llama *Dasein*), se demuestra cómo el sujeto que se concibe a sí mismo en cuanto entidad autónoma es siempre rebasado por algo que él no contiene pero que le constituye, precisamente la existencia. Luego, a través del análisis de la hermenéutica de la facticidad se pondrá en evidencia que las estructuras fundamentales de la existencia poseen el rasgo común de anticiparse siempre a la experiencia, por lo que el ente llega siempre con retraso, tarde y a destiempo pues le encontramos en el horizonte trascendental de la significatividad

---

<sup>5</sup> Véase: Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza. Madrid. Capítulo I, §3, p. 35.

como estando ya ahí antes que nosotros, *ahí donde dice ser*. A través del análisis de la prudencia en el *Cármides* de Platón y del llamado “Fragmento de Anaximandro”, se descubren las estructuras esenciales del análisis hermenéutico de la vida fáctica en acción, existencialmente comprometidas, no en una prognosis sino en la apropiación auténtica de la existencia, esto es en el co–acontecer con–junto que se refiere, en consecuencia, al lugar mismo de la verdad en cuanto *des-en-cubrimiento iluminador*.

## Capítulo I: De la estancia del ente y su mudanza

### § 1. El desgaste de la conciencia

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ  
Platón, *Apología de Sócrates*, 38a 5-6.

La fenomenología se concibe de ordinario como una ciencia de esencias, más bien como el método de esta ciencia, la esencia consistiría en el fenómeno en cuanto tal, como “lo que aparece” –no como “cosa en sí” sino como «la cosa misma»–; la ciencia es propiamente la filosofía, la filosofía como ciencia estricta sería pues fenomenología. Sin embargo, esta ciencia ha pasado por un proceso de transformación ya desde la época de su fundador, Edmund Husserl; de psicología descriptiva pasó a ser fenomenología descriptiva, luego “eidética o trascendental”, luego “de la constitución”. Y esto fue sólo el principio; a partir de Heidegger la fenomenología adoptó el adjetivo de “hermenéutica” y por este lado dirigió luego su rumbo hacia la narratividad, cada vez más lejos de la ontología fundamental. Intentaré mantener el nexo entre la fenomenología y la hermenéutica, entre la ontología y la comprensión. La filosofía contemporánea ha renunciado ya a las esencias absolutas o los sentidos originarios<sup>6</sup>, por lo que mi intento por rescatar la ontología no tiene como fin el ideal de encontrar *el* sentido del ser, pero sí creo que es posible encontrar el sentido *del* ser. Me explico: es claro ya para nosotros que no hay un

---

<sup>6</sup> Un caso para mí ejemplar de esta puesta en duda de la necesidad de la ontología es Emmanuel Lévinas. Véase: Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 2001; especialmente las pp. 11 a 23. El caso de Paul Ricœur (Ricœur, P., *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México, 1996; el ensayo final: « ¿Hacia qué ontología? », pp. 328-397), en cambio, me parece más dudoso; aunque parece proponer una ontología a partir de su descripción del sí como atestación, no estoy seguro de que lo que lleve a cabo sea propiamente ontología –de ello pienso ocuparme en la tercera sección de esta investigación.

solo sentido del ser, que no hay un sentido original y auténtico que agote el sentido del ser, pero sigue estando ahí, innombrable, inaprehensible, ajeno. Esto no tiene por qué ser una tragedia; ni tenemos por qué aceptar con resignación nuestra incapacidad para comprender el ser, ni tenemos por qué pasar hasta el otro extremo (la tradición metafísica) y buscar a toda costa enajenarlo conceptualmente. Así pues, ni extañamiento total (lo que nos pondría siempre en desventaja), ni apropiación completa (lo que elevaría al sujeto a ideal de sí mismo). Ni inmanencia ni trascendencia. ¿Se puede comprender de otro modo el ser más allá o más acá de las categorías de la filosofía, o de cualquier ciencia de esencias –sin dejar atrás la ontología y sin olvidar que el ser es siempre interpretado? Mi respuesta es que sí, y creo que para ello basta con quedarse en la vida fáctica, pero esta comprensión del ser permanece vacía de contenido, vacía de sentido, si la vida fáctica no es recuperada; propiamente hablando, una comprensión del ser tal es más bien *preontológica* pues cualquier ontología sería en todo caso y siempre una forma derivada del ser-en-el-mundo. Habría que pensar en una especie de *topografía* que permitiese al ser situarse (no encontrarse localizado espacio-temporalmente, cosa que podría hacer la historiografía) al describir el espacio que habita; la responsabilidad es una de esas señales sin las cuales el ser no puede situarse, forma parte de la descripción del espacio que en cada caso se habita (como decir “izquierda”, “abajo”, “atrás”, cuando localizamos nuestro cuerpo en el espacio), es por tanto, *topográfica*: expresa gráficamente (*traza*) nuestro lugar de estancia. Podría decirse entonces que la vida fáctica ha de ser recuperada *topográficamente*: no solamente se la ha de vivir sino que se la ha de trazar gráficamente. Preguntar “¿qué soy?” sería lo mismo que preguntar: “¿en dónde estoy?”,



preguntar: “¿quién soy?” sería tanto como preguntar “¿cómo me encuentro (hacia dónde me dirijo, cuál es mi arriba y mi abajo, mi adelante y mi atrás, mi izquierda y mi derecha) aquí donde estoy?” E incluso, quizás “¿cómo me veo?” Esto es lo que entiendo aquí por «hacer fenomenología», pues todo fenómeno *hace espacio* y ahí muestra un perfil, presenta un rasgo, hace un gesto –justo lo que de él vemos– que habría que llamar su *aspecto ontogenético*.

Este trazado dinamiza la conciencia, la pone en movimiento, y es precisamente este carácter dinámico el que la ha puesto una y otra vez en el cadalso a lo largo de la historia de la filosofía; no es una entidad abstracta reductible a nada, no es un ente concreto simple y llanamente caído en la existencia; el rubro mismo de “conciencia” ha sido puesto en tela de juicio al menos en este último siglo con la aparición de la fenomenología, que quiso llenar de contenido un espacio que ella suponía había sido vaciado por la era del Idealismo alemán (desde el sujeto purificado como yo trascendental, *à la Kant*, hasta la identidad abstracta  $A = B$ , de la reflexión schellingiana/fichteana) y Heidegger mismo trató de alejarse del uso “corriente” (en la filosofía moderna pues) de la conciencia mitigando su poder con la recuperación de la *Gewissen*, en su ya clásica obra *Ser y Tiempo*.<sup>7</sup> Si tuviera que escoger un término para hablar de este “objeto”, de esta cosa de

---

<sup>7</sup> Veremos en la Tercera Sección que, si no es equivocado traducir *Gewissen* por “conciencia moral”, es por lo menos peligroso.

la que aquí voy a tratar, de este asunto del pensar, tendría sin duda que recurrir al *archivo*<sup>8</sup> en busca de un término que no estuviese tan sobredeterminado como lo está cualquiera de los aquí mentados oblicuamente, y sin embargo caeríamos en la cuenta de que ese término está igualmente cargado de significaciones, me refiero al término griego «frén» (φρήν), en el cual se encuentran indistinguiblemente conectados los sentidos de ‘alma, espíritu, sentido, entendimiento y corazón’.<sup>9</sup> De tal forma, parecería inútil o al menos irrelevante la elección de un término u otro –todos están de algún modo sobredeterminados–; pero la búsqueda no habrá de ser infructuosa pues mi intención no es la de sustituir un término por otro sino hacer espacio en esa enorme cueva de la nada que todo se traga, o al revés, de arrojar en ese inmenso contenedor la última gota que derrame su contenido (derrame que, sin embargo, no conduce a ningún desperdicio). Este derrame no es tampoco un acto de violencia a pesar de ser un desborde; es, sí, la des(cons)trucción de un cierto momento en la historia de la filosofía, pretende ciertamente la liquidación de la conciencia en cuanto sujeto de la metafísica; esto es, del sujeto autoconsciente y supuestamente dueño de sí; estoy hablando de una reparación, de reparar en algo, de hacer alto y ver aquello que se está moviendo en su movimiento: pues aquello que se (re)mueve es lo mismo que aquello que *se detiene a ver*, es como si frenásemos su transcurrir sin frenarlo (la acción misma consiste en *pararse a ver*, en “observar con cuidado”). Se trata por tanto de *transbordar* y correr el riesgo de perder la conciencia

---

<sup>8</sup> El archivo es aquí considerado en los términos en que irónicamente se refiere a él Peter Sloterdijk en su conferencia sobre las *Normas para el parque humano* (Siruela, Madrid, 2000): como un libro antiguo almacenado y al que sólo regresa quien considera que todavía le dice algo.

<sup>9</sup> Frisk, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg. 1973; p. 1041, *sub voce* φρήν: “φρήν, -ενός. f. ‘diafragma’, también como lugar o posición de todas la actividad del alma, ‘sentido, alma, espíritu, entendimiento, corazón’ (desde la *Iliada*).” (La traducción es mía.)

en su relajamiento, de perder este ser, o bien de la remoción de la subjetividad del sujeto, de cambiarla de lugar o perderla en el camino; no hacerla simplemente a un lado, ni borrarla o ignorarla, sino disiparla o re-basarla, distraerla pues de sus constantes intentos de concentricidad –pace Kierkegaard.

Según Pier Aldo Rovatti, la subjetividad<sup>10</sup> sufre de trastornos en la medida en que, como he dicho, ella misma es dinámica.<sup>11</sup> Este movimiento de la subjetividad abriría un espacio, un claro, allí donde habría estado: dejaría quizás un vacío. Pero, ¿de verdad deja un vacío?, ¿está sola la subjetividad ahí donde ella misma se encuentra?, ¿dónde se encuentra?, ¿qué espacio habita y qué deja si desaloja esa estancia? Es probable que la subjetividad no sea meramente una cosa metida en un lugar, sino el lugar mismo a vaciar: en su oponer resistencia al yo, se vaciaría de sí misma, o dejaría algo fuera de sí, lo que sin duda implicaría una pérdida de identidad, la pérdida de una propiedad de la subjetividad (quizás del yo, caso de ser éste quien opone resistencia). Pero la pregunta decisiva es aquí si perdiendo la subjetividad pierde el *Dasein* su propio ser o si solamente dejaría de ser de un modo determinado; *id est*, en cuanto sujeto autoconsciente o yo que opone resistencia a lo otro, y conserva sin embargo algo.<sup>12</sup> En este su andar errante (no simplemente errado, pues no diré que se ha equivocado sino solamente que no se encuentra

---

<sup>10</sup> O la conciencia, de momento la diferencia ontológica entre conciencia y subjetividad no es clara; una puede ser definición de la otra cuando el punto de partida es la reflexividad que “dice ser” o que dice “yo”.

<sup>11</sup> Rovatti, P. A. y Alessandro dal Lago, *Elogio del pudor*. Paidós, Barcelona, 1991; p. 41. “Lo que «se mueve» es la subjetividad: por subjetividad entiendo la experiencia subjetiva completa de cada uno de nosotros, no sólo la conciencia de sí. Este movimiento, antes bien, aun haciendo presa sobre la conciencia, intenta remontar, asomarse más acá de la conciencia ya conocida, oponer resistencia al empuje del yo hacia la propia afirmación, ese empuje que la filosofía recoge, por ejemplo, bajo el nombre de voluntad de poder.”

<sup>12</sup> En este sentido, pretendo alejarme de cualquier implicación psicologista y de toda su terminología (inconsciente, preconscious, subconsciente, yo, ello, super yo, etc.), que considero por principio dudosa. El lenguaje de este trabajo es hermenéutico-filosófico, no psicológico.

en su lugar de estancia) la subjetividad deja ser, se va perdiendo. Al removerla una y otra vez de su lugar de estancia, la subjetividad se desgasta, pues en el gasto que hace la subjetividad perdida (que va dejando su ser como rastro en el camino), en el gastar-se (gastar ser) está su conserva, el des-gaste. Gastar ser o gastar-se quiere decir aquí tanto como derramar ser, sobreabundar en el dar. De esta suerte, la subjetividad fluye (se dilata, difiere o retrasa) y se dirige hacia su propia destrucción o desmantelamiento sin que ello implique la borradura o el olvido de su estancia en el espacio *fronético*<sup>13</sup> que le es *habitual* u hospitalario –i. e., donde de ordinario se la encuentra–, pero sí *transborda* en otra dirección, habita otras estancias, lo que de ella se desborda se diluye.

Así pues, la remoción de la subjetividad (su propio movimiento) conlleva su *dilación*; su pérdida comporta su *liquidación*: ciertamente seguiría ahí pero no ya firme y segura sino yendo siempre a menos, sin fondo firme en qué apoyarse y dejando ser por el camino; podríamos hablar entonces de la *obliteración* de uno de los caminos de la subjetividad, de la *oclusión* de la conciencia autopoieseída como una vía de acceso a sí; a partir de la *oclusión* de esa subjetividad fundante que todo lo domina desde el *cogito* se abriría otra vía, la de una subjetividad (no ya una conciencia) perdida en su transcurrir discursivo, distraída y desprevenida (pero no por ello débil). Según Alain Renault,<sup>14</sup> no existe una historia única de la subjetividad sino una historia plural de la misma, una historia de

---

<sup>13</sup> En este caso, *fronético* (φρονητικός) se refiere a “ser meditado, meditativo, razonable”. (Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, sub voce φρήν, p. 1042.)

<sup>14</sup> Renault, A., *La era del individuo. Contribución a la historia de la subjetividad*. Destino. Barcelona. 1993; pp. 53-54: “... hoy se trata de releer esta historia como plural, ateniéndose a la heterogeneidad del *cogito*, *cogito* racionalista, *cogito* empirista, pero sobre todo, *cogito* metafísico, *cogito* criticista;...”

subjetividades, por lo que cabría preguntar cuál de esas subjetividades es la que se proclama muerta y cuáles siguen vivas.

Pues bien, me parece que la subjetividad es aquel modo de ser que da forma y fondo al sujeto de la modernidad: fondo, por cuanto que al ir al fondo de su ser, al adentrarnos en esta forma de ser que es el sujeto, lo que ahí encontramos es la subjetividad; forma, en tanto no es posible decir nada del sujeto sin tomar en cuenta su subjetividad. Con ello no he dicho aun sino solamente que la esencia del sujeto radica (tiene su lugar de estancia) en la subjetividad. He dicho “radica” y no “es” porque, radicando ahí, el sujeto se encuentra como en casa, pero sólo “como en casa”: es posible encontrarle en esa dirección pero falta saber si ese su lugar de estancia es su propiedad (οὐσία): si la subjetividad hace lugar al sujeto esto querría decir que es ella la que concede la estancia (la esencia); serían por tanto cosas distintas subjetividad y sujeto; en consecuencia, habría más bien una pluralidad de estancias para la subjetividad del sujeto. Así, por ejemplo, Alain Renault describiría uno de sus posibles lugares (y quizás ni eso, ya que él mismo apunta que su libro trata de “una contribución a la historia de la subjetividad”, y no dicha historia) en torno al tema. Mi interés es, por el contrario, señalar que no se trata de que haya un sin fin de historias (unas ya narradas, otras por contar) acerca de este objeto de estudio, sino del *espacio topográfico* o estancia en la cual caben estas maneras del ser que en cada caso es cada quien.<sup>15</sup> ¿Es posible otro lugar de estancia para el ser que en

---

<sup>15</sup> El propio Ricœur señala que “[...] después de Freud no es ya posible establecer la filosofía del sujeto como filosofía de la conciencia; reflexión y conciencia ya no coinciden; hay que perder la conciencia para encontrar al sujeto. El sujeto ya no es el que se cree; la apodicticidad del Cogito no puede ser atestiguada sin que, al mismo tiempo, sea reconocida la inadecuación de la conciencia; [...]” Ricœur, P. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE. Buenos Aires. 2003, «Una interpretación filosófica de

cada caso es cada quien que no sea ni subjetividad ni conciencia?, ¿es posible localizar al *Dasein* fuera de la historia de la conciencia? ¿Cómo (y dónde) sería entonces estar ahí?

## § 2. Para una crítica del sujeto cartesiano

*Thus conscience does make cowards of us all*  
William Shakespeare, *Hamlet*  
Act III, Scene I

Para (re)ubicar al *Dasein* más allá de la subjetividad y la conciencia racional primero será importante localizarla. Pues bien, Heidegger describe los elementos esenciales de una postura metafísica fundamental, de donde ve surgir a la subjetividad como el fundamento del sujeto: en la conferencia “La época de la imagen del mundo”<sup>16</sup> y en el curso sobre Nietzsche de 1940, “El nihilismo europeo”.<sup>17</sup> En el primero señala que:

Lo esencial de un emplazamiento metafísico fundamental abarca:

1. El modo y manera como el hombre es, y esto significa él mismo, hombre; el modo esencial de la mismidad, que de ningún modo coincide con la identidad, sino que se determina desde la relación con el ser como tal.
2. La exégesis de la esencia del ser del ente.
3. La proyección de la esencia de la verdad.
4. El sentido, *conferido* con el cual el hombre es, aquí y allá, la medida.<sup>18</sup>

---

Freud», p. 159. (Traducción modificada Véase: Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*. Éditions du Seuil. Paris. 2013, « Une interprétation philosophique de Freud », p. 254) Claro que él está buscando cómo recuperar al sujeto perdido por la evidencia de la conciencia pues, según su juicio, el sujeto se oculta a sí mismo “la historia de sus formas” en la inmanencia de la conciencia y debe ser pensado más concretamente, “meditizado por todo el universo de los signos”. Aquí seguiremos un camino distinto pues no se busca ningún regreso comprensor o comprensivo del sujeto sino *dar constancia de su desaparición*.

<sup>16</sup> Recogido en Heidegger, M., *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1997; pp. 75-109. La versión alemana: Heidegger, M., *Holzwege. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Abhandlungen, Band 5*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994; pp. 74-113. El mero hecho de que Heidegger indique que se trata de “lo esencial de un emplazamiento metafísico fundamental” debería ser indicativo para el lector de que no está el autor hablando de La Metafísica como una disciplina con un objeto (el carácter fundamental de la metafísica contraviene semejante presupuesto en tanto dejaría de ser crítica y se volvería dogmática, cosa que por lo demás ha sido durante siglos –por lo menos hasta antes de la crítica trascendental kantiana—), sino de un cómo del ser del *Dasein*. Ya se verá.

<sup>17</sup> En Nietzsche, vol. II (Destino. Barcelona. 2000), pp. 139-206.

<sup>18</sup> Heidegger, *Holzwege*, p. 104. (La traducción es mía.) Puede compararse con la traducción en Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 101; y con la versión, más breve, de Heidegger, *Nietzsche II*, p. 115.

Así pues, el ser humano puede encontrarse instalado en un emplazamiento metafísico fundamental de más de una manera, pero siempre será posible identificarle con estas mismas características, ya se trate de la postura en la cual se contempla a sí mismo en calidad de sujeto o desde la perspectiva de su *humanitas*, en cuanto mónada, yo trascendental, espíritu absoluto; en cada caso acontece *lo mismo* (*das Selbe, die Selbstheit*) pero de forma diferente. ¿Qué es esto que acontece? En el entorno de la metafísica, lo que acontece es el intento del hombre del aseguramiento de un modo de ser que le sea propio como fundamento.<sup>19</sup> Todo discurrir metafísico se mueve en relación con la conciencia, concebida ésta como fundamento del sentido del ser: ella da constancia de (su) ser. Heidegger admite que los diversos modos de concebir al sujeto son todos historias parciales que parten de una misma raíz común: el *subiectum*. Será, por tanto, cosa de atender al sentido de esta raíz común, esto es, de responder a la pregunta: ¿Por qué se insiste en hablar de la subjetividad del ser que somos con y como base de la identidad?

He dicho antes que se trata aquí de la *liquidación* del sujeto, lo que no significará empero, para nosotros, que haya sido *aniquilado*. *Liquidado* quiere decir más bien que ha sido *di-suelto*, por dos veces puesto en libertad: suprimido y anulado. *Suprimido* al comienzo (en el inicio) de la metafísica moderna, donde su ser ha quedado aún impensado en la omisión (en la *negligencia*<sup>20</sup> o el olvido); en efecto, con René Descartes su ser (el ser

---

<sup>19</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, p. 123.

<sup>20</sup> La gravedad de la negligencia radica en la *caída* que esto implica para la comprensión de la verdad de la esencia como esencia de la verdad ya que, si la verdad es comprendida como ἀλήθεια; esto es, como descubrimiento, en este descuido el sentido del ser se desliza apartándose de la memoria, es decir, cayendo en el olvido y quedando así encubierta dicha esencia. Olvido proviene, en efecto, de *ob-litare*, derivado de *ob-litus*, participio de *oblivisci* (de *oblittero*): deshacer las letras (ἀπαλείφω γράμματα) o borrar de la memoria. El ser se aleja (ἀποχωρεῖν) *precipitado*, solidificado y, paradójicamente, se lo expone así a la ruina –se lo arroja, pues, *lejos de sí* en su reflejo supuestamente inmediato: *die Selbstheit*.

del sujeto *qua mismidad*) ha sido des(en)cubierto en cuanto ego y la modernidad saluda esta su llegada en tanto que “eclosión de otro destino del ser”, como ha dicho Heidegger,<sup>21</sup> y en este saludo el ser del *cogito* ha quedado *preterido*, pues no solamente se lo ha pasado por alto, sino que otro se *ha hecho pasar* por él: precisamente el yo que, no diciendo *qué es ser*, ha dicho *que es* –la omisión no puede hacerse más evidente. Pero aquí mismo, en su asistencia, asiste también su retirada escatológica, donde (y cuando) el ser “se concentra en el final de su esencia hasta ahora válida y marcada por la metafísica.”<sup>22</sup> El *cogito* es, así, una fase fundamental en la escatología del ser que se retira en la *expedición* de su esencia, ya que en efecto, cuando lo que es se presenta en su plenitud esencial, es tiempo también de que salga *des-pedido* (*geworfen: relicto o derrelicto*) de su constante asistencia –y así será anulado:

El ser de lo ente se reúne (*λόγος, λέγεσθαι*) en el final de su destino. La esencia del ser que era válida hasta ahora, desaparece en su verdad todavía velada. La historia del ser se reúne en esta despedida. La reunión en esa despedida, como reunión (*λόγος*) de lo extremo (*ἔσχατον*) de su anterior esencia, es la escatología del ser. El propio ser, en su condición destinal, es escatológico en sí mismo.<sup>23</sup>

Heidegger escribe en 1950 (1ª edición de la versión del texto citado), no “verdad encubierta, velada” («*verhüllten Wahrheit*»), sino “el claro del encubrimiento de sí («*Lichtung des Sichverbergens*») (loc. cit., n. b<sup>o</sup>): lo que quiere decir que la esencia del ser desaparece en su verdad en el claro en que se *encubre* en tanto que justo en la evidencia

---

<sup>21</sup> Heidegger, *Holzwege*, p. 335.

<sup>22</sup> Heidegger, *Holzwege*, p. 327. Véase también: Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 296.

<sup>23</sup> Heidegger, *Holzwege*, «Der Spruch des Anaximander», p. 327 [302]. Heidegger, *Caminos de bosque*, 243.



cartesiana del yo queda el sentido del ser como lo impensado de su esencia,<sup>24</sup> como lo que se-da-por-supuesto; y por supuesto, lo que el cogito se da a sí mismo es el ser, ni el ente en cuanto tal (ὄν ἢ ὅν) ni el más ente entre los entes (ὄντως ὄν) pueden arrebatarle este ser, pues es su-yo, pertenece al sujeto en propiedad como auténtico dominio inalienable: eso es lo que él es: él es yo. Resulta indispensable oír aquí la propia voz de Descartes:<sup>25</sup>

De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Véase: Heidegger, M., *Ser y tiempo*. F. C. E., México, 1987; § 10, p. 58. La versión original: Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1993; § 10, pp. 45-46.

<sup>25</sup> Renati Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*. Meditatio Secunda, p. 25 (A-T). *Les Méditations métaphysiques de René Descarte touchant la Première Philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*. Texte latin accompagné de la traduction du duc de Luynes. Descartes, R. *Œuvres philosophiques II. 1638-1642*. Classiques Garnier. Paris. 1999 ; p. 183. René Descartes, *Méditations de Philosophie Première dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme humaine et le corps sont démontrées*. Le Livre de Poche. La Flèche (Sarthe). 1990; pp. 52-53, para la versión en francés. Más clara, y sin duda más fiel al texto latino, es la versión francesa de Michelle Beyssade (en la *op. cit.*, p. 53).

<sup>26</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid, 1977; p. 24. Tal parece que los traductores de las *Meditaciones* de Descartes no han puesto demasiado empeño en sus versiones, al menos en lo que al título se refiere. Así, la versión citada de V. Peña dice: «*Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*» (“Índice”, p. IX y p. 1). Por su parte, E. López y M. Graña (Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Gredos, Madrid, 1987; p. 15) vierten: «*Meditaciones metafísicas en las que se demuestra la existencia de dios y la distinción entre el alma y el cuerpo*». En el primer caso, la investigación cartesiana es limitada en parte a la distinción entre el alma y el cuerpo del hombre –que ya se lee en la versión francesa de 1642: «*l'âme et le corps de l'homme*»–, cuando en realidad Descartes dice más bien referirse a la distinción entre el alma humana y el cuerpo («*animae humanae a corpore distinctio*»), pues no solamente distingue entre el alma humana y su cuerpo, sino respecto de todo cuerpo –y que se lee mejor en la versión moderna de Michelle Beyssade: «*la distinction entre l'âme humaine et le corps*»–; esto es, en relación con toda *res extensa*. Por su lado, la segunda versión citada omite detalles importantes («*touchant la Première Philosophie*», de la traducción del duque de Luynes –ciertamente revisada por Descartes en 1647–, o el «*réel*» de la misma edición en francés y que, ciertamente, no aparece en la edición original en latín de 1641 –empero autógrafa de Descartes).

De modo que es otra cosa que el ser quien dice “soy”. Es siempre otro quien se apropia el ser. El yo, en tanto *cogito*, “es lo primero que conocemos filosofando con orden” (*«esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus»*), dice Descartes en sus *Principia Philosophiae*<sup>27</sup>; pero lo que aquí significa *filosofar con orden* está determinado por la evidencia<sup>28</sup> o, lo que es lo mismo, por aquello que es visto en la inmediatez de la conciencia como claro y distinto, como indubitable o implicado según el modelo matemático.<sup>29</sup> Sin duda, el modelo que Descartes propone para el conocimiento no es tanto el del cálculo como el de la evidencia matemática: “según el orden de las razones” (*«selon l’ordre des raisons»*<sup>30</sup>), este es el motivo por el cual lo primero que el *cogito* ve cuando se asoma dentro de sí es el yo, pues es al parecer lo más inmediato, lo más a mano: es así que el ego, por asomo, aparece en el horizonte no de otra forma sino en tanto *lo que subsiste delante de la mano* (*das Vorhandene*), i. e., como lo subsistente (*subiectum, ὑποκείμενον*) en tanto *manifiesto*. Por ello es que Descartes se atreve a decir que la certeza de sí del ego aparece “cada vez que lo profiero o que lo concibo en la mente” (*«quoties a me profertur, vel mente concipitur»*); está determinado en cuanto presencia

---

<sup>27</sup> Cf.: Descartes, R., *Los principios de la filosofía*. Alianza Universidad. Madrid. 1995; I, 7, n. 9, p. 25.

<sup>28</sup> Descartes, René, *Discours de la Méthode*. Vrin, Paris, 1930; p. 32, l. 19-24, y p. 294, la nota correspondiente. “Y observando que esta verdad: pienso, luego soy, era *tan firme y tan segura* que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podía admitirla como el primer principio de la filosofía que buscaba.” Descartes, R., *Discurso del método*. Técnos, Madrid, 1999; pp. 45-46 y *loc. cit.* nota 6. La oración subrayada por mí la enuncia Descartes en latín así: *«adeo certam esse atque evidentem»*.

<sup>29</sup> La acotación de Heidegger comentando sobre Descartes resulta muy pertinente: “Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y por lo tanto son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de la matemática esté determinada por lo numérico” Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 78.

<sup>30</sup> « Ce qui fait la certitude des mathématiques consiste d’ailleurs beaucoup moins dans les procédés de calcul dont elles usent, que dans l’évidence parfaite des idées qu’elles matten en œuvre et dans l’ordre selon lequel elles enchaînent. » Étienne Gilson, en su « Introduction » a la obra de Descartes: *Discours de la Méthode*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999; p. 13.

representada o puesta permanentemente ante sí, objetivada en cuanto presente *ante sí* y “a mano”. Así, el ser del hombre es puesto en seguro, asegurado y emplazado en la *presencia permanente*<sup>31</sup>: el yo siempre está presente *ante sí*, pues en cuanto que es, no puede no ser: “quien piensa no puede dejar de ser o bien de existir mientras que piensa”,<sup>32</sup> convirtiéndose así en *principio* (*notion commune*) de demostración no de la existencia de los *Entia*, sino de un ser “cuya existencia nos sea más conocida que la de algunos otros seres, de suerte que nos pueda servir de *principio* para conocerlos”;<sup>33</sup> el ente más inmediatamente a mano (*πρόχειρον ἔχειν*), aquel que se reconoce con evidencia en la presentación de sí<sup>34</sup> o que es inmediatamente presente *a-sí*, como esta mano frente a mí (*habere in manu; in promptu habere*); dicho ser es *idéntico* al principio de identidad, tal como Descartes mismo lo enuncia: “Es imposible que lo que es no sea; conozco

---

<sup>31</sup> Cf.: Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. F. C. E., México, 1987; § 21, p. 110.

<sup>32</sup> Descartes, R., *Los principios de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1995; I, 49, p. 51. Descartes, R., *Les Principes de la Philosophie. Première Partie-Lettre Préface*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999; I, 49 [VII], p. 75 (A-T, p. 46): « que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense ».

<sup>33</sup> Carta de Descartes a Cleselier, de junio-julio de 1646 (A-T, IV, 444, 4 ss.) APUD Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 444, nota (4). Extraigo la versión original de: René Descartes, *Discours de la Méthode*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1930; pp. 299-300: « un Être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connaître. »

<sup>34</sup> “Los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer naturalmente acerca de las cosas que se presentan” –dice Descartes– están más cerca de la verdad que “las ciencias expuestas en los libros”. Descartes, R., *Discurso del método*. Técnos, Madrid, 1999<sup>4</sup>; pp. 17-18. Sin embargo, corrijo la puntuación del traductor, pues no se leería igual el texto de Descartes con las comas con las que el traductor encierra la palabra “naturalmente”, y que no aparecen en la versión francesa: « ne sont point si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. » Descartes, R., *Discours de la Méthode*. Vrin, Paris, 1999; p. 61 [A-T VI, pp. 12-13]. En efecto, no es lo mismo aquello que un hombre de buen sentido puede hacer *naturalmente* (de forma natural, simplemente por que tiene buen sentido) que aquello que, *naturalmente* (que resulta obvio), puede hacer (hay un tono expletivo en este segundo caso, que resuena más fundamental en el primero). Por otro lado, que las cosas que se presentan no son solamente las que “acontecen”, sino todo aquello que pueda ser examinado por la luz natural, resulta claro cuando se comprende el modesto deseo cartesiano de tener una memoria « *aussi ample, ou aussi présente* » (A-T VI, p. 3) como otros, dice, la tienen. Gilson nos aclara el sentido de la expresión: « On doit dire, plus précisément : «une mémoire qui trouve immédiatement à sa disposition les souvenirs dont-elle a besoin ». » René Descartes, *Discours de la Méthode*. Vrin, Paris, 1930; pp. 87 [à la p. 22, l. 24].

que tal cosa es; luego, conozco que es imposible que no sea.”<sup>35</sup> Si este es el ser (*l'Être*) a partir del cual se determina el modo de ser de todos los entes, es decir, su *aseidad*, cabe entonces preguntar cuál es la determinación que dicho ser imprime en el ente, ¿de qué modo es el ente visto por el *cogito ante sí*? Más precisamente: ¿cuál es el modo de ser del ente, su ser-para-sí, en la inmanencia de la conciencia? Heidegger responde:

El *ego* del *cogitare* encuentra ahora su esencia en esa reunión autoaseguradora de la representabilidad, en la *cons-cientia*. La *conscientia* es la reunión representadora de lo objetivo con el hombre representador dentro del círculo de la representabilidad garantizada por éste. Todo lo presente recibe de ella el sentido y género de su presencia, que son concretamente los de la presencia en la *raepresentatio*. La *conscientia* del *ego*, en tanto que *subjectum* de la *coagitatio*, determina el ser de lo ente en tanto que subjetividad del *subjectum* así destacado.<sup>36</sup>

Si bien enfatiza aquí Heidegger (hasta la redundancia) el carácter de representatividad que adquiere no solamente el sujeto sino todo ente en general, el carácter representativo de lo ente *ante sí* no es lo único que ha quedado firmemente asentado a partir de la metafísica cartesiana. Lo que aquí me parece importante es esta *necesidad* de *asentar firmemente* algo *ante sí*; *necesidad* y *neceidad* que es resultado directo de la duda hiperbólica: tanto en ésta (la duda) como en aquélla —*la nece(s)idad*— se trata de una *exageración*, de un sobrepasamiento o rebase de los límites propios del ser del ente, rebasamiento que el sujeto lleva a cabo pasando por encima de él al ponerlo ante sí para alcanzar la certeza de sí mismo (*die Selbstheit*), discriminando incluso el propio cuerpo. Por encima o más allá del ser temporal, Descartes encuentra la certeza indubitable de (*su*)

---

<sup>35</sup> « ... il est impossible que ce qui est ne soit pas ; or, je connais que telle chose est ; donc je connais qui l'est impossible qu'elle ne soit pas » A Cleselier, junio-julio de 1646 (A-T, IV, 443, l. 6), *apud* Descartes, *Discours de la Méthode*, p. 300. Puede verse la traducción completa de esta carta en: Descartes, R., *Los principios de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1995; p. 444-445, nota (4).

<sup>36</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, «La época de la imagen del mundo», p. 107 [102].

ser *manifiesto ante sí en tanto cogito*.<sup>37</sup> Es en esta investigación que el sujeto se pone ante sí y se esclarece como criterio de certeza y de ser. Sin embargo es curioso que Descartes no se detenga ante el hecho de ser sino ante la *intuitio reflexa*, volviendo sobre sí en la materialización de la idea formal del yo, es decir, en la pregunta: “¿Quién soy yo?” El terreno del aseguramiento del ser se da en lo físico, donde el ego se materializa en un «esto» (τόδε τι) que se *manifiesta*<sup>38</sup> ontogenéticamente. A la pregunta “¿qué es esto?”, relativa al ser encontrado en la reflexión, se responde con algo (una cosa) completamente determinado, algo bien señalado,<sup>39</sup> una entidad separada (χωριστόν) y determinada (τόδε τι).<sup>40</sup> Para hablar claro, ese ente afincado ahí, obstinado en la presencia, es el sujeto que aquí se entiende como metafísico; se trata del sujeto que pone e impone los límites del saber, del conocer, pero también del ser, que se establece a sí como el ser

---

<sup>37</sup> Claro y distinto, como Descartes mismo diría. Efectivamente, lo evidente es aquello que es *manifestum a se*. Las referencias son múltiples a lo largo de las *Meditaciones Metafísicas*. Particularmente abundantes son empero las referencias a *las manos*, como prueba (u objeción) de lo que es *manifiestamente* evidente en la primera meditación (dos veces dice Descartes «*manifestement*» y ocho veces se refiere a *las manos* expresamente).

<sup>38</sup> Ernaut, A. y A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Librairie Klincksieck, Paris, 1967; s. v. «*manifestus –manifester (mani–), -a, -um: expliqué par les Latins comme signifiant « pris à la main », par suite « pris sur le fait » ; ... (manifestatio = δήλωσις) »*. « *fêstus: 1°*. De fête; ordinairement joint à diés: *d. festus* (cf. : *fastus*, s. u. *fâs* = du verbe *fari* « parler »); *2°*. Qui célèbre la fête, oisif, joyeux. –*festivus* : de fête, d’où « joyeux, charmant » ; ... » *Manifestar* significa, pues, poner ante la mano descubriendo (δήλωσις), de manera tal que lo así expuesto es puesto ante la vista de todos de *manera festiva*; esto es, en su manifestación pública.

<sup>39</sup> “... puesto que el discurso esencial se origina en la pregunta: «¿qué es esto?», aquello a que la pregunta se refiere ha de ser «un esto», es decir, una entidad primera, individual.” Tomás Calvo Martínez: “Introducción”, en: Aristóteles, *Acera del alma*. Gredos. Madrid. 1999; p. 106. Siguiendo el hilo de la argumentación de Calvo M., podríamos decir que el yo que dice “yo” en cada caso es siempre un compuesto *hilemórfico* o un ὑποκείμενον, pero el *cogito* es la οὐσία que, traducida al francés, se lee «*étant*» y que más adelante propongo traducir como “*estante*”.

<sup>40</sup> Cf.: Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1990; Z (VII) 4 [573] 1029a 28-30: “En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia (οὐσία); y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser substancias en mayor grado que la materia.” Recuérdese que he usado antes el término griego οὐσία para referirme a lo más propio de cada cosa.

que mide el ser de todo aparecer, como expone Heidegger: “La incondicionada eliminación de límites del ámbito de una posible objetivación y del derecho a decidir sobre ella, forma parte de la esencia de la subjetividad del *subjectum* y del hombre como sujeto.”<sup>41</sup> Sujeto que se establece a sí (a sí mismo) tan “firme y seguro”<sup>42</sup>, como el punto que buscaba Arquímedes para mover la tierra.<sup>43</sup>

No hay más qué decir sino que con esta intención el yo busca afirmarse y se afirma como lo primero, principio y fundamento del ser de todo aparecer<sup>44</sup>: *fundamentum inconcussum veritatis*.<sup>45</sup> La metáfora cartesiana de construir (fincar) y reconstruir (re-basar) el edificio entero del saber humano más que metáfora, es una hipérbole,<sup>46</sup> una exageración, una pretensión desmedida cuyo objetivo es expresado con claridad meridiana al final de la sexta parte del *Discurso del Método*.<sup>47</sup> Pero el sujeto así fundado, mantenido en la evidencia por la conciencia reflexiva que lo mantiene presente ante sí cada vez que dice “yo”, en tanto que acto puro de ponerse a sí, es inicio y fin de todo ser y de todo

---

<sup>41</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, «La época de la imagen del mundo», p. 106.

<sup>42</sup> Tal como le nombra Descartes: «*si ferme et si assurée*» (Descartes, R., *Discours de la Methode*. Vrin, Paris, 1930; p. 32, l. 19.).

<sup>43</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Gredos, Madrid, 1987; p. 21. Descartes, R., *Meditations Metaphysiques*. Le Livre de Poche. La Flèche. 2000; pp. 48 y 50. [AT VII, 24; IX (I), 19.].

<sup>44</sup> “La representatividad (el ser) se convierte en condición de posibilidad de lo representado y remitido y que se sostiene de ese modo, es decir, del objeto. El ser (idea) se convierte en condición de la que aquél que re-presenta, el sujeto, dispone y tiene que disponer si han de poder enfrentársele objetos. El ser se comprende como sistema de las condiciones necesarias con las que el sujeto tiene que contar de ante mano sobre la base de su relación con el ente, y precisamente en vistas al ente en cuanto lo objetual.” Heidegger, *Nietzsche II*, p. 187.

<sup>45</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, p. 188.

<sup>46</sup> De ahí la duda *hiperbólica*: «*Ibi tantum agebatur de summa illa dubitatione quam saepe metaphysicam, hyperbolicam atque ad usum vitae nulla modo transferendo esse inculcavit.*» Sobre la figura retórica de la construcción y reconstrucción arquitectónica aplicada al ámbito del saber por Descartes, véanse la segunda parte del *Discurso del método* y la primera de las *Meditaciones metafísicas*.

<sup>47</sup> Descartes, *Discours de la Méthode*, pp. 61-62.

acontecer.<sup>48</sup> Si las dudas presentadas al principio de las *Meditaciones* han de ser finalmente rechazadas como “hiperbólicas y ridículas”<sup>49</sup>, esto sólo puede ser el resultado del sujeto asegurado o empeñado en (el) ser de manera tal que su transitividad, su ser transitorio se solidifica y, de ser solamente el ser que es cada vez que dice “yo”, pasa a ser el ser que dice “ser”, transfiriendo el ser de la cosa a sí: «yo soy», rebasando al ente con una hipérbole mayor. El ser del yo pasa de *transitivo* a *incoativo*: principio de toda acción. Esta forma de actuar del yo, de *transferirse* a sí mismo el ser, le confiere peso o densidad, por lo que podría decirse que queda desecado, desolado: puesto ante la luz, el sujeto es asolado, arrasado; es decir, lleno de ser hasta el borde. El ser se solidifica en el yo y el yo se solidifica en el ser, como un grano de arena que al paso del tiempo se hace dura y pesada roca, por encima de la cual el tiempo fluye.

### § 3. El *a priori* fenomenológico: hermenéutica de la facticidad

#### a) Examen de las estructuras fundamentales de la hermenéutica de la facticidad

En nuestro intento por revertir esta situación, por darle fluidez al sujeto, el primer paso es un paso atrás, una retractación en la que se revoque el principio de identidad. El principio de la reflexión cartesiana, el principio de identidad, sólo después de la localización; espacio cuya anterioridad nada tiene de cronología, nada de acontecimiento, nada de tiempo (si es que es posible *ser-antes-de-tiempo*). En efecto, el principio de la filosofía

---

<sup>48</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 82.

<sup>49</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 81. A-T IX, 71: « Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, ... » Descartes, *Œuvres philosophiques*, II, pp. 503-504.

no tendría tiempo, no estaría determinado por la temporalidad, sino que sería *propter quid* contemporáneo: no lo que antecede, sino lo que cede—ante, lo que hace espacio donando o dejando estar a lo que es en su estancia, no tendría tiempo porque es justamente ello mismo quien habría dado ya de siempre tiempo. Si el principio es verdaderamente tal, entonces ya se ha dado, es siempre un instante pasado (de mano en mano) y que no puede re-presentarse, pues cada entrega es un retraso: el principio *es lo que siempre ha sido*. Pero este carácter de sido del principio no le hunde en el pasado, ni le trae al presente ni se lo espera en el futuro. Ni presencia ni ausencia, es sólo una *constancia*, aquello que toda presencia y toda ausencia *expide*: es pues aquello a lo que todo lo que es (lo presente y lo ausente) remite y de lo cual (lo que ha sido: el τὸ τι ἦν εἶναι aristotélico) es *ahora y siempre el expediente*. En efecto, el ente da constancia del principio ahí donde está. El ente, por tanto, en cuanto lo que es(tá) siendo, *expide* desde sí, desde su ser *localizado*, constancia del principio; desde su estancia dice: “Soy constancia de lo sido”. Por tanto, lo ente mismo desde su ser es la respuesta, la devolución de un crédito, el pago de un *adeudo* o, como diría Anaximandro y más adelante comprobaremos, *la reparación de un desajuste*.

Es esta la razón por la cual la fenomenología tiene como compromiso volver «a las cosas mismas», pues en esta vuelta son ellas mismas las que nos remiten a aquello, al principio (y es así como el principio no puede nunca caer en el pasado, *a pesar de haber sido*); son ellas las que conducen al principio: a través de lo que ellas significan somos *devueltos* al lugar de su proveniencia —y no es historia, es *ontogénesis topográfica*. No sólo no podemos *eludir* al ente en la búsqueda del ser, no podemos siquiera *elidirlo* (en



el sentido de *suprimirlo* en razón de aquello que *adviene delante* de él), sino que (y aquí estoy corrigiendo el rumbo) es siempre *aludido con retraso, en alguna dirección*. Como sea que hablemos del ser, el ente *está siendo* siempre aludido, mentado, atendido (mal atendido, de hecho, pues es solamente aludido con retraso, no interpelado directamente). Del ser no respondemos, ni respondemos por él, *no somos responsables del ser*<sup>50</sup>, nuestra responsabilidad no es para con el ser sino para con el otro precisamente porque nosotros mismos, en cuanto somos, respondemos ya siempre de otro modo. El mero hecho de ser (ya-soy-ahí) es ya la expedición de la constancia a través de la cual me remito al ser y lo llamo a comparecencia (sea cual sea nuestro modo de ser, como sea que demos la respuesta, somos ya *res-puesta*), no como juez sino como testigos. Se trata, en todo caso, del sentido del ser. El fundamento óntico de la fenomenología de sí tiene, como veremos, el carácter del hallarse inmerso en la hermenéutica de la facticidad, es decir, en el *a priori* de la *significatividad*, de donde el estar toma sentido y lo entrega al mismo tiempo («*zugleich*»: lo recibe y lo devuelve *al ser*). Bien cabe por tanto el examen de las estructuras fundamentales de la hermenéutica de la facticidad, en donde encontramos justamente la significatividad de la facticidad del ser que ya-somos. Estas estructuras son, según Heidegger, determinaciones del ser:

- i. La Significatividad (*Bedeutsamkeit*)
- ii. El pre-cedente (*Vor-gang*)
- iii. El *Er-eignis* (en cuanto *esencia de la vida y la vivencia*)
- iv. La vivencia-del-mundo-entorno (*Umwelterlebnis*)

---

<sup>50</sup> Así entonces, el ser humano no es pastor del ser *qua* hipóstasis metafísica sino de lo-que-es, esto es, del ser del ente –que, por supuesto, en la postura metafísica, es una hipóstasis.

Un vez que, con la tematización de estas determinaciones, se lleve al cabo la hermenéutica de la facticidad, podremos pasar a la ἐποχή o reducción fenomenológica que tematice cómo es que lo que es llega siempre con retraso, tarde y a destiempo.

#### i. La significatividad

El término «mundano», en cuanto derivado de «mundo», no debe comprenderse en oposición a «espiritual», sino que quiere decir, formalmente: ser ahí en tanto que «mundo». Su carácter-de-ser-ahí se designa mediante el término técnico de *significatividad*. «Significativo» dice: ser, estar en el modo de un determinado significar encontrado.<sup>51</sup>

Aunque sería un tanto apresurado identificar el *ser-en-el-mundo* de *Ser y tiempo* con esta estructura fundamental encontrada en la hermenéutica de la facticidad llamada *significatividad*, no cabe dudar que Heidegger extrae al primero como resultado del análisis de la segunda. Pues la mundaneidad es justo aquello que se mantiene en su significatividad como fondo originario, no originante sino constitutivo del existir mundano o, para decirlo brevemente, lo que es se mantiene significativamente existiendo, siendo en el mundo no otra cosa que *lo que es*. Lo que la significatividad muestra es que las cosas *están* ocurriendo; *estar* que se refiere al *Daseinscharakter* y que, por tanto, no se aplica solamente al *estar* en cuanto *Dasein* humano (delimitación que llevará a cabo en años posteriores), sino que permite comprender el mundo en tanto que ocurrencia, es decir,

---

<sup>51</sup> Heidegger, M., *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität). Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988; p. 96. (La traducción es mía.) Cf.: Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Alianza. Madrid. 2000; p. 123.

en tanto aquello con lo cual uno se encuentra en toda vivencia. El *Daseinscharakter* es, pues, posibilidad abierta para el *pre-cedente*.

ii. El *pre-cedente* (*Vor-gang* / *Vor-Herige*)

El *pre-cedente* puede tener dos formas esencialmente contrapuestas: 1. Por un lado, puede ser no más que justamente eso, el precedente histórico, el modo de objetivar teórico-reflexivamente la vivencia *llevándola consigo* de este modo *al pasado* (*vor-bei-gehen: lo que ya se ha ido*) y dándole con ello carácter de acontecer temporal histórico, esto es, de vivencia intencional cuya esencia ha sido cumplida *qua* pasado; si bien no en cuanto *dato* de la conciencia intencional (como quizás se interpretaría en la fenomenología temprana de Husserl –no en la trascendental sino en la descriptiva–), sí en cuanto acontecer de modo causal<sup>52</sup> (de cauce legal, no de cauce material) afinado en el pasado, como vivencia vivida y encontrada en la síntesis veritativa.<sup>53</sup> 2. Por otro lado, el *pre-cedente* propiamente previo (no porque el anteriormente señalado sea *impropiamente* previo; es *de hecho* previo, justo en el modo de lo ya *pasado*), en tanto que no tematizado teóricamente como *pasado* (*Vorgang*) sino porque es pre-teórico y, en ese sentido, tiene el carácter de acontecer previo o precedente de la vivencia no objetivada; como se puede colegir, toda vivencia es, antes de ser objetivada, propiamente acontecer

---

<sup>52</sup> Herrmann, Friedrich–Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000; p. 30.

<sup>53</sup> Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie. Mit einer Nachschrift der Vorlesung «Über der Wesen der Universität und das akademischen Studiums»*. Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987; p. 74.

(*Er-eignis*) o acontecer propio y es a ésta a la que aquí llamamos *pre-cedente*.<sup>54</sup> El ser que ya-soy es siempre el precedente de y en la precomprensión localizada.

La vivencia *pertenece al acontecer*, antes de ser sometida a la tematización teórico-reflexiva, por lo que nos vemos entonces frente a un acontecer en el momento en que *está pasando*, se está dando, ocurriendo, transcurriendo él mismo no tematizado (no convertido en pasado: acontecer que se ha ido), pues no ha sido subsumido todavía bajo la corriente de la conciencia, sin ser por ello in-apropiado, muy al contrario, precisamente en cuanto que no ha sido aún objeto de la reflexión (sino que es sólo experiencia) es que es puramente vivencia apropiada pre-reflexivamente. Así entendida, la vivencia no es, como en la fenomenología husserliana, lo dado en tanto *donación* en el análisis fenomenológico de la experiencia de la conciencia, sino un modo del encontrarse (*Begegnungsweise*<sup>55</sup>) precomprendiendo el mundo, un acontecimiento ni pasado, ni presente, ni futuro: no es pasado por cuanto que todavía es; no es futuro en tanto que sólo en parte está aún por venir, una parte de él ya se ha dado; no es presente porque no es ni actual ni puntual, ni abandonado ni esperado, es factualmente vivenciado; no es un hecho sino un hacer: vivir temporal, en cuanto que está sucediendo y me encuentro en él aconteciendo ahí, *desplazándome temporariamente*.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 30-31. “La más propia esencia y ser de la vivencia no objetivada descansa en aquello que ahora es llamado, en un sentido completamente nuevo y que antes que nada hay que aclarar, *Er-eignis*. El vivenciar es, en su esencia, según un ocurrir, pues su acaecer más propio se completa desde su propiedad. La vivencia se-sucede desde su propio acontecer.” (La traducción es mía.)

<sup>55</sup> Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, p. 60.

<sup>56</sup> Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 75: “La vivencia no viene delante de mí como una cosa que deposite yo ahí, como objeto, sino que yo mismo me la apropio aconteciendo, y así su esencia se me hace apropiada. Si la comprendo así, mirando de este modo, entonces no la comprendo como lo que *pasó-delante* (pasado), como cosa, en cuanto objeto, sino en cuanto algo completamente actual, un acontecer.” (La traducción es mía.)

iii. El *Er-eignis* en cuanto esencia de la vida y la vivencia

Antes de cualquier otra cosa debemos dejar bien claro aquí que el *Er-eignis* mentado por Heidegger en esta época (1919-1923) es distinto de aquel otro mentado a partir de los años '30. El *Er-eignis* de que habla Heidegger en estos primeros tiempos de sus clases en Friburgo no remite a un acontecimiento apropiador (el acontecer del ser en la diferencia ontológica; como puede leerse en las conferencias de *Identidad y diferencia*), sino algo bastante más simple, fenomenológicamente más simple. Es por esta razón que no es del todo apropiado hablar técnicamente de acontecer ni acontecimiento sino de suceder y ocurrencia, que son los términos empleados por Heidegger para mentar estas estructuras encontradas en la descripción de la facticidad.

Cabe destacar acerca de esta *ocurrencia de la vivencia* que, a diferencia de la manera como es teoretizada en la fenomenología de Husserl, Heidegger encuentra que la ocurrencia de la vivencia y su observación fenomenológica no necesariamente son intencionales, pues “la ciencia fenomenológica de las vivencias es [más] »*descriptiva*«”<sup>57</sup> que intencional; en este sentido, Heidegger vaciló entre varios posibles términos para hablar de lo que está ocurriendo »en el mundo« en tanto que vivencia, tratando de deshacerse de la carga teórica que encierra el término “tematización”. Por ello recurrió al término de *Er-eignis* para señalar con él que no había en forma alguna alejamiento entre la vivencia misma en su carácter de acontecimiento y la descripción de la misma (de nuevo, pues, que son ‘a la vez’ –*zugleich*–); esto es, *situado* viviendo o vivenciando *temporariamente desplazado* en ese determinado acontecer –y no como dato de o para la conciencia.

---

<sup>57</sup> Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 81. (La interpolación es mía.)

Comprender lo que está pasando (siendo) no es algo que pueda hacer el observador supuestamente “objetivo”, aquel a quien no le afectan las *circunstancias*, lo que está (o no está) en su entorno, sino precisamente aquél a quien las cosas le dicen algo, aquél para quien el mundo tiene sentido y ese sentido se dirige a él, apela a él. A fin de cuentas, quien no comprende lo que está sucediendo es porque a él no le dicen o no entiende lo que le dicen los sucesos que, solamente en cierto modo, está viviendo a distancia. Quien vive así los acontecimientos siente que no *pertenece* a ese mundo, que no encuentra su significado, no le ve sentido. Ahí donde se da el *Er-eignis* se da también la *significatividad*. Por eso el título de este apartado señala que el *Er-eignis* es interpretado aquí en tanto que *esencia de la vida y la vivencia*; pues ni la vida ni la vivencia tienen sentido si no se comprenden en cuanto están sucediendo en la máxima proximidad: la de la asistencia. El *Er-eignis* es, en consecuencia, la vivencia de la vivencia en cuanto es vista en su acontecer y *desde* su acaecer mismo en su calidad de ocurrencia o evento preteórico, prefilosóficamente vivenciado (y no la tematización fenomenológica que ve dicha vivencia en cuanto acontecer en o para la conciencia).

Falta de comprensión es por tanto lo mismo que desatención a la marcha de las cosas, *descuido* o incapacidad para desocultar lo que, sin embargo, está patentemente al descubierto (valga la redundancia) ahí delante. La *vivencia de la vivencia* no consiste en hacer de ella un objeto para un yo, sino en la descripción del acaecer prefenomenológico, *estando dentro del mismo*; es decir que, *en cuanto hermenéutica de la facticidad, el análisis fenomenológico de la vivencia en su significatividad arrastra consigo al hermeneuta-feno-*

menólogo dentro de la corriente de su propia vivencia –en la cual, por cierto, está instalado<sup>58</sup> liberado sin embargo de la inmanencia. El tempo de la vivencia no es, en este momento, un dato de la conciencia (sea fenomenológica o no) sino acontecer, participación. La temporalidad, dirá el Heidegger de 1927, está siendo entonces temporalizada, comprendida en su significatividad y, en consecuencia, trascendida *qua ex-sistir*.

A esto me refería al inicio de este apartado cuando señalaba que el principio propiamente dicho no está determinado por la temporalidad, sino que es *propter quid* contemporáneo o temporal con ésta misma (en sincronía); así pues, el *a priori* que hemos descubierto a través de la hermenéutica fenomenológica del estar desde el ámbito pre-reflexivo de su facticidad no constituye ninguna clase de principio lógico o metafísico sino la significatividad del encontrarse-con pre-teórico del estar en su *Daseinscharakter* o carácter-de-estar-ahí habiendo caído, sí, pero curándose de la caída. Pero, para poder sanar de ese golpe, debemos comprender, finalmente, qué es este lugar en donde hemos caído.

#### iv. La vivencia del mundo en torno (*Umwelterlebnis*)

La vivencia del mundo en torno se inscribe dentro de este evento en el que el ser que en cada caso es cada quien *se encuentra en ella*. La vivencia del mundo en torno no está, en efecto, liberada ella misma del transcurrir del mundo en torno sino que su ser está plenamente comprometido en el claro de su localización (*Erörterung*). La vivencia *se da* en el mundo: donde se da una vivencia, ahí hay un mundo; donde hay un mundo

---

<sup>58</sup> Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 94.

éste acontece como vivencia. Ir hacia el terreno de la vivencia precisamente cuando está aconteciendo espacio-temporalmente significa, por tanto, «volver a las cosas mismas» sin que esta vuelta convierta a la fenomenología en una especie de “filosofía de objetos” (*Sachphilosophie*), como llegó a calificar alguna vez Heidegger a la fenomenología trascendental, ni en historia; muy al contrario, en este viraje no nos encontramos con estados-de-cosas o hechos pasados, sean éstos ahí delante (*obiectum*) o pasados (vivencias intencionales, datos, anticipaciones o protensiones de la conciencia) sino con la temporalidad del tiempo en su *presentificación*, en la apropiación de la vivencia en la cual se da el encuentro de nuestras presencias presentes en su pre-cedencia (*das Vor-herige*: esto es, en su estancia preteórica), en el horizonte de significatividad al que pertenecemos y que nos pertenece:

Así, pues, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende *teóricamente* en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos. Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (*ποίησις*), aquello que está a la mano y disponible para una eventual utilización: esto es lo que propiamente es.<sup>59</sup>

Independientemente de si la vivencia o el mundo en torno son comprendidos en su *significatividad*, fuera o más allá del análisis de la vivencia, el mundo existe, es la estancia donde el expediente del ser se presenta, donde el ente (que también nosotros mismos en cada caso somos) es expedido: “Si los objetos vienen a nuestro encuentro, es que antes hemos entendido el mundo. Por ello dijimos: el mundo es en cierto sentido

---

<sup>59</sup> Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. [Informe Natorp.] Trotta. Madrid. 2002; p. 57.



más externo que todo objeto, es más objetivo que todo objeto y tampoco tiene el modo de ser de los objetos. El modo de ser del mundo no es la subsistencia de los objetos, sino que el mundo existe.”<sup>60</sup> Esta no es, sin embargo, una aseveración ingenua sobre la exterioridad sino la enunciación de un existenciario del Dasein, pues el mundo es temporáneo del Dasein, lo cual quiere decir que la temporalidad (el tiempo ‘objetivo’ de la conciencia empírica) queda determinada por la apropiación misma de la mundaneidad del mundo, por el ser-cómo de la *temporiedad emplazada* del Dasein.

Tenemos, pues, que el ser/estar ahí se encuentra ya de siempre en el *a priori* de la significatividad<sup>61</sup>, sólo que en la vida cotidiana no se detiene a observar este su modo de encontrarse sino en muy raras ocasiones. Cuando esta ocasión se da, cuando el estar (siendo ahí) se presta a comprender el sentido del ser, acontece como trascendencia, pues sólo cuando se comprende el sentido de los acontecimientos se los ha trascendido,<sup>62</sup> no metafísicamente, sino en dirección a (*deuten*) su significatividad: en el *ex – sistere*, en el ser-en-el-mundo pues. *El estar entonces comprende y se comprende a partir del mundo cuando por fin está ahí.* Trascendiendo en la inmanencia y siendo inmanente

---

<sup>60</sup> Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta. Madrid. 2000; p. 357.

<sup>61</sup> Cf.: Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1999; pp. 208-209 y Heidegger, *Nietzsche II*, p. 178, donde dice: “El ser, de acuerdo con su propia esencia, es lo *πρότερον*, lo *a priori*, lo anterior, aunque no en el orden de la captación por parte nuestra sino respecto de aquello que, viniendo hacia nosotros, se muestra a sí mismo en primer término, de aquello que, desde sí y viniendo hacia nosotros presencia previamente en lo abierto.

Por eso logramos la traducción alemana más adecuada del *a priori* si lo denominamos *Das Vorherige*, lo precedente, en el estricto sentido en el que esta palabra dice al mismo tiempo dos cosas: «Vor» significa «de antemano», «her» el «el venir de sí hacia nosotros», o sea: *lo pre-cedente*. Si pensamos así el auténtico sentido del *πρότερον τῆ φύσει*, de lo *a priori* como lo pre-cedente, la palabra pierde el equívoco temporal de lo «anterior», donde «tiempo» y «temporal» se entienden en el sentido de la medición y sucesión temporal corriente, en el sentido de la sucesión de los entes.”

<sup>62</sup> “Si el mundo es lo trascendente, lo *auténticamente trascendente* es el *Dasein*. De este modo llegamos al *sentido genuinamente ontológico de trascendencia* que se relaciona también con el significado vulgar primario de la palabra. *Transcendere* quiere decir sobrepasar, lo *transcendens*, lo trascendente, es lo que sobrepasa como tal y no aquello a lo que yo sobrepaso.” Heidegger, *Nietzsche II*, p. 178.

en la trascendencia –sincrónica, no diacrónicamente. ¿Qué comprende, empero, de sí o en general qué comprende el estar cuando *comprende y se encuentra* (sincrónicamente) en el mundo?

## b) Ser en la dimensión del tiempo

Para alcanzar una plena comprensión de lo que el estar comprende en general y comprende de sí encontrándose en el mundo, es necesario primero destacar que, en este análisis de la hermenéutica de la facticidad, ha de ser superado todo supuesto encuentro de almas puras, fenomenológicamente puras, de la actitud natural donde el sí se comprende a sí mismo aconteciendo –en forma ordinaria o vulgar– en forma ontológicamente radical.<sup>63</sup> Así pues, a diferencia de lo que algunos pensadores han dicho de Heidegger, a saber, v. g. que “en *Sein und Zeit*, la cuestión de la comprensión está enteramente desligada del problema de la comunicación con el otro”<sup>64</sup>, en este trabajo parto de la idea de que el problema radica en el modo como de ordinario se espera el tratamiento de estos temas (comunicación, empatía, etc.), no es el modo apropiado de encontrarles cabida en los textos de Heidegger; en este sentido, el tema del otro recibe un

---

<sup>63</sup> Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 72.

<sup>64</sup> Ricœur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002; pp. 84-85. Ricœur continúa: “Hay por cierto un capítulo que se llama “*Mitsein*”, *ser con*; pero no es allí donde se encuentra el problema de la comprensión, como se esperaría en una línea diltheyana. Los fundamentos del problema ontológico han de buscarse del lado de la relación del ser con el mundo y no del lado de la relación con otro; la comprensión aparece, principalmente, en la relación con mi situación, en la comprensión fundamental de mi posición en el ser.” (*Loc. cit.*) Me parece obvio que Heidegger no podía continuar –por principio– “como se esperaría en una línea diltheyana”, el análisis del Dasein rebasa con mucho la hermenéutica de Dilthey. También pueden verse las siguientes obras de Jacques Derrida: 1. “La main de Heidegger. *Geschlecht II.*”, en: *Psyché. Invention de l'autre*. Galilée, Paris, 1987; pp. 415-451. 2. *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Trotta. Valladolid. 1998. 3. *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid. 1989.

tratamiento muy peculiar en Heidegger, no tanto ligado con el *Mitsein* cuanto con el *Sein-bei*. Ya que, mientras que el primero pone en relación al *Dasein* con otro *Dasein* como un hecho del ser-en-el-mundo, el *bei* del *sein* permite al *Dasein* encontrarse consigo (pero también contigo, conmigo y con otros) antes de la reducción misma; esto es, ya en la vida fáctica. Efectivamente: ¿cómo encontrar(se) consigo y con el otro sin tematizarle (es decir, sin hacerle correlato de mis actitudes intencionales), sin hacerle objeto de mis explicaciones racionales; esto es, sin que el otro sea meramente polo intencional de la conciencia como lo son tantas otras cosas?

El lector adiestrado en el ejercicio de la fenomenología diría, tal vez, que un alma fenomenológicamente pura (no en sentido ético ni religioso sino trascendental) es aquella sobre la cual (ya sea ella misma sobre sí misma o sea otra sobre ella –la conciencia intencional del fenomenólogo ocupado en la reducción de la misma, por ejemplo–) se ha llevado a cabo la ἐποχή; esto es, aquella que ha sido reducida a su *coagitatum* o “rendimiento de sentido, validez y ser”<sup>65</sup>; pero esto haría imposible para la mayoría de los seres humanos el acceso a la cura de la caída, a menos que uno estudie filosofía, practique la fenomenología y lleve a cabo la reducción fenomenológica de sí mismo –lo que no solamente resulta ridículo sino francamente (pros)elitista. Debe, por tanto, encontrarse una experiencia humana de la vida cotidiana que permita al estar humano acceder a aquello mismo que acontece en la reducción fenomenológico-trascendental *sin tener que pasar por el estudio filosófico de las vivencias, antes de su reducción fenomenológica.*

---

<sup>65</sup> García-Baró, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000; p. 173.

Este acceso, esta puerta abierta es la ocurrencia de la vivencia ejemplar en la cual se vive el encuentro con el otro; *encuentro con-temporáneo (sincrónico) con el otro*, es decir, como co-acontecer con-junto que temporaliza la temporalidad volviéndola *temporánea*. Sólo una postura dogmática podría sostener que únicamente la vivencia fenomenológicamente reducida está cerca de la verdad y que cualquier otra vivencia de la vida fáctica tendría bloqueado el acceso.<sup>66</sup> De cualquier manera, es importante destacar que este encuentro con el otro en cuanto *Er-eignis* (en su sentido de esencia de la vida y la vivencia antes expuesto), no es cualquier *encuentro* sino uno muy *señalado*. Particularmente nos encontramos aquí lejos del *sich-vorfinden* (encontrar-se delante) husserliano y su correlato intencional (las llamadas *Vorfindlichkeiten*), aquello con lo cual el yo se encuentra cuando se conoce y se descubre a sí mismo dentro de la actitud natural. Es decir, que el yo en cuanto aquel que encuentra sus propiedades como «cosas suyas»,<sup>67</sup> no es el mismo que aquél hacia el cual apuntamos con el señalado encuentro. Así pues, en su exposición de la práctica de la fenomenología, señala Miguel García-Baró que,

Una vez que nos encontramos bien prevenidos contra la posibilidad de equivocarnos interpretando que esta estructura [la estructura general noético-noemática en cuanto síntesis intencional –GL] se da sólo en el terreno de las nóesis interpretativas, cuando la verdad es que se nos pide que comprendamos que lo mismo lo hay en las nóesis del sentimiento, de la voluntad y de la acción. Por esto no es bueno, sino más bien perturbador, tomar siempre metáforas prestadas del dominio de la percepción visual o táctil. Pero quizá a esta altura podamos librarnos de esta restricción. En todo caso, la nóesis es el amor, y el nóema es lo amado exactamente en tanto que tal (o sea, no sólo el *quid*, sino el *quid amatum* completo y pleno). La nóesis es la visión, y el nóema, lo visto, puramente como tal. La nóesis es la acción, y el nóema es la obra como correlato pleno de la acción. La nóesis es el juicio, y el nóema es el estado de cosas afirmado como existente.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Además de ser a todas luces falso, por cuanto la comprensión entre nosotros se da de hecho con y sin fenomenología.

<sup>67</sup> Véase lo que dice Husserl en su curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Husserl, E., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza. Madrid. 1994; 283 pp.), p. 48. Las propiedades del yo son cosas que él tiene (empezando por el cuerpo).

<sup>68</sup> Husserl, *Los problemas fundamentales*, pp. 145-146.

Justamente, el ejemplo que elige García-Baró para hablar del momento formal de la vivencia intencional; es decir, la donación de sentido que constituye al nóema en cuanto “estado de cosas afirmado como existente”; justo cuando expone este acontecimiento, repito, escoge como metáfora la relación amorosa. ¿Por qué esta metáfora? Porque, entiéndase bien, el “estado de cosas afirmado como existente” no es, en este caso, aquel que diría «tu existes para mí» (en el sentido de “contemplo tu apariencia como dato en mi conciencia”, ni cosa que se le parezca), sino aquél otro que afirma el estado de cosas *en* (y no “con”) el cual me encuentro; es decir, aquel que dice más bien: «te amo». Y la razón es muy simple: el nóema de la nóesis no es un objeto (un *quid*) sino la acción que se sintetiza pasivamente en él, en el *quid amatum*, o sea, no solamente el *quién* sino también el *qué*, *la acción* misma, el amar. No es que haya una donación de sentido del nóema a la nóesis ni al contrario, es más bien que la donación de sentido *viene dada* precisamente *en la relación* misma en la cual nóesis y nóema se encuentran, no en la reducción trascendental fenomenológica sino ya desde la propia facticidad.

La reducción fenomenológica parte, en Husserl, de la desconexión de la realidad espacio-temporal que “yo encuentro constantemente ahí delante como algo que me hace frente”<sup>69</sup> y que forma parte de la actitud natural a desconectar; pero no se da cuenta de que precisamente ver el mundo de este modo, como lo que me hace frente, no es sino uno de los modos posibles de encontrarse el estar (*Dasein*) en el mundo. Lo que yo tengo (lo que en cada caso cada quien *tiene*) en la actitud natural es ya un mundo

---

<sup>69</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. F. C. E., México, 1986; § 30, p. 69. (Se cita en adelante como *Ideas I.*)

con todo y su significatividad, esto es, con su sentido previamente encontrado. En este sentido, desconectar el sentido del mundo no es para nada desconectarse de la actitud natural sino tan sólo de un modo de ésta, pues según Heidegger no es posible desconectar completamente el sentido del mundo; no es posible encontrarse, en la reducción fenomenológica, un fenómeno completamente desconectado (descargado) de sentido.<sup>70</sup> Suspender el juicio (poner entre paréntesis o fuera de juego) relativo a la existencia (o no existencia) de un fenómeno (una vivencia, un dato) no es posible si antes no tengo, como hecho primario original, la vivencia misma, tal como se me da en su significatividad, es decir, en el *Seinbei* del mundo en el que *me encuentro* –en donde cierta forma de desconexión es *por principio lógicamente posible*. Esta anterioridad no es la misma que aquella que Husserl llama “el mundo de la actitud natural”<sup>71</sup>, ya que dicho mundo es en todo caso consciente, puesto como lo dado a la conciencia (aún cuando ésta no se detenga –en la actitud natural, que incluye el *a priori* de la ciencia– a reflexionar sobre el mismo); de forma tal que la ἐποχή es concebida aquí no como duda metódica ni como negación del mundo, sino únicamente como abstención relativa al juicio.<sup>72</sup> Dicha abstención se refiere a la naturaleza en cuanto *a priori* como *lo que está ya de siempre ahí delante*<sup>73</sup> y que pertenece al campo de la ontología real (donde la desconexión es llamada

---

<sup>70</sup> También es cierto que la reducción fenomenológica no significa esto sino más bien la depuración del *Umwelt* que a cada dato fenomenológico corresponde, pero el sentido (*Bedeutung*) que liga noesis con noema excluye en Husserl el mundo de la vida (*Lebenswelt*) fáctico desde donde se ejecutan todas las reducciones suponiendo –creo que equivocadamente– que uno es el *Umwelt* del fenómeno y otro el del fenomenólogo.

<sup>71</sup> Véase: Husserl, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 27.

<sup>72</sup> “Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. (...) Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego “este mundo”, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la ἐποχή “fenomenológica” que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.” Husserl, *Ideas I*, p. 73.

<sup>73</sup> Husserl, *Los problemas fundamentales*, pp. 68-70.

*crítica de la experiencia pura*). Lo que se llevaría a cabo en la desconexión, lo que se cumpliría es el fenómeno “según su sentido puro en sí”.<sup>74</sup> Sin embargo, la pregunta es: ¿de dónde proviene ese sentido puro? Si bien podemos decir que la cosa se muestra a sí misma, lo visto en esta apariencia, en este aparecer, es la cosa con un sentido que le viene ya dado y, otra vez, ¿de dónde le viene dado el sentido a la cosa?, ¿acaso de ella misma?, ¿cómo puede la conciencia trascendental por principio ser pura para tratar de forma pura el objeto intencional?, ¿cómo puedo yo, que ya soy, no ser yo ni para mí ni para el otro (sea lo que sea) para que no sea *como yo lo veo sino como él es*?<sup>75</sup>

Veamos el ejemplo concreto de que se vale Husserl para exponer esto. En el curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se refiere a la vivencia pura de un sentimiento (Husserl, empero, no nombra un sentimiento en especial); en ella “no arrastramos –dice– la «apercepción empírica»”, sino que “eludimos cualquier posición de sentimiento como algo dependiente de nuestros estados corporales y que tiene su posición en el tiempo objetivo que determinan los relojes”. Y concluye: “Entonces no queda una nada, sino que queda el sentimiento en sí mismo, que es en sí lo que es, exista o no toda la Naturaleza; nada de eso es tocado aún si pensásemos anulada toda la naturaleza.”<sup>76</sup> Pero ¿de qué estamos hablando?, ¿cómo puede quedar todavía el sentimiento *en sí mismo*? ¿Sostenido en qué? ¿Qué es el sentimiento fuera de *toda* naturaleza? Y lo que es más, ¿qué o quién está viendo (percibiendo fenomenológicamente) tal en sí del

---

<sup>74</sup> Husserl, *Los problemas fundamentales*, p. 80.

<sup>75</sup> Naturalmente, soy consciente de que esta sería la pregunta básica del método fenomenológico y que a esta tarea dedicó Husserl su vida entera, sin lograr, empero, sacar a la conciencia de su inmanencia.

<sup>76</sup> Cf.: Husserl, *Los problemas fundamentales*, pp. 80-83.

sentimiento? Sin duda, desde la perspectiva de Husserl, la respuesta es que queda la conciencia intencional y en ella se sostiene el sentimiento en sí, pero aquello mismo que podría estar viendo ha sido él mismo desconectado. En efecto, el propio yo ha sido reducido a nada (aunque sigue *ahí*), ¿qué queda? »El correlato de la percepción fenomenológica es la *cogitatio* en sentido cartesiano«, dice Husserl, o la conciencia pura opuesta a la conciencia empírica, pero ¿qué es la *cogitatio* o conciencia pura? Husserl responde: “Una *cogitatio*, una conciencia, es cualquier sentir, representar, percibir, recordar, esperar, juzgar, concluir, tener un sentimiento, desear, querer, etc.”

Así que, finalmente, más allá de la conciencia yóica meramente psicológica inmersa en la actitud natural, *también la conciencia pura* siente, representa, percibe, recuerda, etc.<sup>77</sup> ¿Pero no había dicho que en la captación de un sentimiento puramente en sí mismo “no captamos el sentimiento como estado sentimental en que nos encontramos nosotros”? En cierto modo tiene Husserl razón cuando señala que no arrastramos con nosotros en la percepción fenomenológica la apercepción empírica, pues ciertamente no es necesario tener (en presente) un sentimiento para observarlo fenomenológicamente, pero definitivamente resulta imprescindible haberlo percibido (reconocerlo, identificarlo, haberlo nombrado y visto); o lo que es lo mismo, que se debe haber tenido

---

<sup>77</sup> “Cuando la vida empírica o incluso la región de lo psíquico puro son puestas entre paréntesis, es todavía una *vida* trascendental o en última instancia la trascendentalidad de un presente *viviente* lo que descubre Husserl. Y que tematiza, sin plantear, sin embargo, la cuestión de esta unidad del concepto de vida. La «consciencia sin alma» (*seelenloses*), cuya posibilidad esencial se desprende en Husserl, *Ideas I* (§ 54), es sin embargo una consciencia trascendentalmente *viva*. Si se concluyera, según un gesto muy husserliano en su estilo, en efecto, que los conceptos de vida empírica (o mundana en general) y de vida trascendental son radicalmente heterogéneos y que los dos nombres mantienen entre ellos una relación puramente indicativa o metafórica, entonces es la posibilidad de esa relación lo que soporta todo el peso de la cuestión.” Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-Textos. Valencia. 1995; p. 47.



alguna percepción del fenómeno para que tanto éste como aquélla puedan ser reducidos o tematizados (identificados como tales), es pues ya de siempre el producto de una experiencia vivenciada que ha sido *esterilizada*. Este es el verdadero a priori fenomenológico, según Heidegger, pues hay un cierto sentido de la vivencia que no puede ser reducido, *id est*, que no puede verse suspendido (ni puesto entre paréntesis ni fuera de juego; ni en la esfera del objeto, ni en la esfera de la conciencia): el precomprendido. Independientemente de si la vivencia pertenece al pasado o acontece actualmente (si es presente o re-presentada), independientemente de si la observo en mí o en otro, es lo cierto que la vivencia tiene sentido; esto es, que un cierto nombre le pertenece y una cierta forma de interpretar tal impresión (o percepción, lo mismo da) le corresponde – aunque luego se haya efectuado sobre ella tal esterilización que ya no *me dice* nada. Esto mismo (el sentimiento en cuestión, para el caso) visto en sí mismo tiene su propio sentido y es este su sentido el que es visto en sí mismo por la *cogitatio*; pero dicho en sí del objeto no es otra cosa que el *a priori* de significatividad en el cual el estar se encuentra ya de antemano arrojado (*yecto*), ahí donde se dan las donaciones, en el espacio-tiempo del ser-en-el-mundo. En el caso de Husserl, este sentido en el cual el fenómeno es visto en sí mismo es el sentido del ente *en cuanto objeto*, lo que se me enfrenta y está ahí delante: ve el sentimiento como una cosa temporal –*Zeitding*– con su tiempo cósmico –*Dingzeit*– y solamente en cuanto ésta *se le presenta* a la conciencia: el sentido del εἶδος es interpretado como *ob-iectum*. No obstante, Husserl sólo puede llevar a cabo la reducción fenomenológica de un estado de ánimo cualquiera porque comprende, pre-comprende (hermenéuticamente) en la facticidad, que eso, el ente del caso, es *el ente del*

caso, que el sentimiento es un sentimiento *dado* –que pre-comprende algo como algo, pues (para el caso, como objeto intencional). No otra cosa sino esto es la significatividad del mundo en torno que pre-cede, en cuanto *a priori* pre-teórico, pre-filosófico y pre-vio, cualquier juicio o abstención de juicio.<sup>78</sup> Así pues, este sentido en sí mismo del fenómeno es aquello que Heidegger va a llamar la *significatividad* en cuanto *a priori* de la facticidad o »mundo en sentido ontológico estricto«:

El Dasein tiene que darse a comprender su propio poder-ser. Se da a sí mismo la tarea de interpretar cómo está respecto de su poder-ser. El conjunto de estas relaciones, o sea, todo aquello que pertenece a la estructura de la totalidad dentro de la cual el Dasein puede darse a sí mismo algo para comprender, esto es, puede darse para comprender su poder-ser, lo denominamos la significatividad. Esto es la estructura de lo que llamamos *mundo en sentido ontológico estricto*.<sup>79</sup>

Y es que no se trata de que la conciencia se represente ante sí (cosa que por supuesto puede hacer y hace) el objeto *tal como es en sí* fuera de toda naturaleza, sino precisamente de su forma de ser en sí pero tal como (*a*)*parece*; y esto no tiene nada que ver con subjetivismo o relativismo sea del tipo que sea, sino con la ontogénesis del sentido del ser y la manera como la comprendo o, para decirlo mejor, la manera como ontológicamente precomprendo lo dado. Que el banco sobre el que estoy apoyado se me muestre como banco en sí, que el dolor causado por la mala postura se me muestre como dolor en sí, parten del hecho mismo de que yo pueda nombrar el objeto en cuanto tal para dejarlo atrás y dirigirme a su “en sí”, *id est*, a lo que él es tal como me aparece. Lo que

---

<sup>78</sup> Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 205-206: “La comprensión del ser no significa todavía hacernos un concepto del ser, proceder (o haber procedido) a una conceptualización de él. En el comportamiento respecto al ente, en el habernos acerca del ente, sea ese comportarnos o habernos de la clase que fuere, nos movemos ya en una comprensión del ser, la cual es del tipo antecedente, precedente, la cual va por delante, pero que es peconceptual.”

<sup>79</sup> Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p. 357.

la percepción, la apercepción o la mención tienen por objeto recibir ya el nombre de la vida fáctica, no de un en sí (su sentido está en la historia, no es un estado lógico puro).

Precisamente por ello es que Miguel García-Baró emplea la metáfora de la relación amorosa, ya que aquí la inmediatez de la conciencia es *una con lo otro*: “La relación intencional, sea por lo demás lo que sea, no se presenta entre dos entidades concretas, sino entre dos aspectos inseparables, dos verdaderas partes abstractas de lo absolutamente inmediato.”<sup>80</sup>

Lo absolutamente inmediato es, empero, no la conciencia de la actitud natural, ni la conciencia intencional, ni la trascendental fenomenológicamente reducida, sino algo bastante más simple, esto es, la relación entre circunstancia y vida. Pero no uno o el otro, ni el uno frente al otro, ni siquiera el uno en su encuentro con el otro (no hay anterioridad posible), la estructura básica y esencial de la intencionalidad es la *relación preontológica* contemporánea y sincrónica; esto es, el hecho puro de *ser (o estar siendo en) la experiencia*. Si en algún sentido es trascendental la conciencia, lo es en el sentido de que aquello a lo que está siempre dirigida no es un objeto intencional, un dato fenomenológico; es, más bien, el horizonte trascendental dentro del cual ya de siempre se encuentra (antes incluso de concebirse a sí misma como conciencia intencional); es decir, la vida fáctica, en la cual puede ontogenéticamente reconocerse como intencional (entre otras posibles formas de reconocerse). En efecto, cuando la actitud natural y la comprensión del mundo que le acompaña son reducidas o puestas entre paréntesis, lo que queda no es

---

<sup>80</sup> García-Baró, *Vida y mundo*, p. 138.

solamente, como creyó Husserl, la cosa en sí ante la conciencia pura, sino que antes incluso de que la conciencia pueda hablar, decir o pensar nada acerca de lo visto ahí delante justamente en su calidad de *objectum*, ella misma se refiere a sí misma, antes que a cualquier otra cosa, en su calidad de conciencia intencional, es decir como «conciencia de... sí»; ya que así se está encontrando. No sólo ve el objeto sino que habla de sí desde el momento en el que nombra lo visto como *tal*. Husserl da por supuesto que aquello que la conciencia encuentra en la reducción fenomenológica no es otra cosa que aquello que ya Descartes mismo había nombrado: la conciencia. Y “conciencia” quiere decir aquí conciencia intencional, “conciencia de... sí” en primer lugar debido a que, no importando con qué se ocupe la conciencia, lo cierto es que ella es anterior (en cierto modo) a aquello de lo que se ocupa y aquello hacia lo que intencionalmente se dirige es asimismo anterior (en cierto modo) a la conciencia intencional. Tanto el objeto intencional como la conciencia tienen lugar (*estancia*) y es el mismo en ambos: antes de ser conciencia intencional y antes de ser el correlato de las actitudes intencionales, está el mero hecho de *ser ya*, de *estar ahí*. Efectivamente, antes de llevar a cabo la reducción fenomenológica y aún después de haberla hecho, la conciencia se ha dado ya de algún modo para reconocerse como *tal*; me refiero a un *precederse topológico* de la conciencia intencional respecto de sí misma, precisamente porque es necesario ante todo ser-ahí para que se dé la posibilidad de que ella misma se reconozca (o más bien se interprete, *se sea*) a sí misma y desde sí misma *en cuanto* conciencia intencional –u otra cosa. “Reconocerse en cuanto tal” no quiere decir empero que la conciencia se vea a sí misma como «lo que es», primerísima certeza encontrada en el análisis intencional cartesiano (no sé qué soy, pero sé que

soy”), sino que se interpreta a sí misma intencionalmente hablando de sí, consecuencia puramente secundaria que resulta de la reflexión de la conciencia sobre sí misma en una muy específica actitud intencional, intentando averiguar *qué es ella misma* pero presuponiendo que es o puede ser algo *per se en la reflexión*, no preguntando *qué significa ser per se* –el lugar desde donde se plantea la pregunta es ya su localización. El ser es interpretado preteóricamente como *ser presente para la conciencia en cuanto per se*, no es algo de lo que se haga cuestión, se asume (quizás habría que decir que *se lo vive* de ese modo). Ciertamente, el ser no es el resultado de la reflexión, sino lo que antecede a todo posible «referirse a»; el ser no es el resultado de nada, sino aquello que hace posible *referirse a cualquier cosa*. ¿Qué quiere decir esto? Que *no es necesario pensar para ser* (aunque pueda ser necesario para saber que se es de cierto modo). La conciencia se tiene a sí misma como otra desde el momento en que se refiere a sí como sí, ya ahí se está desplazando a sí misma en dirección a un modo de ser-se, de dar-se, de hallar-se.

¿Estamos entonces como al principio? Pareciera que lo que el pensar ve de sí es lo que se representa como siendo él *per se*, en y como *ipseidad*, con lo cual habría que establecer otra vez, si se ve a sí como pasado ya sido (“esto es lo que he sido”) o como siendo: “esto soy”. En ambos casos, no obstante, el pensar se ve a sí (mismo) como pasado (“lo que he sido es lo que soy”): “así soy” es, ciertamente, la aceptación de un pasado determinado en cuanto presente *determinado*, ontologizado, petrificado en la *aseidad*. Esto es la ontogénesis de la conciencia *qua subiectum*.

La comprensión de sí que resulta de la reducción fenomenológica heideggeriana no conduce, por otro lado, a la representación (*repraesentatio*) del sí que corresponde a

la conciencia desdoblada (yo frente a sí) sino a la comprensión del ser que nos corresponde y que en esa correspondencia comprende el destino, el ser destinado en una determinada dirección del ser comprendido en la comprensión. ¿A qué se refiere el ser?, ¿en qué dirección se mueve?, ¿hacia dónde apunta en su ser destinado?, ¿a qué o a quién se dirige (interpela) el ser?, ¿cuál es el destino del ser *desencubierto* en la comprensión?, ¿acaso se dirige a sí aún cuando se refiere a otro –por cuanto ese otro puede ser (y es, en principio)– ahí?

Aquello que el pensar ve, lo que se le entrega como tarea a la comprensión no es el sí que asegura su ser (*el ser está asegurado*). La existencia está asegurada, el problema (epistemológico, ontológico, existencial –depende de quién y para qué pregunte–) es dónde y por cuánto tiempo. Aquí es donde importa cómo temporaliza su temporalidad el Dasein (cómo se hace temporáneo consigo mismo), pues el aseguramiento de la existencia puede apostar al ser en la trascendencia, en la inmanencia, en la inconsistencia, en el instante, en el proyectarse, etc., y todo esto sólo es posible en razón de cómo el Dasein precomprende el tiempo (sc. el sentido del ser); por eso se impuso Heidegger en *Sein und Zeit* la tarea de demostrar que el sentido del ser es el tiempo. Dicho de otro modo: *la dimensión del ser es el tiempo pero la dimensión del tiempo es el espacio*. Aquello que está en primera instancia, aquello de lo que consciente o inconscientemente se hace uso, es el ser en tanto lo absolutamente distinto de sí puesto en plaza. En efecto, el ser no es lo que es *en sí mismo*; es, ciertamente, lo que es, pero no es el ser en sí sino el ser en otro: *en la dimensión del tiempo que es el espacio*. El ser no es ser en sí sino siempre en otro: ser de un ente temporal –contemporáneo y sincrónico ser-en-el-mundo: *Da-sein*. Por

ello es que Heidegger señala que la reducción fenomenológica va del ente a su ser en tanto ciencia trascendente y que sin embargo no apela a ningún ser trascendente, no es ningún más allá sino más acá, mucho más en la proximidad del ente: en su *ser espacio-temporal*. Por tanto, la tarea es comprender qué significa «ser» para lo que es –y no ya (sólo) para la conciencia. Esta es justamente la pregunta por el ser del ente –que es, además, el único ser que es– y que podría reformularse así: “¿qué es ser ente?” La pregunta marca ya de siempre la diferencia entre el ente y su ser, entre el ser y el modo de ser de lo que es (la identidad no es pues primera instancia). Lo que es no se presenta, efectivamente, a sí mismo sino como lo que es; *id est*, se presenta siempre de un cierto modo, en su (a)parecer en tanto *ser-cómo*. Lo que es no es puro aparecer, también puede parecer o des(a)parecer y en todo caso no deja de ser lo que es (aún cuando parezca ser lo que no es o se muestre *como lo que es*); es decir, que no deja de presentarse –*estando presente o estando ausente*. Estando presente se muestra ahí *como lo que es*, estando ausente se presenta ahí *como lo que no es*.<sup>81</sup>

Y es que, por ejemplo, el libro que tengo delante cuando leo, estando ausente *parece no ser* y estando presente *parece ser*, pero siempre muestra ahí un parecer; y así, ni deja de estar estando ausente ni es puro ser sostenido en la presencia sólo por estar presente, sino que es, independientemente de su presencia o ausencia (*i.e.*, de su modo de presentarse); de no ser, si no pudiera ser, no podría (a)parecer. Ser no es parecer, aunque el parecer exija el ser. En su ser-ahí, en lo que es-ahí, el ente es imborrable, inolvidable: no puede ser lo que no es precisamente porque su ser esencial es ser “lo que

---

<sup>81</sup> Y, en todo caso, la precomprensión del ser es la que con-cede el sentido.

es”. Justamente porque puede (a)parecer –y la «a» es privativa y enfática simultáneamente– es que el ser antecede al parecer, es la *conditio sine qua non* de todo (a)parecer –parecer del aparecer o desaparecer– *en cuanto tal*. El ser es interpretado como presente en la presencia y como ausente en la ausencia. Pero tal interpretación no es sino ser pre-comprendido ahí; las condiciones del aparecer no son las condiciones del ser. Muy al contrario, según lo que cada cosa sea, así aparece. Por ello es que la *metafísica es metafísica* de la presencia: no deja de ser *física*, sin poder llevar a cabo nunca la verdadera trascendencia, aquella que no pone el ser en el mero aparecer sino en la esencia de todo (a)parecer. Por lo tanto, si la metafísica quiere ser verdaderamente *metafísica*, tiene que trascender al ente en dirección a su ser independientemente de su presencia o ausencia. Independencia empero que nada tiene que ver ya con la reducción fenomenológico-trascendental husserliana, pues no estamos poniendo entre paréntesis su posible presencia o ausencia; al contrario, sabedores de que no puede ser sino en tanto que aparecer o desaparecer, no preguntamos más por su (a)parecer sino por su dirección (su estancia ontogenética, su lugar, su ahí, el dónde de su *ser así*). Si el ente puede ir y venir, ¿de dónde y a dónde se dirige?, ¿de dónde y cómo le viene el ser a lo que es como para que pueda parecer, aparecer o desaparecer?

Qué es lo que quiere decir “ser” es lo que Heidegger asume como su propia tarea en *Ser y tiempo* –incluso antes y aún después. Empero, no habla del “en sí”, sino del ente y de su ser y define la reducción fenomenológica, a partir de esta interpretación, así:

La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica, se dirige primero y necesariamente al ente, pero después *se aleja, de algún modo, de ese ente y se vuelve al ser del ente*. El componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos



como *reducción fenomenológica*.<sup>82</sup>

Aquello que se da no es correlato de las actitudes intencionales; su esencia, su propiedad, no está en ella (purificada o no) sino en el mundo; esto es, en el horizonte trascendental de la significatividad. Y ahí, en el mundo, la reducción fenomenológica consiste en un cambio en el enfoque, desde el ente y hacia su ser, pues la tematización del ser del ente sólo puede surgir a partir del ente mismo y trascendiendo a éste mismo en dirección a su ser; a la estancia desde donde ha sido proyectado:

Desde el ser entendido de antemano (es decir, entendiendo de antemano el ser) es como, por así decir, empezamos retronando al ente; o dicho con más exactitud: en la medida en que constantemente nos comportamos ya respecto al ente, ese comportamiento representa ya siempre un haber retornado a él, es decir, un habernos vuelto a él, esto es, al ente, a partir de una proyección antecedente o previa (o que va por delante: *vorgängig*) del ser.<sup>83</sup>

Si bien retoma Heidegger el término husserliano de *reducción*, ésta no se refiere, como ha quedado ya explicitado, a la vida trascendental de la conciencia ni es lo principal del método fenomenológico heideggeriano; el acceso al ser del ente requiere no solamente del cambio de dirección, de un viraje en el enfoque, de una reconducción de la mirada, exige también: 1. La construcción fenomenológica en la cual el ente es reconducido o “traído bajo la mirada en una libre proyección” de su ser, en el sentido de que ha de ser comprendido justamente en su significatividad, es decir, en la situación hermenéutica de la cual surge (su facticidad); en definitiva, *esto quiere decir encontrar el origen, en la estructura ontológica del comprender del estar en cada caso, del sentido con el que cada cosa es nombrada en cada caso; cómo se comprende a sí mismo el Dasein por el*

---

<sup>82</sup> Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 47.

<sup>83</sup> Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 220.

modo como nombra, llama y se comporta con el ente del caso. 2. En tanto que el ser del ente es accesible para el *Dasein* de forma muy distinta a través de la tematización de la temporalidad o, lo que es lo mismo, desde el horizonte de la tradición. La comprensión del ser está íntimamente relacionada con el modo como acontece históricamente, el desmantelamiento de los términos con los que históricamente se ha comprendido es lo que Heidegger llama *destrucción*. A fin de cuentas, lo que se lleva a cabo con la reducción fenomenológica consiste en poner en evidencia la diferencia ontológica, pero el qué y el cómo de la misma pertenecen por lo pronto a la *construcción* y a la *destrucción* de la historia de la metafísica.

Entiéndase aquí fenomenología como la apertura del espacio abierto donde poner al ser del ente en lo no oculto o, lo que es lo mismo, su aclaración o *Erörterung*: “Es por eso por lo que en dicho espacio abierto debe haber siempre y en cada caso un ente en el que la apertura gane su firmeza y estabilidad.”<sup>84</sup> Poner al ente en su estancia (*Stand*), y dejar que tome ahí su estabilidad (*Ständigkeit*), que encuentre ahí su lugar de estancia. A esto es a lo que propiamente llamaríamos *Lichtung*, el claro del ser del ente donde la apertura de lo abierto se abre. El entrar y salir de lo ente no es aquí “entrar” y “salir” del mundo, como si el ente se desplazara de la presencia a la ausencia siendo-en-el-mundo (y que dicho “entrar y salir” fuese su ser-en-el-mundo), sino que es un entrar y salir *de la verdad*. «De la verdad», esto es, que es la verdad la que entra y sale del claro, es ella la que queda develada en aparecer y desaparecer de lo ente: entra como inescencia

---

<sup>84</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 52. Heidegger, *Holzwege*, p. 48 [49]: “Darum muß in diesem Offenen je ein Seiendes sein, worin die Offenheit ihren Stand und ihre Ständigkeit nimmt.”

o contraesencia de la verdad (*Unwesen der Wahrheit*) y sale como *esancia* (esencia esencial o esencia estancial) de la verdad (*Wesung der Wahrheit*); entra como ocultamiento y sale como desocultamiento. Cuando entra oculta y cuando sale hace espacio o deja un claro. “Entrar” y “salir” quieren decir por lo tanto: a. Cerrar el mundo y asegurarlo (en la entrada), por cuanto el ente expuesto queda así asegurado, forma parte de un mundo estable, donde los objetos tienen una permanencia estable aun cuando limitada –aquí el mundo es *tierra habitable*–, lo ente tiene nombre y se mueve de ordinario en una comprensión del ser determinada; y b. Abrir el mundo y desasegararlo (en la salida), por cuanto el ente queda expuesto en su inestabilidad o inseguridad –aquí acontece la mundanidad del mundo, su mundear–; esto es, en su *ser esente* (o estante, *étant*).<sup>85</sup> En cuanto tierra, el claro del ser es un lugar seguro, con un fundamento asegurado en cuanto firme dominio de objetos por cuanto a cada ente se le asegura una *estancia*; en cuanto mundo, en cambio, el claro es la *entidad* (*Wesung*) del ente del caso, su *esencialidad* o *estancialidad* (en el sentido de que se encuentra ahí su ser–estante, localizado crono-topo-gráficamente), pues el aseguramiento del ente en la temporalidad es ontogenético: asegura

---

<sup>85</sup> El término «*Seiende*» se traduce normalmente como “ente”; este, a su vez, proviene del latín *ens, entis* (*entis* significa estrictamente “del ser”, pues es el caso genitivo de *esse*, participio del presente del verbo *esse* (ser). En alemán, en griego (ὄν), en latín y en español, la etimología es la misma: participio presente del verbo ser, esto es, “siendo” (pero este no connota la idea del sujeto que la ejecuta, pues es gerundio). Ahora bien, como se supone que no existen actualmente participios de presente, sino que “El sufijo *-nte*, en sus variantes *-ante*, *-ente*, *-iente*, *-yente*, sirve para formar adjetivos a partir de verbos, que expresan qué o quién ejecuta la acción.” y que “El participio de presente del verbo ser es *eseyente* (no ente), en desuso.”, podría proponerse –para seguir la terminología heideggeriana y los juegos etimológicos de que se vale en otros textos– un barbarismo como «*esente*», que daría cuenta clara del carácter de participio activo del verbo ser, que expresa fehacientemente la acción permanente y connota al sujeto que la ejecuta: el ente es (ser) *esente*. [http://www.wikilengua.org/index.php/-nte\\_\(sufijo\)](http://www.wikilengua.org/index.php/-nte_(sufijo)) Mientras que en el gerundio siempre se requiere la conjugación del verbo ser como auxiliar y el sujeto es elidido, en el caso del participio activo, su propia declinación expresa ya el tiempo de la acción (*i.e.*, el verbo ser *no es necesario*), que siempre es presente. (Para evitar la suspicacia derridiana de la presencialidad, podemos decir que su tiempo es siempre *ahora, nunc, jetzt, now, maintenant.*) El verbo ser no agrega nada al ente, decir que “el ente es” es pura redundancia, *das Seiende* es el *esente* que en cada caso se da, lo que falta pensar es cómo.

al ente del caso una estancia en una región ontológica determinada, precomprendida en el *Vorhabe*, en el *Vorsicht*, en el *Vorgriff*. Cabe pues desarrollar la tarea de desaseguramiento del mundo, de la aclaración de la estancia y de la localización del estante.

c) El ente en cuanto estante

Anfang eines Taugens zur Größe,  
Herrin, gotthafte, Unver-  
borgtheit, daß du nicht je umstoßest meine  
Inständigkeit in dir durch wild-harte (rohe) Ver-  
kehrung...<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Traducción de Heidegger de un fragmento de Píndaro (*Pindari Carmina cum Fragmentis Selectis*. Iterum editit O. Schroeder. In aedibus B. G. Teubneri Lipsiae, 1914; núm. 205.) en su libro *Besinnung* (*Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen: Vorträge –Gedachtes, Band 66*). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1997; I § 7 ΑΛΗΘΕΙΑ, p. 11. La versión griega (Frg. Incert. 205. 1) dice:

Ἄρχας μεγάλας ἀρετᾶς  
ῶνασσ' Ἀλά-  
θεια, μὴ παίσις ἐμασιδα Νυέα  
συσιδα Νυέαθεσιν τραχεῖ ποτις ψεύ-  
δει...

Una traducción literal de la versión de Heidegger podría ser:

Inicio de una aptitud para la grandeza,  
Reina divina del desen-  
cubrimiento, en ningún caso vuelques mi  
insistencia en ti a través de una penosamente violenta (brutal) des-  
viación.

Una traducción más natural:

Principio de la alta virtud,  
oh señora verdad, no hagas  
tropezar  
mi promesa contra dura  
mentira.

(Píndaro, *Odas y fragmentos. Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas –Fragmentos*. Gredos, Madrid, 1995; 205, p. 372.)

Y mi traducción (al estilo heideggeriano, empero):

Inicio de elevadas proesas  
Reina Verdad  
Que mi insistir en ti no caiga en falta  
a favor del errar  
escabroso.

Marcar la diferencia, empero, entre el ente y su ser ahí donde éste es descubierta significa (*bedeuten*) tan sólo señalar (*deuten*) la diferencia en cuanto intercesión (*Unter-schied*) o interferencia, el »entre« entre ente y ser; entre lo que es y lo que no es, entre un ente que dice “sí” al ser y un ser que dice “no” al ser. Esto es, la «y», la conjunción des-en-cubierta (desnuda, inerme y despojada: “ὁ ψιλόν”) en la cual el estar se encuentra consigo y con el ente del caso (*cum se-cum*). Para comprender el sentido de la diferencia ontológica, desde la perspectiva de la fenomenología de sí que estamos tratando de alcanzar, debemos por lo tanto dejar bien claro i. cómo aparecen las cosas en (no ante ni para) el estar al cuidado de la verdad en cuanto descubrimiento, y ii. cómo, en este su aparecer, viene al encuentro el estar (*Dasein*) en su ser-ahí (*Da-sein*), en su estancia.

*Estar en presencia de la verdad* no conlleva la actitud intencional de descubrir la verdad en tanto rectitud de la proposición con la cosa, sino el hecho mismo de que la cosa se deje ver en su ser, se muestre como lo que ella es, no porque ella misma permanezca oculta para nosotros desde sí, como un ser que se oculta a sí mismo. El ser del ente no es en modo alguno latente<sup>87</sup>, esto es, oculto u olvidado para sí, todo lo contrario, la fenomenología ha mostrado que el ente no es sino lo que él mismo en su *com-parecer* es; es al estar a quien le acontece como latente, es a él a quien el ser del ente se le da

---

<sup>87</sup> *Latente* no quiere decir sino ‘estar oculto’: «*Lateō*, -ês, uî, êre: être caché. S’emploie absolument ou avec un complément au datif ou à l’accusatif : demeurer caché à, échapper à, être inconnu à; ...» Indica un estado, la acción correspondiente es *oc-culere*, *celare*, el adjetivo en -tus respectivo es *occultus*. Ernout, H., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. Klincksieck, Paris, 1968 ; *sub verbum lateo*. De hecho, el verbo correspondiente en griego, *λαν-θ-άνω* se forma exactamente igual que el latino *la-t-eo* y significan exactamente lo mismo: *verborgen*, *versteckt sein*: oculto, estar encubierto. Cf.: Frisk, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, *sub verbum λανθάνω*, p. 80.

como oculto, como ψεῦδος,<sup>88</sup> por el modo como se comporta (es o está) con-sigo-con el ente, concretamente cuando el cuidado dormita y es entonces descuidado.<sup>89</sup> La verdad se nos presenta como un dejar venir las cosas a la presencia en lo que ellas mismas son y tal como aparecen y en ningún caso como *adaecuatio intellectus ad rem*; ἀληθευεῖν significa δηλοῦν, δηλός: hacer visible, dejar ver. De hecho, el estar está ya de siempre en presencia de la verdad y no puede no estarlo, pero que pueda comprender ese acontecimiento y decir lo que en cada caso corresponde es otra cosa.<sup>90</sup> Para que en presencia de la verdad el estar no se comporte como si ésta fuera ocultación, encubrimiento, sino precisamente como siendo desencubrimiento, *es necesario o hace falta* que el estar se pare a pensar y repare en ello. Sin embargo, este modo de pararse a pensar nada tiene que ver con un estar detenido, sino que

...la tarea suprema [es] alcanzar una estancia auténtica y no una cualquiera; la estancia en que nos detenemos *antes* del posible salto del inquieto decidirse; de éste no se habla, mas está constantemente aquí. En la estancia se hace visible el movimiento, y de ese modo desde ella, en cuanto estancia auténtica, la posibilidad del contramovimiento.

Detenerse en el propio vivir, en su sentido de objeto y en su sentido de ser: facticidad. Abarcar la movilidad arruinadora, es decir, tomar en serio la dificultad, llevar a efecto, salvaguardar la viva complicación que aquella comporta.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Véase el *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen. 1979; *sub voce* ἀληθής: “ἀληθής: τὸ μὴ λήθη ὑποπίπτον τοῦ δικαίου, τὸ ἐναντίον τῷ ψεύδει.” En el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, de Pierre Chantraine (Paris, Klincksieck, 1999, s. v. «ψεύδομαι, ψεῦδος, ψυδός», p. 1287b) puede leerse lo siguiente: « Au moyen exprime toute espèce de manquements: mensonge, tromperie, violation de serment, falsification de documents, etc.; d’où au passif « être trompé, être dans l’erreur, être déçu de son attente », et l’actif « tromper ». »

<sup>89</sup> Cf.: Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/1924*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994; § 2, pp. 34-35.

<sup>90</sup> Heidegger, M., *Platon: Sophistes*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992; p. 17.

<sup>91</sup> Heidegger, *Ontología*, p. 140.

Lo que hace falta pues es que el estar *se pare* con-sigo-con el ser de lo ente: que el ser del ente se detenga en su esencialidad (en su ser *esente*<sup>92</sup>) y que el estar repare ahí solicitando *justamente* (“*justamente*” no es aquí expletivo o retórico, sino *relativo a la manera de ser del estar en relación con el ente*) que la diferencia entre ser y ente se presente, que el *ser-di-ferente* se haga presente: *pre-esente* en tanto que *in-stancia* o estancia.<sup>93</sup> *Pre-esente* es el modo como aquí me refiero al acontecer en el cual lo ente sale a la luz no en su estar encubierto como ya interpretado y en relación con el cual todo el mundo sabe lo que es, pues así es como *injustamente* queda el ser de lo ente a cubierto, sino cuando puede traerse ante la mirada atenta el ser de lo ente, esto es, el ser *esente* de lo ente, su carácter de ser lo que él mismo es. Cuando el estar está en presencia de la verdad y la presencia (esto es, le concede un presente, asiste con ella) no en el sentido de »tener presente ante sí«, sino en el de *presenciarla* (*pre-esenciarla*) en su presencia esencial o al descubierto, (co)acontece entonces en el paraje en que él mismo está siendo llamado a la presencia: en el claro del ser está el estar con-sigo-con lo entitativo

---

<sup>92</sup> La terminación ‘-ente’ significa ‘acción y efecto de’; por tanto, aplicada a ‘lo que es’, se convertiría en *es-ente*, refiriéndome con ello a la ‘acción y efecto de ser’. En efecto, la terminación *-ente* significa: ‘que ejecuta’, ‘que realiza’, ‘que causa’, ‘que existe’. Así, de lo que existe se dice que es *exist-ente*, de lo que asiste, *asist-ente*, de lo que se presenta, *pres-ente* y, de lo que es, *es-ente* (aunque acepto que es una formación gramatical bárbara). El ente es, qué duda cabe, *la acción de ser, el estar-siendo* (*Wessung, essance, différence, τὸ τι ἵν’ εἶναι*). Este ser *esente* sería complementario de aquél acto puro que nombra Lévinas con la palabra «*essance*». Cf.: Lévinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid, 2001; p. 71, n. 1. Cf.: Lévinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987; pp. 41-42; así como, del mismo autor, *Dieu, la mort et le temps*. Le Livre de Poche–Grasset. Usine de la Flèche (Sarthe). 1997; p. 16, n. 1. La *esancia* (*essance* o *Wessung*) es pues la donación de sentido, la ontogénesis del sentido del ser.

<sup>93</sup> Me refiero a lo que Heidegger expresa como *acontecimiento de trans-propiación* (*Er-eignis*) en la conferencia sobre “El principio de identidad”. Cf.: Heidegger, M., *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*. Anthropos, Barcelona, 1988.

del ente, con el ser esente (en la misma estancia, pues, en el mismo instante, *contemporáneamente*) *del que participa*. Presenciar la verdad no es, como puede colegirse, tenerla ante los ojos como un ente cualquiera ni tener ante los ojos un ente cualquiera “en su verdad” por así decir, como si la cosa apareciera delante de los ojos, sino *estar en*, estar en ella como en su elemento, pues no sale el ente a la luz, sino que en el descubrimiento de la verdad el estar mismo es iluminado, puesto ante la luz o expuesto en su aseidad fáctica. Que la verdad descubierta sea la con-sistencia del estar no significa otra cosa sino que es la *estancia* (*stasis*) donde el estar se-encuentra con-sigo-con-el-ente del caso en su ser esente. Por eso es que he marcado el co-acontecer conjunto con el guión que separa la con-sistencia. El estar se localiza a sí en su lugar de estancia *presenciándose* a y en la luz de la verdad<sup>94</sup>, ya que la verdad es el *elemento* del estar (como el agua es el elemento del pez): en lo que y ahí donde éste *con-siste*. Pero esta localización del estar en el claro del ser no es otra cosa que aquello que Heidegger llama, en la época de *Ser y tiempo*, la *diferencia ontológica*,<sup>95</sup> por lo que esta su *con-sistencia* no encierra el aseguramiento de ninguna esencia sino el *ajuste* entre ser y ente, la justa correspondencia con lo que *im-porta*. Por lo tanto, preguntar por la *entidad* del ente sólo puede hacerse *desde la hipóstasis* del ente y esto significa preguntar desde la metafísica; pero el ente en tanto que *ser esente* (esenciado por la verdad del ser), preguntado por su ser

---

<sup>94</sup> Como se lee en un fragmento de Teognis: “Τῆς δ’ ἀληθείας τὸ φῶς”: “*Veri investigationem juvat lux diurna*”. *Thesaurus Linguae Graecae*, ab Henrico Stephano constructus. Akademische Druck-Universität Verlagsanstalt. Graz. 1954; Band I, sub voce *Ἀλήθεια*.

<sup>95</sup> O la *contrada*, de *Serenidad*: “La contrada es la amplitud que hace demorar, la que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en su reposar.” Heidegger, M., *Serenidad*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989; p. 47.



desde la vedad del ser (*Seyn*), responde con su *esentia* o su *estancia* (pero no con su *esencia*). El «desde-dónde» desde donde se pregunta es, en el primer caso, el ente y en el segundo, el ser en cuanto claro donde el ser esente se descubre en su verdad, esto es, desde su *estancia*: pregunta pues *por el ser-descubierto desde el descubrimiento*.<sup>96</sup> A esta *esentia* la llama Heidegger en algún momento *primera entidad del ente*,<sup>97</sup> refiriéndose con ello al carácter de acontecer originario desde el cual el ente se presenta por principio. Efectuar este viraje en el pensar exige un salto, aquel en el cual el *Da-sein* (lo que es-ahí) transita de un inicio a otro. En otras palabras, cuando Heidegger pone un guión para *mostrar* la diferencia que se produce en el *Dasein* cuando éste deja de mirar sobre sí el ser, *demuestra* al ser-ahí, al estar, como estando ahí, en el claro de la verdad del ser: el estar es *ahí* lo que es.<sup>98</sup> En el desistir<sup>99</sup> es, por tanto, donde se da el salto en

---

<sup>96</sup> No se olvide que Heidegger rechaza la concepción de la verdad como correspondencia en razón de que ésta sólo puede asegurarse si ya desde la precomprensión el ente ha sido *precomprendido* como esto o aquello, es en esta estancia donde se ha de localizar la verdad. El patrón o *typus* de la correspondencia tiene que estar ya asegurado para luego ser corroborado con el *ectypus*.

<sup>97</sup> Concretamente en los *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1994; V, *Die Grundung*, § 173, p. 297). Si la verdad acontece en el claro del ser, la primera entidad del ente aparece ahí como *estante*. La traducción corriente de la expresión aristotélica τὸ τι ἦν εἶναι (*substantia*) cobra aquí un nuevo sentido: lo que es siendo es *esancia*, no esencia ni substancia, por cuanto es esente-estante en la estancia.

<sup>98</sup> En esto consiste la llamada *Kehre* heideggeriana: ciertamente un cambio de enfoque, pero no un cambio de objeto; mirar al ser no ya desde el *Dasein* sino desde el *Da-sein*, el *ahí-donde* la precomprensión está ya dada. En el artículo sobre “El origen de la obra de arte” distingue Heidegger entre tierra y mundo; es claro que el ahí-donde de la precomprensión es la tierra, por lo que podría también decirse que la verdad está *enterrada*. Cf.: Heidegger, *Caminos de bosque*, 11-67.

<sup>99</sup> “Desistir” es mi traducción tentativa para la experiencia de «decir-sí» a la anulación (*nichten*) del absoluto: „Inständigkeit im Da-sein ist die Stetigkeit des gegründeten Ja-sagens zum Wesen der Wahrheit als Lichtung der Verborgenheit einer Verweigerung des Entscheidungsbereiches über die Entgegnung des Menschentums und der Gottschaft. Jasagen und Zustimmung sind jedoch nicht dasselbe. Zustimmung liefert sich aus und ist Rettung. (...)“

„Das Ja-sagen ist das Ja zum Nichten des Abgrundes, ist Übernahme der Entscheidung, als welche das Seyn selbst ist und die Not der Gründerschaft des Menschen und der Gottschaft der Götter ermöglicht.“ Heidegger, M., *Besinnung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997; V. *Wahrheit und Wissen*, § 44. „Seyn und Wahrheit und Dasein“, p. 119. Sin duda, debería plantearse también otra traducción para *Ab-Grund* que simplemente *abismo*, pues en alemán resuena la caída en tierra que Heidegger intenta

cuanto tránsito de un inicio al otro: desde el estar ocupado consigo (*Dasein*) hacia el estar ocupado con el otro (*Da-sein*); el salto salta sobre el principio desde el cual pregunta la metafísica e impulsa la “estancia del ser” (»*Wesung des Seins*«), compulsando el otro inicio “más esencial”, donde el ser aparece como “lo más extraño” y esta su extrañeza no es un modo más de su aparecer sino su *aparición* (su *παρουσία*)<sup>100</sup> en su *estancia*, en ese su lugar de aparecer, en cuanto *estante*, en el ahí de su ser esente, donde su localización aclarada. El lugar donde el estar se muestra en su verdad es el mismo en donde tiene su ser. El lugar (*Da-*) hacia el cual señala el estar, no en cuanto *Dasein*, sino en cuanto *Da-sein*, es pues otro distinto de sí (*mismo*), distante de sí.<sup>101</sup>

#### d) Ser diferente

En otros términos, el paso del *Dasein* en cuanto estar al *Da-sein* en cuanto localización del ser ahí en el claro del ser (esto es, en el acontecer desencubridor de la verdad en la cual el estar se muestra en su *estancia*), viene expresado (o es liberado) por el estar

---

evitar o, en todo caso, la insistencia del *Dasein* en desocultar la verdad, sacarla de su entierro. El abismo se cierra cuando la verdad ha quedado enterrada.

<sup>100</sup> Heidegger, *Besinnung*, IV, “*Der Sprung*”, § 117, p. 230.

<sup>101</sup> El ensayo de Carlos B. Gutierrez, “La hermenéutica temprana de Heidegger”. (En: *Diánoia*, Anuario de Filosofía. FCE/ UNAM, Año XLV, núm. 45 (1999): 115-131.), toma la hermenéutica como instrumento de análisis del *Dasein*, en cuanto estar ahí humano, en un caso, o del Ser en el llamado “giro” o “vuelta”, “torna” o “viraje” en otro caso, en el pensar heideggeriano, y no hace ninguna diferencia entre la hermenéutica de la facticidad y la hermenéutica filosófica. Sin embargo, aun cuando la lectura parece correcta, en mi opinión Heidegger nunca hizo hermenéutica filosófica ni cambia de “objeto” de estudio al cambiar el enfoque sino solamente éste, el enfoque, es el que cambia, no aquello por lo que se pregunta, que fue siempre para él «¿qué es ser?». En la primera época –si es que hace falta validar el libro de William J. Richardson *Through Phenomenology to Thought* (Marinus Nijhoff, The Hague, The Netherlands, 1963 y New York, Fordham University Press, 2003) en el que se habla de un *Heidegger I* y un *Heidegger II*– la respuesta depende de la interpretación del estar en situación hermenéutica y en la segunda de su localización en el claro del ser. Heidegger señala en su carta al autor: “The thinking of the reversal is a change in my thought. But this change is not a consequence of altering the standpoint, much less of abandoning the fundamental issue, of *Being and Time*. The thinking of the reversal results from the fact that I stayed with the matter-for-thought [of] “*Being and Time*,” sc. by inquiring into that perspective which already in *Being and Time* (p. 39) was designated as “*Time and Being*.”” Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. XVI.

mismo cuando accede a la comprensión de sí: en esta comprensión recibe su estancia, su ser esente, al mismo tiempo que es recibido por ésta en tanto que ser-pro-yectado, derrelicto o relicto en su mundanidad y está, por tanto, expuesto a ser otro. El otro no es aquí ningún sujeto personal, ninguna clase de ser ante la mano, ningún otro ser intramundano o intersubjetividad trascendental, sino aquello mismo a partir de lo cual surge y en lo cual termina su transitar (del parecer al aparecer y de ahí al desaparecer) todo ser esente. En efecto, el ser del ente no se agota en sus modos de (a)parecer sino que se desplaza con él a todo lo largo de este su modo de ser, desde antes y hasta después; y precisamente porque lo encontramos desplazándose con él sabemos que no es él. Ser y ente no son por tanto definitivamente uno y el mismo, hay una *diferencia ontológica* entre ambos, pero esta diferencia entre ellos se limita al “entre” puesto entre ambos, esto es a la relación misma que los hace permanecer unidos, aparecer juntos, co-acontecer con-juntos. *La relación es pues diferente. Diferente* es aquí verbo transitivo: la acción de diferir por la cual el ser di-fiere al ente, el ser es pues lo di-ferente (no lo distinto), aquello que queda siempre re-trasado, que no tiene tiempo y que nunca llega aunque siempre se lo espera, que nunca asiste ni se hace presente y que en esa su falta de asistencia no sólo no comete falta alguna sino que al contrario hace un presente: regala a otro la presencia y en ese gesto asiste. En cuanto ser-di-ferente, el ser es pues estancia, claro, lugar: el dónde desde donde el ente asiste y el hacia-dónde hacia donde el ente se dirige siendo lo que es, es él la donación de sentido o más aún, es él el sentido de la donación, la dirección de donde el ente pro-viene y el lugar hacia el cual se dirige. El salir y el entrar están pues en la misma dirección: *el (sentido del) ser diferente.*

El sentido del sí ha de quedar expuesto a través de la fenomenología y es así puesto en su región, localizado o desencubierto como lo que es. Lo que el sí es en todo caso, lo que se es en cada caso, tiene un carácter doble: por un lado, afincado en la presencia, obstinado en la persistencia (hablando de sí, pues, bajo la forma “yo soy”) el *Da-sein* es afirmación de sí, esto es, «yo», identidad. Por el otro, no desde mí, sino desde el ser, desde lo que siendo así es, el *Dasein* es *Da-sein*, esto es, un ser ahí, localizado o expuesto, *diferente* (sentido transitivo) y *estante*. Con la exposición del *Dasein* en cuanto “yo”, queda también expuesta su *estancia*.<sup>102</sup> Él es develado en cuanto estante (ser esente) y su lugar aclarado en tanto estancia:

El *Da-sein* no es el modo de ser efectivo de un ente cualquiera, sino que es él mismo el ser del ahí. El ahí empero es la apertura del ente en cuanto tal y en total, el fundamento de la ἀλήθεια pensada originariamente. El *Da-sein* es un modo de ser que, en tanto que «es» (simultáneamente activo y transitivo) el AHÍ es, según este ser señalado y en cuanto este ser mismo, un ente único y singular (el estante de la estancia del ser).<sup>103</sup>

Aquello que el *Dasein* es cuando se presenta no lo es de suyo sino que en su (a)parecer se apropia dicha estancia, hace suyo el lugar (*Da-sein*) donde se encuentra arrojado. Si el *Dasein* «es» yo, sujeto, conciencia, individuo, persona o lo que fuere en tanto ser en cuyo ser le va su ser, lo es porque así se ha apropiado, así se adueña de su propio ser y muestra de sí un rasgo, ya que su ser no se agota en ninguno de sus (posibles) modos de aparecer sino que éste su ser es el espacio abierto (es esta apertura) en el cual y por el

---

<sup>102</sup> La estancia del yo es pues metafísica o la metafísica es la estancia del yo en la que éste es sí mismo, en la que el yo *estante* es él mismo lo mismo para sí mismo. Otras posibilidades de ser se abren cuando en y para el estar se aclara una estancia en la que ha sido ontologizado, por cuanto dicha ontologización sólo puede acontecer en esa estancia.

<sup>103</sup> Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994; [„V. Die Grundung“], § 173, p. 296. (Mi traducción.)

cual se abre o se des-cierra bajo alguna apariencia; es decir, según algún modo de aparecer (yo, sujeto, conciencia, individuo, persona, *anthropos*, *homo*, o lo que fuere).<sup>104</sup> Considerar cualquiera de sus modos de aparecer como si fuese su ser no es sino contemplarle como cerrado, decidido, sido, confinado a una estancia. Todos sus posibles modos de aparecer, todas estas sus posibles maneras de persistir en el ser, si insisten es por que así se abren, se llaman a sí mismas así a comparecencia. Cada uno de estos posibles modos de aparecer del *Dasein* (sea frente a sí, sea frente a otro) son en cada caso un modo de acceder a la comprensión de sí del *Dasein* del caso, es así como en cada caso se localiza o se encuentra en situación fáctica; pero si se mantiene sólo en esta localización, si se detiene o demora insistiendo en este su modo de aparecer entonces se desapropia de sí, se enajena, se vuelve otro que sí, se vuelve estancia (*Wessung*: *ser esente –incoativo*).

Esto quiere decir que el *Dasein*, pasa una y otra vez, transcurre y discurre de un modo de ser a otro, de una forma de parecer a otra, de un parecer a otro y es siempre otro en su parecer incluso cuando se obstina en ser lo que es. Cuanto más se aferre al modo de ser en una estancia, menos de apropiará de sí. Dicha enajenación hace del sí, del ser que se reconoce *a sí* alguien que, incluso en su apropiación más propia, cuando se reconoce en forma apropiada (cuando se hace dueño de sus posibilidades más propias, como diría Heidegger), incluso ahí, no es dueño de sí, pues sólo puede fijar lo que

---

<sup>104</sup> Me detengo aquí sólo un instante para señalar que todo esto que llevo diciendo sobre el análisis fenomenológico heideggeriano pone énfasis en que el autor conserva el espíritu originario de la fenomenología como ciencia descriptiva, pues hablamos de acontecimientos, no de experimentos de laboratorio para corregir problemas de comprensión, el *Dasein* es comprensor y lo que se analiza es cómo se construye qué tipo de comprensión, pero comprensión siempre la hay. El *Dasein* está siempre ya (auto)comprendido en una estancia.

es haciendo violencia sobre sí, es decir, solidificándose o endureciendo su postura, empecinado en ser-esente, sin cambiar de dirección. Empero, ni el sí que se identifica como «Yo», ni el «Mismo» o la mismidad en cuanto ser histórico escapan a esta determinación. La mismidad cambiante (el ser que se identifica a sí mismo como siendo el mismo a pesar de no ser ya el mismo de antes, el mismo que antes dijera “yo”) tanto como la identidad de sí (el ser que puede decir en todo caso y siempre “yo”) son formas apropiadas, enajenadas del ser propio, de lo que por principio se es. No sólo el yo que acompaña mis representaciones, también la mismidad que me permite ser lo que soy aún cuando reconozco que no soy yo (mismo) el de antes, por cuanto que en todo caso hacen posible que me reconozca o que sea reconocido, se remiten a mi propio ser, dependen de *lo que estoy siendo* para reconocerse de un modo o de otro. Es esta la anterioridad del ser respecto de toda forma de aparecer, es este mi ser el que me entrega en propiedad a cualquiera de mis posibles modos de ser, soy yo quien puede ser; “yo”, puede ser quien puede ser, ser quien puede ser, ser “quien” puede ser; quien puede ser, *puede ser*; es decir, que quien puede ser so-porta, con-lleva y com-porta el ser, por eso, *esente*.

El “otro”, la “otredad”, la exterioridad en cuanto aquello que me es completamente ajeno no existe si es, igual que yo, “yo”. Para que el otro sea verdaderamente otro, no un no-yo ni una identidad, sino otro completamente ajeno, totalmente extraño, secreto, ese otro ha de decir sí para sí, no por mí ni para mí, ni siquiera es necesario que se intuya, sienta, imagine o sepa como siendo sí, el otro es otro si de algún modo dice “sí” al ser; por tanto, basta que sea, basta con ser para ser otro. En efecto, el ser es lo que no comprendemos nunca del todo y aquello que no somos, el ser es lo secreto, lo

inaprensible e incomprensible, siempre inapropiado (pues cuando pretendo apropiarme el ser me apropio de mí mismo), lo inaccesible (pues uno no decide “entrar en el ser”, esto es, no decide el ser), sino que soy-estoy ya siempre ahí sin ser nunca eso mismo (el ahí en donde soy); siendo “soy”, pero nunca “es”, soy siempre lo que soy, pero nunca soy lo que “es”, pues ello es siempre otro. Por tanto, lo que es al ser dice “sí al ser”, está ya decidido en el ser, en tanto que lo que no es no está decidido en el ser. La ontología no dice lo que el otro es (pues entonces no es ya otro), explica más bien lo que puede ser, pero en este explicar lo que el otro puede ser lo da por supuesto como siendo otro; justamente, lo que en todo caso hace la ontología con el otro es encontrarse con él, él es lo que está ya de siempre puesto, lo presupuesto. La ontología no tendría nada que decir si no se lo dice a otro, el otro está ya de siempre ahí y no se puede decir nada de él sino porque él mismo ya ha dicho algo: sí. Todo el trabajo de la ontología se limita a descifrar este «sí»; por ello es que he dicho antes que la mera presencia de lo ente, sea lo que sea, es ya expediente, una cosa que remite a otra, su sola presencia, la presencia de lo que sea, dice ya más que solamente “yo”, su presencia no remite inmediatamente a un sí reflexivo sino que dice sí al ser, *dice ser*. Debemos decidir sobre esta aserción en el ser.

El otro, entonces, dice ser. Y aunque yo pueda poner en duda lo que el otro dice (esto es, el ser), para ello he debido, he de haberlo escuchado, por ello es que él es el origen de todo decir, de todo ser, es el origen. Lo que puede ser (el otro), es. El otro es, así, presupuesto. A él y con él [me] apuesto. Me encuentro comprometido en el ser con

él, estoy puesto en relación con él, respondo por él así como él responde por mí en el ser, por el puro hecho de ser.



§ 4. La apropiación de la finitud como comprensión

Ninguna de todas las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre. Él sólo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío. Y quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas. Pero ¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce? Tantas veces degenera en esclavo de sus esclavos, cuantas se rinde a los vicios. No hay salteadora esfinge que más oprima al viandante, digo viviente, como la ignorancia de sí, que en muchos se condena estupidez, pues ni aun saben que no saben, ni advierten que no advierten.<sup>105</sup>

En nuestra búsqueda de un sí, no necesariamente nuevo, pero sí *transbordado* de la subjetividad, me propongo aquí una vuelta hacia uno de esos archivos en los cuales todavía puede leerse un mensaje pertinente en cuanto *etapa de destrucción fenomenológica* del mundo. Intentaré pues dar la vuelta en dirección al sentido originario del sí, que es el ser que aquí nos preocupa. Una obra de Platón llama especialmente mi atención en relación con este asunto; se trata del *Cármides*. Es un diálogo considerado tradicionalmente dentro del grupo de las obras tempranas del autor, uno de los llamados “diálogos socráticos” que concluiría, así parece, aporéticamente; en razón precisamente de que se juzga imposible encontrar un saber reflexivo (o una ciencia reflexiva) relativo a un sujeto él mismo reflexivo (la reflexividad es aporética justamente por ser identitaria: aquello que examina es ello mismo lo examinado, lo cual conduce a un sujeto cerrado sobre sí mismo

---

<sup>105</sup> Baltasar Gracián, *El Criticón. Obras Completas Vol. I*. Turner. Madrid. 1993; “Crisis IX: Moral anatomía del hombre.”, p. 121.

que, además, se mueve sin moverse): dicho saber se sospecha, si es que existe, ha de ser la *sensatez*<sup>106</sup> (σωφροσύνη) y el sujeto que lo posee el *sensato* (σωφρών).

Debo comenzar señalando que es una acusación frecuente, o al menos una pertinaz sospecha, en contra de Sócrates que él sabe muy bien qué es aquello que, en cada caso, está buscando.<sup>107</sup> Trátese de la virtud (o de la posibilidad de su enseñanza, en el *Menón*), de la *sensatez* (como traduciré de momento la palabra griega σωφροσύνη –asunto del *Cármides*–), de la *piEDAD* (en el *Eutifrón*), o de cualquier otra cosa; Sócrates parece tener siempre *una idea* de aquello que anda buscando. Sin pretender en modo alguno agotar las posibilidades interpretativas, me gustaría intentar ahora un acercamiento para ver por qué camino podríamos fundar tal sospecha sin quitarle honestidad al método socrático, sobre todo a través del *Cármides*<sup>108</sup>. Este empeño no es empero gratuito. Más allá de hacer una acusación de Sócrates, me interesa poner en relación el modo como él se acerca al “sí mismo”, y en particular el modo como en este diálogo se le da la respuesta,

---

<sup>106</sup> Debemos dejar bien claro desde ahora que este término es traducido en la escolástica por “*templanza*” (y no por *sensatez*, como hacen los traductores modernos de Platón –al menos en español), término que me parece sin duda más acertado y que permite evitar las confusiones con la “*prudencia*”.

<sup>107</sup> Cf.: La *Nachwort* de Ekkehard Martens a su traducción del *Cármides* (Platon, *Charmides*. Reclam. Stuttgart. 1977). Especialmente las páginas 102-103.

<sup>108</sup> Para ello me valgo de la edición de los *Dialogos de Platón. Vol. I. Apología de Sócrates. Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Mayor, Hippias menor, Laques, Protágoras*. Gredos. Madrid. 1993. El *Cármides* se encuentra entre las pp. 317 y 368.

con la concepción heideggeriana de la existencia<sup>109</sup>, por tanto, en relación con el Heidegger “temprano”<sup>110</sup> y principalmente con su curso del semestre de verano de 1923 dictado en Friburgo: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.<sup>111</sup> Entrambos textos juegan, según mi parecer, con la misma idea: el ruego délfico “Conócete a ti mismo” (γνώθι σεαυτόν), grabado a la entrada del templo en tanto que solicitud o saludo por un lado y, de otra parte, la anticipación o, para decirlo mejor, el pensar anticipado(r) que apuesta al por-venir a partir de lo ya-interpretado: pensar pre-meditado en torno a lo que se da a pensar a partir de la pregunta: »¿qué es la σωφροσύνη?«

a) Qué es la σωφροσύνη

Cármides da, en el diálogo que lleva su nombre, tres distintas respuestas a la pregunta “¿Qué es la σωφροσύνη?:

1. “[La sensatez es] algo así como hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente, lo mismo si se va por la calle, si se dialoga, o si se hace cualquier otra cosa. «En resumidas cuentas, dijo, a mí me parece que es algo así como tranquilidad, aquello por lo que preguntas.»”<sup>112</sup>
2. “La sensatez hace tímido y pudoroso al hombre, de modo que es algo así como el pudor, la sensatez.”<sup>113</sup>
3. “Bien podría ser la sensatez algo así como «ocuparse de lo suyo.»”<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Para la justificación de la traducción de *Ek-sistenz* por *existencia*, me remito a la nota 13 de los traductores de la “Carta sobre el humanismo”, de Martin Heidegger, recogida en el libro del mismo autor, *Hitos* (Alianza, Madrid, 2000), p. 267.

<sup>110</sup> Debo señalar aquí la exigua atención que ha merecido este periodo de la producción filosófica de Heidegger (centradas en el tema de la hermenéutica de la facticidad), sobre todo en lengua española. No ha ocurrido así en Alemania misma donde, gracias a la edición de los cursos que dio Heidegger con anterioridad a *Ser y Tiempo*, se ha dado un importante relieve de esta faceta del filósofo. Cf.: Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999; especialmente las pp. 137–155.

<sup>111</sup> Heidegger, M., *Ontologie*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1988.

<sup>112</sup> Platón, *Cármides*, 159b 2–6.

<sup>113</sup> Platón, *Cármides*, 160e 2–5.

<sup>114</sup> Platón, *Cármides*, 161b 6.

Tomando los argumentos por el lado más fácil, se deshace Sócrates de ellos uno a uno. En el primer caso, señalando que hay cosas que deben hacerse más bien con rapidez que lentamente, dejando de lado la idea del actuar ordenada y sosegadamente y tomando muy estrechamente el sentido de la tranquilidad; en el segundo caso sencillamente recurre a la autoridad de Homero: según éste “no es buena la compañía del pudor para el hombre indigente”; por tanto, hay al menos un caso en el cual la sensatez no es algo bueno (esto es, cuando se la interpreta como “pudor”) y, en consecuencia, ella misma no sería buena. Finalmente, la sensatez como “hacer cada quien lo de sí mismo” (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) es desechada por una aparente aporetización de toda reflexividad<sup>115</sup> –un camino muy estrecho para el encuentro y comunicación con el otro, pues todo pareciera indicar que el *ocuparse enteramente de sí mismo* no queda lugar para ocuparse de nada más. A reserva de comentar más adelante los dos primeros intentos de Cármides por definir la sensatez, voy a comenzar aquí por el último. Si bien señala Sócrates que la sensatez no puede ser el mero ocuparse cada quien de lo suyo, pues esto impediría considerar la lectura de un texto ajeno, v. g., como algo sensato, la discusión no es para él más que “un problema terminológico”,<sup>116</sup> lo importante no es cómo le nombres sino a qué te refieras. Critias señala que la diferencia es importante por cuanto que para él no es lo mismo “hacer” que “ocuparse de” (ποίησις / πρῶξις): el hombre sensato se ocupa (πράττειν) siempre de cosas buenas en relación consigo mismo (lleva a buen término lo que le corresponde *hacer*), y obra (τὸ ποιεῖν) cosas buenas en relación con

---

<sup>115</sup> La discusión ha cambiado en este punto de interlocutor, Critias sale en defensa de la que parece ser su propia definición de la sensatez.

<sup>116</sup> Platón, *Cármides*, 163d 4.

otros; lo que sin embargo, dirá Sócrates, no implica necesariamente que quien es sensato sepa que lo está siendo: a veces quien obra con provecho no sabe que lo está haciendo, de tal manera que estaríamos obligados a considerar que no es sensato, a pesar de haber obrado correctamente; en consecuencia, quien es sensato parece no ser siempre consciente de que lo es (hace, sin ser), lo que mal se ajustaría con la idea misma de la sensatez (aquí es donde puede verse que hay ya una idea de qué sea aquello por lo que se pregunta), considerado por principio algo positivo en todos los sentidos.

Llegados a este punto, la conversación toma un giro: el tío de Cármides, Critias, está tentado de decir que la sentencia que se encuentra a la entrada del templo de Delfos, “conócete a ti mismo”, dice lo mismo que esta otra: sé sensato (τι τῆς σωφρόνει), en el sentido de “conocerse uno mismo a sí mismo” (τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν)<sup>117</sup>. En otras palabras, si la sensatez es alguna clase de conocimiento, será conocimiento de sí mismo. Aquí caen ambos, tanto Sócrates como Critias, en un error de interpretación respecto de lo que se acaba de proponer. Por un lado, Sócrates señala que tal conocimiento, si de veras lo es, no puede ser conocimiento de sí mismo, pues todo conocimiento es distinto del objeto mismo del cual se ocupa (para no hablar, por el momento, de lo que produciría; esto es, de su ἔργον); por el otro, Critias contesta entonces que no está investigando adecuadamente, pues esta forma de conocer ni produce nada ni tiene por objeto ninguna otra cosa que *a sí mismo*, es una forma de conocimiento completamente atópica: un saber excéntrico o extravagante (168a 10), pues “Ella es la única [ciencia] que, además

---

<sup>117</sup> Platón, *Cármides*, 164d 3 – 165b 4. Esta última línea es sumamente importante: “[di] si no es homóloga la sensatez del «conócete tu mismo a ti mismo».”

de ser un saber de todos los otros, lo es de sí misma.”<sup>118</sup> ¿En qué consiste aquí el malentendido? Precisamente en que las palabras no han sido tomadas en su justo sentido. Cármenes ha dicho ya que la sensatez es conocimiento *de sí mismo*, luego entonces el objeto de conocimiento de la sensatez no es (al menos no inmediata ni únicamente) “ella misma” (la ciencia del caso) sino, para ser precisos, “él mismo”, el sujeto cognoscente: αὐτὸν ἑαυτόν. Quien posee sensatez (se) tiene a sí mismo por objeto de su examen. El “objeto” (el πρὸς τι<sup>119</sup>) de la sensatez no es ella misma, sino un quien, alguien. Y es el propio Sócrates quien apunta en esta dirección cuando se muestra muy sorprendido frente a Critias, quien le reprocha que solamente está buscando argumentos *ad hominem* y no verdaderamente a favor de la discusión (por cuanto persiste en tratar de comprender la sensatez como un conocimiento semejante a cualquier otro, presupuesto que Critias se niega a aceptar), y le replica:

—¿Cómo puedes suponer algo así?, dije yo. Estás pensando que, por refutarte a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva *a investigarme a mí mismo y a lo que digo*, por temor tal vez, de que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo. Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos.<sup>120</sup>

Con ello queda superada la objeción de Sócrates sobre la “ciencia de las otras ciencias”,<sup>121</sup> incluso en el caso que pareciera más grave: la conocida referencia platónica de que quien puede hacer lo bueno también es capaz de hacer su contrario o que, si se

---

<sup>118</sup> Platón, *Cármenes*, 166c 2–3.

<sup>119</sup> Heidegger, *Ontología*, pp. 33-34. “La interpretación es el ser esente de la vida fáctica misma. Si llamamos, aunque sea impropriamente, a la facticidad «objeto» de la hermenéutica (como las plantas son objeto de la botánica), diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (esto es, como si las plantas, lo que son y como son, fueran *la botánica*.)” (La traducción ha sido modificada.)

<sup>120</sup> Plato, *Charmides*, 166c 7–d 4. (Las cursivas son mías.)

<sup>121</sup> Platón, *Cármenes*, 166e 6.

conoce algo, se conoce también el contrario: la ciencia del saber debía también ser ciencia de la ignorancia; esto es, saber lo que sabe y saber lo que no sabe, cosa que suena absurda (quien sabe qué es un caballo, sabe también qué no lo es; del mismo modo, quien sabe qué es lo que sabe, sabrá también qué es lo que no sabe). En realidad el asunto me parece que se resuelve de manera muy simple: no es lo mismo decir “Yo sé qué es la justicia” que decir “Yo no sé qué es la justicia”; en el primer caso, el objeto de mi saber puede ser ciertamente el saber mismo, en el segundo, en cambio, el objeto de mi saber no es aquello mismo que digo ignorar (no está en mí saber tal cosa) sino precisamente yo mismo, muy concretamente, los límites de mi conocimiento: el objeto “analizado” no es la ciencia, que no conozco, sino el contenido de mi propio saber, donde ciertamente no hay un saber de tal ciencia. La sensatez no es un saber de segundo grado (saber del saber),<sup>122</sup> es un saber particular (que consiste en un ‘hacer’: *πράσσειν*), con su propio objeto de estudio y su propio ἔργον (a decir verdad, no produce un resultado sino una acción –*πράγμα*–), pues ella misma es la facticidad, esto es, el comportarse en cada caso de nuestro propio estar<sup>123</sup>: *αὐτὸν ἑαυτόν*, como trataré de hacer ver.

Toda la conversación (que ha partido de un supuesto engaño: Sócrates dice poseer un remedio para curar el alma y, por extensión, el dolor de cabeza de Cármides) se origina precisamente de la preocupación socrática de sanar el alma, no ya solamente el cuerpo y mucho menos sólo una parte del mismo. Él trata de investigarse a sí mismo y

---

<sup>122</sup> Que es el punto de apoyo de la interpretación de Gabriela Roxana Carone, “Socrates’ Human Wisdom and *Sophrosune* in *Charmides* 164c ff.” En: *Ancient Philosophy*, vol. XVIII, núm. 2, Fall 1998. Duquesne University, Pittsburgh; p. 275.

<sup>123</sup> Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 21: “Faktizität = jeweils unser eigenes Daseins.” (“Facticidad = nuestro propio ser ahí en cada caso.”)

qué dice, pues mal estaría que dijese saber lo que no sabe. Ésta es, muy probablemente, la enfermedad que más preocupa a Sócrates y cuya *cura*<sup>124</sup> sería la única “sabiduría” humana (*Apología*, 20d 1–9): el examen del alma, la *exposición* de lo que hay dentro de ella, es lo mejor de que pueda ocuparse (*Apología*, 38a 7). La cura para tales males son los bellos discursos (*Cárm.*, 157a 1–6), un cierto encanto que proporciona salud (esto es, un saber de sí que cura de la propia ignorancia). Así que, a fin de cuentas, Critias no parece estar para nada descaminado cuando señala que en la *solicitud; id est*, en el *cuidado minucioso de sí*, con el que “el dios cuyo oráculo está en Delfos” recibe a los visitantes, no es un mero parecer lo que pretende la sentencia (quien se expone es el sí mismo en su respuesta correspondiente), sino que es diligente en un ofrecimiento (164d 6–e 2):

Y coincido con aquel que en Delfos puso aquella inscripción que, según creo, está dedicada a esto, a una bienvenida del dios a los que entran, en lugar de decir «salud», ya que esta fórmula de «salud» no es correcta, ni deseable como exhortación de unos a otros, sino la de «sé sensato». El dios da la bienvenida, pues, a los que entran al templo, de diferente manera que los hombres.

El Oráculo brinda<sup>125</sup> algo a todos sus visitantes, ofrece un don. La pregunta es, pues, ¿cómo puede una tal solicitud ofrecer un don?, ¿qué clase de don se ofrece? Para encontrar respuesta a esta pregunta hace falta, sin embargo, un giro. Como ya decía al principio, cabe al menos la sospecha de que Sócrates se mueve ya de siempre en una cierta (pre)comprensión de aquello que anda a la búsqueda, tiene un *comportamiento*

---

<sup>124</sup> Cf.: Varrón, Marco Terencio, *De Lingua Latina*. Anthropos, Barcelona, 1990; VI, § 46, pp. 174-175: “Curare a cura dictum. Cura quod cor urat; curiosus, quod hac praeter modum utitor. Recordare, rusus in cor revocare.”: “Curare (cuidar, procurar) deriva de cura (preocupación, cuidado). Se dice cura porque el corazón está atormentado (*cor urat*); y curiosus (cuidadoso) porque manifiesta una preocupación excesiva. Recordare (recordar) es volver a traer al corazón (*in cor revocare*).”

<sup>125</sup> “Brindar” proviene del alemán “*ich bring’ es dir*”: “te traigo algo” como ofrecimiento de un bien, y ese bien es una cierta salud. Por eso, al brindar decimos en español: ¡Salud!



(*Verhaltenheit*); esto es, una relación pre-ontológica con el ente del caso. Todo comportamiento es un modo de portarse llevando consigo algo, un cierto modo de conducirse (*Verhältnis*); la compostura no es por ello solamente un modo de curarse en cuerpo y alma de una falta de atención respecto de sí, es también un modo de cuidar aquello con lo que uno está o se encuentra, lo que daría lugar a una co-relación existencial o co-acontecer con-junto. Co-acontecer con-junto que se refiere, en consecuencia, al lugar mismo de la verdad en cuanto *des-en-cubrimiento iluminador* (ἀ-λήθεια); es decir, al acontecer de la verdad como *ser-con-sigo*<sup>126</sup> iluminador en el cual se manifiestan tanto el estar (*Dasein*) como el ente en su ser co-des-velados el uno para el otro y el uno al otro (ἀλλήλοισ<sup>127</sup>), sin prioridad de ninguno. La forma adecuada de co-acontecer con-juntamente estar y ente, de manera que su estancia se haga presente, sería aquella que se

---

<sup>126</sup> Con base en la etimología de la palabra “Consigo: ‘en compañía de sí’: con ‘en compañía de’ + el anticuado *sigo* ‘consigo’, del latín *secum* (influido por el español *sí*, *conmigo* y *contigo*, literalmente = ‘sí-con’, de *se*, ablativo de *sui*, pronombre reflexivo de la 3ª persona, forma genitiva; véase *suya*) + *cum* ‘con’ (compárese *conmigo*, *contigo*). En latín vulgar se usaron *secu* y *cum secum* en lugar del lat. *secum*.” (Gómez da Silva, Guido, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. FCE/Colegio de México, 1988; s.v.) Todas las otras traducciones (*esse apud*, *ser con*, *être chez* y el original *sein bei*) caben perfectamente en el *ser-con-sigo* que, podría decirse, significa en forma abreviada tanto como «el *sí* en compañía de *sí* y de otro» que, me parece, es lo que mienta Heidegger, por cuanto no otro sino el *sí* que dice ser, es aquél que está ya de-antemano-con-otro, esto es, el *Dasein* en cuanto *esse cum secum*.

<sup>127</sup> Cf.: *Lexikon des frühgriechischen Epos*, sub voce ἀλλήλων: «Reziprozitätspronomen. Bedeutung: einander, sich gegenseitig. I. GEGENSEITIGKEIT IM HANDELN. 1. Gegenseitigkeit zwischen bestimmten (genannten oder bekannten) Personen oder Gruppen. 2. Gegenseitigkeit zwischen zwei unbestimmten, beliebigen Angehörigen einer Gruppe bzw. jedes einzelnen zu jedem einzelnen, aller untereinander. II. GEGENSEITIGKEIT ALS LOKALE BEZIEHUNG zwischen zwei oder mehrere Dingen. 1. Die Gegenseitigkeit ist eine Beziehung zwischen zwei oder mehrere Dingen in gegebener Lage. 2. Die Gegenseitigkeit ist die Beziehung vieler gleichartiger Dingen zueinander.»

conduce según la cosa misma,<sup>128</sup> según aquello de lo que se trate *en cada caso* (*Jeweiligkeit*).<sup>129</sup> Actuar con *compostura* sería, pues, un actuar que otorga *reparación* respecto de aquello que ha sido legado (transmitido y entregado) por el dios a los hombres. ¿Qué significa aquí la *reparación*? No otra cosa sino precisamente la cura que permite al cuerpo estar “completo”, es decir, sano.<sup>130</sup> No se trata de llevar al otro a una aporía epistemológica, no son sus *sentencias* las que están en cuestión, sino el propio actuar, el modo de conducirse del estar en el mundo: “El estar despierto es filosófico, esto quiere decir: está vivo en una *autointerpretación* originaria que la filosofía se ha dado a sí misma, esto es, que ella importa una posibilidad decisiva y una forma del encuentro consigo mismo del estar.”<sup>131</sup>

Sócrates conduce a esta crisis del encuentro consigo mismo en la auto-interpretación originaria a Cármenes quien, al principio del diálogo parece ser modesto (así se comprende a sí mismo a través del *parecer así* ante los demás) y no meramente “tener el aspecto de” ser modesto, sino que realmente “parece ser el más modesto de todos sus contemporáneos”, pero al final él mismo no puede asegurar si guarda, conserva o posee (o bien *necesita* más) modestia: “Mira, pues, si la *tienes* y no precisas del ensalmo” –le dice Sócrates (176a 1-2)–, y Cármenes contesta (176a 6-7): “Por Dios, Sócrates, yo

---

<sup>128</sup> Heidegger usa el término *Verhalten* “... para describir toda manera de relacionarse existencialmente entre el ente y el «Dasein», en particular la manera ontoveritativa. Esta manera podría equivaler muy bien a un auténtico con-ser, como el que yo tengo definido en mi fenomenología.” Echarri, J. *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Universidad de Deusto. Bilbao. 1997; p. 42.

<sup>129</sup> La *Jeweiligkeit* se refiere al ‘en cada ocasión’ que “indica lo relativo a ese ser en una situación determinada, que es el estar.” Heidegger, *Ontología*, p. 25.

<sup>130</sup> Cf.: Gabriela Roxana Carone, *op. cit.*, p. 283 y las referencias que señala de la *Apología* 27a 4 y el *Gorgias* 504b-d.

<sup>131</sup> Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 18. (La traducción es mía.)

mismo ya no veo si la tengo o no la tengo [conmigo].” Así se cuida Cármides de presumirse sensato.

El juego con el verbo ἔχω es de suma importancia, pues Cármides está diciendo que ya no sabe (no está en su *mano* ver, no le es *manifiesto*) si sigue siendo (si se *man*-tiene) o no modesto; en otras palabras, termina sabiendo que no sabe si es o no sensato lo que, paradójicamente, lo coloca del lado de la modestia, tal como se lo hace ver Critias<sup>132</sup>. En efecto, el hombre modesto ni presume de serlo ni de no serlo (cf.: *Cárm.*, 158c 5-d 6), nunca es lo bastante ni tan convenientemente modesto, sino que constante y permanentemente *repara en sí mismo, titubea*<sup>133</sup>. No obstante, no es meramente el autoexamen egoísta o egóico de sí mismo, como bien señala Heidegger,<sup>134</sup> el que se juega aquí:

El subjetivismo no se supera porque uno se indigne moralmente contra él, sino planteando de verdad y radicalmente el problema del sujeto, es decir, la pregunta por la subjetividad del sujeto. Y así, hay una gran verdad en la exigencia que ya la filosofía antigua planteaba: Γνωθι σαυτόν, conócete a ti mismo, es decir, conócete como lo que eres y sé aquello como lo que te has conocido. Este autoconocimiento, en tanto que conocimiento de la humanidad en el hombre, es decir, en tanto conocimiento de la esencia del hombre, es filosofía, y está tan lejos de la psicología, el psicoanálisis y la moral que, ciertamente no podría estarlo más.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> En Platón, *Cármides*, 176b 6 (τοῦτο τεκμήριον ὅτι σωφρονεῖς). Hacia esto apunta, sin llegar a formularlo de este modo, Gabriela R. Carone, en el *art. cit.*, p. 276: “Far from denying the possibility of such a science, what Socrates has done for us and for Critias by presenting these puzzles is to make us *reflect on reflexivity*, and even more, to *reflect on the nature of reflection*.” (Cursivas de la autora.)

<sup>133</sup> Comportarse de manera *titubeante* es, para Heidegger, expresarse *lentamente*; como queda de manifiesto en su conversación con Nishida. Cf.: Heidegger, M., *De camino al habla*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1987; «De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquiridor», pp. 77-140. especialmente las páginas 108-109.

<sup>134</sup> “La filosofía ha de quedar libre en nosotros, es decir, ha de convertirse en íntima necesidad de nuestro ser más propio, de nuestra más propia esencia, de suerte que dé a ese ser o a esa esencia su más propia dignidad. Ahora bien, lo que así ha de quedar libre en nosotros hemos de asumirlo en nuestra libertad, somos nosotros mismos los que hemos de tomar y despertar libremente el filosofar en nosotros.” Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 20.

<sup>135</sup> Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 26.

Indudablemente, el tema de la sensatez (σωφροσύνη) es propiamente el mismo que el del autoconocimiento, pero esto no en el sentido de una autoconciencia moral (edificante, digamos), ni de una autoconciencia intelectual o reflexiva (*Bewußtsein*), sino de «conciencia de sí» como *exposición* o *representación* de sí mismo; semejante cura está determinada por una *comparecencia* (*Erscheinung*), por un *comparecer*.<sup>136</sup>

## b) La estancia del instante

Dado que el ser, en cuanto asistencia, es lo abierto de un despejamiento (es la verdad del ente), a él le hace falta el pensar del hombre como acto de estar abierto al ser y como acto de mantener lo abierto del ser.<sup>137</sup>

Regresemos entonces al principio para comprender mejor las respuestas de Cármides y Critias a la pregunta por la σωφροσύνη. En su primera respuesta, Cármides señala que – es glosa de Sócrates– la σωφροσύνη es “hacer todo con orden y poco a poco (con calma)” (τὸ κοσμίῳ πάντα πράττειν καὶ ἡσυχίῳ), y después resume esta respuesta en el sustantivo ἡσυχιότης. Sócrates objeta que no siempre es bueno hacer las cosas lentamente<sup>138</sup> y, si la sensatez es algo bueno, tendría que serlo en todos los casos. Sin

---

<sup>136</sup> Cf. la *Enciclopedia del Idioma* de Martín Alonso (*Diccionario Histórico y Moderno de la Lengua Española (Siglos XII al XIX). Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*. Aguilar, Madrid, 1982; *sub verbum* “Comparecer: Parecer, presentarse uno ante otro personalmente o por poder para un acto formal, en virtud del llamamiento o intimación que le ha hecho, o mostrando parte en algún negocio.” Comparecer no es, pues, mero aparecer sino parecer con otro que se presentan en virtud de una justa llamada.

<sup>137</sup> Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Alianza. Madrid. 1993; p. 172.

<sup>138</sup> Juega aquí Sócrates, un tanto tramposamente, con ἡσυχίῳ y βράδευς, que, estrictamente hablando no son sinónimos.

embargo, cabe preguntar: ¿Por qué un joven al que se juzga sensato,<sup>139</sup> respondería tan imprudentemente que esto, que se supone es una virtud, tiene visos de ser más bien un defecto? En su segunda respuesta parece actuar con más sensatez el hijo de Glaucón: “Pues bien, a mí me parece, dijo, que la σωφροσύνη obra<sup>140</sup> modestia<sup>141</sup> y modesto [hace<sup>142</sup>] al hombre; y considero que la σωφροσύνη es algo así como pudor.”<sup>143</sup>

La respuesta no carece de cierto encanto, pues Cármides da su parecer con toda la modestia de que es capaz; se muestra, en todo lo que cabe, apuesto, y su apostura le permite elaborar un juicio muy meditado, que no hace sino tantear en el lenguaje.<sup>144</sup> Si bien Sócrates se deshace muy rápidamente de esta respuesta trayendo a colación un verso de Homero, es lo cierto que en tal verso no aparece sino solamente la última palabra en cuestión: »αἰδώς«, misma que no está firmemente asentada como definición y que sí puede traducirse como ‘vergüenza’. Sin embargo, la versión más apropiada para lo que Cármides está tratando de decir con αἰσχυντελόν, que no tiene una carga negativa como sí la tiene αἰδώς, sería más bien *modestia* (supuesto que los dos interlocutores asumen que la sensatez es algo bueno y útil y Cármides no es, *parece*, alguien que se caracterice

---

<sup>139</sup> No debe dejar de notarse aquí, empero, el indudable fondo irónico en el cual Cármides, junto con toda la estirpe platónica, es arrojado: precisamente el argumento de que “Puesto que de tales linajes procedes, es natural que seas el primero en todo.” (Cárm., 158a 6 y 7) es cosa de ignorantes, como claramente dice Platón (por boca de Sócrates) en el *Teeteo* (174e 5 – 175b 7).

<sup>140</sup> Ποιεῖν, ποιέω: obrar, engendrar, producir o procurar.

<sup>141</sup> La palabra αἰσχυντελόν no lleva una carga negativa (como pretende hacer creer Sócrates), como sí ocurre con ‘pudor’ e igualmente con ‘vergüenza’ (que se refiere a la sensación de haber cometido o tener que cometer una falta o una acción deshonrosa). Como veremos, la *modestia* es, muy al contrario, un saber de la propia ignorancia.

<sup>142</sup> Si bien aquí *hacer* es una interpolación–traducción de ποιεῖν muy desafortunada (mejor sería “y procura al hombre modesto”; esto es, que solicita del hombre modestia: es una exigencia del hombre σώφρων ser modesto), otra versión sonaría muy forzada.

<sup>143</sup> *Cármides*, 160e 3–5. La traducción es mía.

<sup>144</sup> Sócrates mismo lo dice (*id.*, 160e 2): »–Hierauf hielt er an sich, und nach dem er sehr wacker die Sache bei sich überlegt hatte, sagte er:...« Platon, *Sämtliche Werke, Band 1*. Rowohlt. Leck/Schleswig. 1966; *Charmides*: 160e 1-2, p. 135.

por actuar imprudentemente). En efecto, tener modestia significa saber la medida de la propia capacidad, quien es modesto se contiene, conoce sus propios límites y se mantiene dentro de ellos; en otras palabras, la σωφροσύνη obra en el ser humano la facultad (δύναμις) de conocer su propia capacidad; *procura modestia a quien la lleva consigo*. Con esta respuesta se obtiene, en consecuencia, un concepto aproximado. Sólo que aquí, «Concepto» no es un esquema, sino una posibilidad del ser, del instante, esto es, constitutivo de ese instante; un significado construido [creado]; muestra el *haber previo*, es decir, traspone a la experiencia fundamental; muestra la *conceptuación previa*, es decir, exige el cómo del interpelar e interrogar a alguien; ...”<sup>145</sup> Esto es, que según el cómo, según el modo como Sócrates ha planteado la pregunta, es que Cármides concede o, para ser más precisos, concede en el acontecer conjunto en el cual se encuentra con Sócrates, tal respuesta.<sup>146</sup> Requerimos, por lo tanto, un análisis más cuidadoso de lo que se le ha pedido:

**Socrates** — Por tanto, de nuevo –dije entonces yo–, oh Cármides, aplicándote más y tornando al pensar [μᾶλλον προσέχων τὸν νοῦν], mirando dentro de ti mismo, considera (advierte) como qué obra la σωφροσύνη cuando está presente en ti o qué ha obrado cuando, llegado el caso, algo de tal clase ha estado presente en ti; resumiendo todo esto dime, bien y valientemente: ¿qué te parece que es?<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Heidegger, *Ontología*, p. 34. (Sin embargo, me alejo de la versión de J. Aspiunza.) Véase: Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 16.

<sup>146</sup> “¿Cómo se puede traer ante la vista el «en cuanto qué» en el cual, en ambas líneas de interpretación [Naturgegenstände / Kulturgegenstände], es comprendido en cada caso su objeto? Por medio de un análisis en cada caso de la *manera de ser en relación con el objeto*.” Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 51. (La traducción es mía.)

<sup>147</sup> Platón, *Cármides*, 160d 5–e 1. La traducción es mía. Pero confróntese con estas otras: “Noch einmal also, Charmides! Fuhr ich fort, paß noch besser auf, schau dich selber an und überlege dir, welche Wirkungen die Besonnenheit auf dich hat, wenn sie bei dir anwesend ist, und wie sie wohl beschaffen sein muß, wenn sie dich so prägt.” Platon, *Charmides*. Reclam, Stuttgart, 1977; p. 27. Schleiermacher pone en su traducción especial acento en la mirada de lo que aparece: “Noch einmal also, Charmides, sprach ich; und genauer aufmerkend *schaue in dich selbst und beobachte*, wozu dich die dir einwohnende Besonnenheit macht und was sie wohl sein muß, um dich hierzu zu machen, und, dies alles zusammennehmend, sage dann gerade

El regreso al pensar que Sócrates pide, exige “mirar dentro de sí mismo” (εἰς σεαυτὸν ἐμβλέψας) pero no en el sentido pasivo de ponerse frente a sí como en un espejo: instalarse y ver qué hay delante<sup>148</sup> o dentro; al contrario, se trata de sacar aquello, de presentarlo, de hacerlo venir a lenguaje. Ἐμβλέψας (ἐμβλέπω), no es solamente mirar (βλέπω), es, de hecho, poner ante (ἔν) los ojos, poner los ojos en ello; no “entrar en sí” sino “en la cosa”, instalarse en medio de la cosa misma, *in medias res*: estar en o propiciar su acaecimiento, como Heidegger lo llama, *eräugen*: hacer que acontezca, que se presente como lo que es (*Ereignis*).<sup>149</sup> Esta παρουσία es relativa a una *experiencia fundamental previa* sin la cual le sería imposible a Cármenes decir nada acerca de la sensatez, por eso tiene que volver al instante en el que se le presentó o se le ha presentado. Toda vez que lleva a cabo esta *virada*<sup>150</sup> a lo no pensado en el pensar, aquello que se le ha presentado se presenta –y no se le re-presenta, pues cada vez que se le presenta se presenta

---

und entschlossen, *als was sie dir erscheint*.” Platon, *Sämtliche Werke, Band 1*. Rowohlt, Leck/Schleswig, 1966; *Charmides* 160d 5 –e 1, p. 135 [8.2]. (Los subrayados son míos.) El “en cuanto que” (*als was*) marca sin duda el giro hermenéutico del traductor.

<sup>148</sup> En este sentido tiene razón Emilio Lledó Íñigo cuando señala en la nota 22 a su traducción (*Diálogos de Platón. Vol. I*. Gredos, Madrid, 1993; pp. 339-340) que la petición de Sócrates no va “en el sentido de una introspección, sino de una especie de objetivación de su comportamiento.” Yerra, sin embargo, al acotar que esta respuesta “presenta un carácter más subjetivo.” El *viraje ad intus* no necesariamente es un viaje hacia la subjetividad.

<sup>149</sup> Cf.: la nota del traductor de la obra de Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 168, nota \*\*: »Er-äugen: “poner ante los ojos”.« “Ereignis trae a lenguaje (*zur Sprache kommen*) la verdad (no dicha ni pensada) de la identidad (*Identität*) en la que culmina la metafísica en Hegel, igual que Austrag («*diferencia decisiva*») de la verdad de la «diferencia». En su uso normal, significa «suceso», «evento».”

<sup>150</sup> Podemos tomar aquí la palabra *viraje* como traducción de la *Kehre* heideggeriana, pues “lejos de significar abandono y cambio, «Kehre» significa vuelta *i.e.* volver a pensar no igual que en SuZ [*Sein und Zeit*] sino algo que ya allí se proponía como «pensadero» cual «Zeit und Sein».” Echarri, *Fenómeno y verdad*, p. 15, nota 14. La connotación marina es aquí muy ilustrativa: la virada no es un simple cambio de dirección (no tiene por qué ser esto) sino que es hacer que aquello que me impulsaba en una dirección me dirija ahora en otra: me muevo yo para que aquello que me impulsa me impulse ahora desde otro lado. Cuando falta la virada, como dicen los marinos cuando ésta no me es favorable a pesar del cambio de (dis)posición, se sufre una recaída en el viejo rumbo –en este caso, en la metafísica.

según el caso; *id est*, no siendo nunca idéntica aunque sí la misma. La sensatez no se hace presente como un concepto re-presentado (no es meramente la re-presentación de un ente de razón), no es un acto de la reflexión (la tematización de una vivencia), sino una acción generada por una *δύναμις*: “*Dynamis* es claramente aquí una expresión muy general para algo que tiene su ser en relación con otro.”<sup>151</sup> Hablamos por tanto aquí de una acción en tanto que proceder según la propia capacidad, misma que proviene de una cierta prognosis que se adelanta a lo que le ha sido dado para pre-sentarlo al pensar y re-pensarlo. En la medida en que lo sabido es siempre ya sabido, lo que ya está visto, el pensar que piensa en ello va siempre por delante de lo ya pensado que queda empero por pensar y se vuelve, justo con el pensar, a pensar lo sido, volviendo a sí la vista, a la cosa del pensar: lo configurado es así refigurado<sup>152</sup> como hermenéutica de la facticidad. Ya que aquello ante la vista no es todavía más que un preconcepto (un apresar provisional: *Vorgriff*), donde esta hermenéutica “se apuesta en la situación, y desde ahí es posible comprender.”<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, 6. *Griechische Philosophie*, II. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995; «Vorgestalten der Reflexion», p. 120. “*Dynamis* ist hier offenbar ein sehr allgemeiner Ausdruck für etwas, das sein Sein in Bezug auf ein anderes hat.” (La traducción es mía.) [El “*hier*” se refiere al *Cármides*, 168b 2-3.]

<sup>152</sup> Tal y como Descartes da a pensar lo que él ha visto: « *J’aurais aussi ajouté un mot d’avis touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu’on le parcourt d’abord tout entier ainsi qu’un roman, sans forcer beaucoup son attention, ni s’arrêter aux difficultés qu’on y peut rencontrer, afin seulement de savoir en gros quelles son les matières dont j’ai traité ; ...* » Descartes, René, « Lettre de l’auteur à celui qui a traduit le livre laquelle peut ici servir de préface », en : Descartes, *Les principes de la philosophie*, p. 34 (AT IX, 11-12).

<sup>153</sup> Heidegger, *Ontología*, p. 36. La vers. original (Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 17): “...im Lage einsetzt und von da Verstehen möglich ist.” (No soy fiel a la versión de Jaime Aspiunza.) Heidegger es aún más claro un párrafo más abajo (p. 37): “La puesta (en marcha) hermenéutica –aquello en lo que, como si dijéramos a una carta, se pone todo–, esto es, el «en cuanto qué» en que se asume de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo que se pone (para empezar), no puede ser un invento; tampoco es, sin embargo, algo que se posea de modo definitivo, sino que surge y brota de una experiencia fundamental, en nuestro caso, de un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el estar se encuentra consigo mismo, aparece ante sí mismo.”



La σωφροσύνη es siempre la del momento, la de cada instante, no se la posee de una vez y para siempre ni se la aplica igual en todos los casos (no se manifiesta del mismo modo nunca), sino que siempre se está de camino en ella, es un constante o perpetuo estar en marcha (una prendizaje permanente de su aplicación), pues debe ser puesta a prueba a cada instante, en cada ocasión, “lo mismo si se va por la calle, si se dialoga, o si se hace cualquier otra cosa” –como ha dicho Cármides en su primera respuesta–, por ello es que señala Heidegger que “La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado.”<sup>154</sup> Aunque es conocimiento, no es ciencia (*episteme*) sino otra forma de saber: encontrarse en el saberse. Este momento de la comprensión, de pre-comprensión, para ser preciso, muestra un (a)parecer (φαίνεται) en relación consigo mismo, el (a)parecer de la propia comprensión; y aquí es donde está la trampa: No es un (a)parecer en relación consigo mismo, es un (a)parecer en relación con la propia comprensión, el sí mismo del (a)parecer no es el parecer, es la comprensión. El (a)parecer de Cármides respecto de la sensatez es relativo a la comprensión de sí, no relativo al parecer mismo: es cierto que es una relación de sí consigo mismo, pero no es una relación del *saber* consigo mismo, sino de quien (se) sabe con la comprensión de sí: no presume de saber qué es, sino que muestra (en) su *parecer*. El genitivo es doble. Cármides da su opinión, su parecer, y en ese su parecer *parece* o *com-parece* la σωφροσύνη, su ser moderado, medido o *acomedido*, tal como él la comprende y tal como en ese instante le *parece*. Comparecen, pues, ambos. Es un cierto *déjà vu* por cuanto el pensar se

---

<sup>154</sup> Heidegger, *Ontología*, p. 37.

vuelve hacia lo visto, pero no es representación sino reconocimiento, conocer que se reafirma. Re-afirmar no significa aquí dar por visto lo visto como un pasado, un ser ya sido, retrotraído hacia el presente, ante el aquí y ahora, como mero recuerdo, sino ver lo visto reasignándole siempre un sentido, pues hemos pasado de largo frente a él, lo mismo que él ha pasado delante de nosotros. No se trata de insistencia en la afirmación sino de afirmar en otro τόπος. La vivencia es entonces comprendida no en el sentido que ha tenido, sino en el que ahora tiene, ya que no está compuesta por un montón de datos que para ser saber hubieran de pasar por la conciencia, sino que es ella misma (la experiencia) ya saber, esto es, vivencia en cuanto acontecer que nos ha sucedido, que se ha visto y se reconoce propiamente en cuanto acontecer (no mero suceso) apropiado; en otras palabras, se reconoce a la vivencia en su propiedad, en su pertenencia, en su pertinencia, en su ser (me) pertinente: es mi vida la que transcurre frente a mí, no sólo un recuerdo, no sólo un dato, no es pura información. Siguiendo la metáfora del “pasar de largo” señalada arriba, el pensar se detiene, da vuelta y vuelve a ver lo ya visto, sólo que entonces no es un simple recuerdo lo que aparece (ni un dato de la percepción sensible, ni la representación de un acontecimiento aislado que no me ataña –sólo recuerdo aquello que de alguna manera me ha afectado y permanentemente afecta mi memoria mientras lo recuerdo–) sino re-presentación de la vivencia: todo recordar es un interpelar a lo sido por su ser significativo: aquello que ha sido, ¿tiene todavía sentido?, ¿qué ha sido?, ¿qué ha tenido lugar y qué lugar tiene ahora? Es decir, que siempre se reinterpreta lo que ha sido. Estas fórmulas, estos modos de preguntar por el ser de lo sido, por lo acontecido, no significan otra cosa sino que el estar se comporta respecto de lo que es (pues lo que

es es lo que ha sido) precomprendido en su acontecer y, volviendo el estar la atención hacia dicho acontecer no hace sino comprenderse a sí comprendiendo lo que ha sido. “Ser” de lo “sido” que no es y nada tiene que ver con un «en sí» del acontecer (el acontecimiento en sí no es nada, un puro suceso sin tiempo, sin historia, sin ser), y tampoco es un acontecer “para mí”, como si dicho acontecer sólo tuviese sentido para mí; el ser del acontecer es, más bien, su ser temporal, es decir, la abierta posibilidad de convertirse en *temporáneo*, en *con-temporáneo*, en un *com-parecer*.

No es que el ser humano, en cuanto está en relación con otro, tenga una actitud intencional con ello, sino que el encontrarse en el mundo conlleva ya de inicio el modo como el estar se comporta dentro de dicha relación. El *com-portarse* del estar no es una actitud intencional que tome o asuma como suya en este su afán de comprender, sino que en todo caso está ya determinado por el modo como está o se encuentra en el mundo; la forma como el estar cuida de sí viene determinada precisamente por este horizonte de significatividad en el cual se encuentra ya de siempre *cum-secum* (*con-sigo-con-el-ente* del caso) comportándose en relación con ello. La cura sólo puede darse porque el estar está ya de suyo precomprendiéndose fácticamente en un mundo. La *σωφροσύνη* no es ella misma para sí misma autoconocimiento; más bien obra en el hombre, es la práctica que *con-lleva* dicho autoconocimiento, pues no es una ciencia que se relacione consigo misma, no es un saber de sí misma; quien habla, quien actúa, quien *hace* es el hombre *σώφρων*, que se ocupa en ello y está *preocupado* por saber lo que cada cosa es cuando la toma a su cuidado y de acuerdo con esta *pre-ocupación* se comporta en

relación con ella.<sup>155</sup>

Un comportamiento tal podría decirse que es, sin duda, un modo de observar o cumplir (σωζω<sup>156</sup>) la solicitud del oráculo de Delfos: Γνωθι σεαυτόν. En efecto, esta hermenéutica de la facticidad, cuyo tema es en cada caso el existir propio,<sup>157</sup> exige un reconocimiento del propio saber. Dicho reconocimiento nada tiene que ver con lo “correcto” o lo “incorrecto”; no hablamos de un reconocimiento del saber sino de reconocimiento de sí; aquello mismo que, procediendo mesuradamente, se obtiene: modestia; es decir, que el proceder de donde ha de surgir nuestra praxis consiste (reside) en llevar a cabo la estima de sí tanto como de lo otro;<sup>158</sup> no es cosa de que exista un modo apropiado, en el sentido de ‘correcto’, de comportarse, sino que el comportamiento es el modo como el estar se apropia su propio saber. La estima de sí, por supuesto, nada tiene que ver con el amor propio, más bien consiste en pensar antes de actuar, pre-meditar o tomar medidas; esto es, tantear los límites del propio ser (-y saber); moderarse, contenerse y, en consecuencia, actuar con arreglo. ¿Qué quiere decir aquí “tomar medidas”? Ciertamente no un cálculo (no es una *ratio*), sino la acción de impedir que haya límites o *la desistencia*

---

<sup>155</sup> “Comportarse en relación con ella” no quiere decir, empero, que el estar tenga una actitud intencional en relación (*im Bezug = πρὸς τι*) con otra cosa (con algo o alguien) sino que está ya de siempre en dicha relación (se trata por tanto del horizonte de significatividad).

<sup>156</sup> Σωζω: salvar, preservar del peligro, conservar o llevar sano y salvo; observar, cumplir; guardar para sí, conservar en el espíritu, recordar; salvarse.

<sup>157</sup> “La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el estar. En la hermenéutica se configura para el estar una posibilidad de llegar a comprenderse y de ser ese comprender.” Heidegger, *Ontología*, p. 33. (Traducción ligeramente modificada.)

<sup>158</sup> Como se verá más adelante esta estima de sí, esta moderación propia del sujeto modesto, modera sobre la prosecución y la fuga del placer y del dolor, como habrá de subrayar Aristóteles, y afecta (determina: *bestimmt*) a la facultad de juzgar llamada «φρόνησις».

de sí en la que el Dasein se da en lo abierto.<sup>159</sup>

El estar, el Dasein humano, es extáticamente en la existencia desde el momento en que está ya de siempre arrojado en el mundo y proyectado, en ese su ser arrojado, siempre más allá de sí (ya sea en la retención o en la anticipación) y hacia su ser más propio (su existencia es puesta en juego en cada decisión y siempre tendrá la posibilidad abierta para su propia apropiación). Cuando el estar, en dicha proyección extática, concede para sí la in-sistencia se entrega a sí a su propio ser destinado, se entrega a su propio acontecer (de todas maneras siempre está entregado a su propio acontecer, pero cuando el estar no permanece firme en la decisión de su ser arrojado, ese acontecer no es apropiado); él mismo hace de su propia existencia acontecimiento de su propio ser, se sabe destinado al ser (diríamos: *al ser, se sabe destinado*) y así se hace apropiado (para sí), se arroja en su ser-arrojado. Desistencia de sí quiere decir que, en el estar extático, en el ser existencialmente el estar, concede para sí la in-sistencia. De este modo, diría Heidegger, es como el estar in-siste o cae dentro de su *Stasis* (*se estaciona* en su ser), encuentra su estancia, su hogar (*Heimat*). Pero este insistir, esta insistencia del estar en la existencia consiste en la de-sistencia, en el desistir de la insistencia, debido a que en el arrojamiento de su ser-arrojado se sabe finito, desistiendo de la insistencia en la trascendencia

---

<sup>159</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 155: “Como en la esencia del ἀρχή están en copertenencia la salida y la acción rectora de imperar e ir a través, ya se ha determinado allí un tercero no como consecuencia, sino como momento esencial de igual originariedad: el carácter de establecer regiones que el ἀρχή tiene, lo susceptible de medida y lo medido de un extremo a otro; por eso, cuando hablamos de «medir» no pensamos en la delimitación numérica, sino en el carácter regional de establecer aperturas del alcance rector de la inserción.” (Cf.: Heidegger, M., *Grundbegriffe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1991; p. 109.) Por sí misma, la traducción no aclara la pertinencia de la cita; sin embargo, más abajo se verá que el decir del oráculo es esta ἀρχή a partir de la cual se lleva a cabo la acción de impedir que haya límites, en el sentido de impedir que lo que es persista en la insistencia de la presencia.

y trascendiendo, empero, su ser estante (su ser esente) en dirección a su propio ser: del hecho de ser pasa a la comprensión de sí. Al aceptar o apropiarse su propia finitud, ésta no puede ya tomarle descuidado, no es un suceso que se le imponga sino que se hace tiempo apropiado (temporáneo), tiempo *kairológico*: el tiempo de la finitud no es entonces tiempo robado, sino el tiempo apropiado que hace posible la comprensión de sí mismo,<sup>160</sup> el reconocimiento.

Luego entonces, existiendo extáticamente en la contemporaneidad, el estar renuncia a la insistencia, desiste de ser; pues insistir no significa otra cosa más que existir temporáneamente *procurando cuidar de sí*. Esta forma de ser consiste en la in-sistencia que de-siste de ser y que, de-sistiendo, se afirma (*dice su ser*); pero esta afirmación no es un afincarse que se obstine en la demora (que insistiese en permanecer en la morada) creyendo que así se encuentra a cubierto de la *in-temperie* (esto es, de la *exposición* al tiempo); muy al contrario, la afirmación de quien desiste consiste en decir «no» resueltamente a la presencia permanente, es la aceptación que se resuelve a pasar y que así se aleja del estar (*Dasein*) en dirección al ser-allí (*Da-sein*) más allá de la identidad. El tránsito del *Dasein* (estar-estante) al *Da-sein* (ser-allí), consiste, por tanto, en la resolución que permite al estar dar el paso de la insistencia a la desistencia de la existencia. El estar que desiste en la insistencia no se niega el ser ni renuncia a la trascendencia, al contrario, en la comprensión de su ser que acontece en la desistencia se apropia de sí y así adquiere su consistencia. Este tránsito, pues, es de la mayor trascendencia para el estar, ya que en

---

<sup>160</sup> Véase: Heidegger, *Los problemas fundamentales*, p. 360.

esta su resolución,<sup>161</sup> en este aparente alejamiento, está más cerca de sí: está *determinado* en su ser a ser *lo que es*, a ser no esencial sino estancialmente.<sup>162</sup>

La palabra σωφροσύνη bien podría traducirse, como resultado de este análisis, por «ser (a)co-medido»: de ‘cum’: con y ‘metiri’: medir<sup>163</sup>; de donde ‘meditar’, y no más bien como *sensatez* (cuyo origen es el plural de *sensus*: *sensa*; esto es, los sentidos), por cuanto está directamente ligado con *pesar* (medir el peso), que es el origen de pensar (lat. *pensum*). Este modo de comportarse, de estar en el mundo, el modo como el estar está o se encuentra a sí mismo en el mundo, conlleva y conduce a la salud del alma: σω̄ς φρήν<sup>164</sup>, por cuanto le *mantiene a salvo* de una mala interpretación de sí (aquella en la que para ser dice “yo”): *repara en sí y, así, cura, se cura de sí*.<sup>165</sup> Una mala interpretación de sí sería aquella en la cual el estar cree poder pasar por encima de sí hacia un ser puramente

---

<sup>161</sup> *Ent-schlossenheit* es a veces traducido como des-cerramiento, resolución o apertura; nada tiene que ver con la decisión existencialista (sea Sartre, Jaspers, Jean Wahl, etc.): lo que se decide aquí no es sino un modo de acción, de *estar precomprendiéndose a sí mismo*.

<sup>162</sup> Semejante barbarismo lo menciono solamente para aclarar el cambio de dirección, de la metafísica hacia lo entitativo del ente, más acá de donde la trascendencia metafísica se encuentra de ordinario. Me explico: cuando el Dasein hace estancia en la metafísica insiste en la existencia apostando por la permanencia, ontologiza un modo de estar que es sólo una *instancia* de ser impropriamente lo que no se es y de dejar de ser *propriamente* lo que se es.

<sup>163</sup> En efecto, quien se acomode, ofrece ayuda, se (a)presta a servir, se dispone para algo; pero también repara o da cuenta de una cosa y se presenta espontáneamente a un servicio. Cf.: Corominas, Joan, *Diccionario Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos, Madrid, 1976; *sub voce modo*.

<sup>164</sup> En su edición del *Cármides* de Platón señala Ekkehard Martens en nota: “Sophrosyne wird hier in ihrer etymologischen Bedeutung verstanden (σω̄ς: gesund, φρήν: Zwerchfell, Verstand, Seele; vergleich Kratylus 411 e 4 ff. Der folgende Dialog geht jedoch zunächst von ihrer üblichen Auffassung als »Besonnenheit« aus (maßvolle Haltung, Sittsamkeit, Selbstbeherrschung, *temperantia, modestia* u. ä.)...” Platon, *Charmides*, p. 87, Anmerkung 19.

<sup>165</sup> “For the highest human good is precisely to become aware of how little we know, how worthless any knowledge we might have is when we recover the right perspective about the world and our place within it. By reaching such self-awareness, we shall benefit our lives, by getting rid of our false beliefs that *lead us to mistaken behaviour* and seeking to have at all times a soul free of contradictions.” Carone, G. R., “Socrates’ Human Wisdom and *Sophrosyne* in *Charmides* 164c ff.”, p. 284. (Mis cursivas.) En esta investigación una de esas “false beliefs” es precisamente la del *ego me cogitare* cartesiano.

consistente, un ser que fuera pura permanencia en la presencia –en esta mala comprensión de sí, insiste en forma egoísta, por ello es que a todo idealismo le resulte natural *conceder* la consistencia al yo trascendental. La incapacidad del estar para aceptar el fin de su existencia, la sobrevenida de su ausencia, se afinsa en este abuso de la insistencia, en esta obstinación en la presencia. Cuando Sócrates descubre (descubre o dice la verdad: ἀλήθεια λέγειν) acerca de los griegos de su tiempo, precisamente *echa en falta* en ellos el pensar; los ciudadanos griegos acusan su falta (de salud) por cuanto que resulta claro, al menos a Sócrates, que no se detienen a pensar sino que están envueltos en la embriaguez de la ignorancia: están emplazados en la *precomprensión* vulgar del ser (de sí mismos y del mundo) que les hace creer que son *más de lo que son, parecen ser lo que no son*. Incapaces de reparar (en) su falta, no son propicios al acontecer de la verdad, no se prestan para aquello que solicita el Oráculo.<sup>166</sup>

No resulta por ello nada extraño que Critias suponga que la sentencia del oráculo tiene que ver más con un deseo de salud, que con un consejo útil (no es un dictamen), al contrario, solicita una respuesta, pide *ayuda* (de *ad-iuvo*: asistir junto a, ser útil, servir); esto es, asistencia (presencia, παρουσία), pero ello no porque anhele la presencia del otro sino porque promueve la asistencia a sí, esto es el acomedirse. El oráculo no pide que quien le escuche le asista en algo (no le hace ninguna falta), sino que más bien echa en falta la asistencia a sí en el oyente (oiga o desoiga el oyente lo dicho en la pro-videncia del oráculo); no pide comparecencia ante sí, sino del estar ante sí, donde el sí es el propio

---

<sup>166</sup> Sólo para aclarar el punto: Sócrates tiene claro que no hay ninguna garantía de trascendencia, a diferencia de sus conciudadanos, que la han aceptado acríticamente: ¿cómo podrían los mortales dejar de ser mortales? Al morir, el ser mortal no es trascendido sino cumplido –al menos eso es todo lo que se sabe.



ser del estar en cada caso *con-sigo-con-el-ente*. »Sé sensato« quiere decir entonces lo mismo que »reconoce el sí (acomedido) que eres«, o bien: »Insiste en la insistencia desistiendo en el ser«. <sup>167</sup> Esto quiere decir que lo dicho en la sentencia del oráculo de Delfos *retrotrae la asistencia del estar a una comparecencia, obra un viraje de camino a la experiencia fundamental del pensar, le devuelve* (en el doble sentido de hacerle *regresar al camino del pensar*, pero también de hacerle *voltear a ver*) a sí: con la *σωφροσύνη* el estar vuelve a sí y vuelve también en sí: despierta:

Ese comprender que se origina en la interpretación no tiene nada que ver con un comportarse cognoscitivo en relación con otras vidas, no es para nada un *Conducirse a...* (Intencionalidad), sino un *cómo del estar* mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del estar para sí mismo. <sup>168</sup>

El *estar despierto* se comporta en el mundo comprendiendo, no porque todo lo sepa y tampoco porque esté preocupado por todo sino sencillamente porque se encuentra ya siempre entendiéndoselas con algo (*sich auf etwas verstehen*) o entendiendo de algo (*verstehen auf*), procurando, o sea, sabiendo entendérselas de algún modo con el ente del caso, sin que esto implique tematizarlo (tal como hacemos al abrir una puerta sin pensar dónde está el dintel, cuáles son las jambas, el umbral o el picaporte); de ahí que haya ya de siempre una precomprensión del ente del caso, una prognosis –mejor

---

<sup>167</sup> Incluso podría leerse como: "Toma al cuidado al ente en total." Es Heidegger quien traduce esta sentencia: »μελέτα τὸ πᾶν«. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, pp. 76-77.

<sup>168</sup> Heidegger, M. *Ontologie*, §3, p. 15: "Dieses Verstehens, das in der Auslegung erwächst, ist mit dem, was sonst Verstehen genannt wird als ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben, ganz unvergleichlich; es ist überhaupt kein Sichverhalten zu ... (Intentionalität), sondern ein *WIE DES DASEINS* selbst; terminologisch sei es im vorhinein fixiert als das *WACHSEIN* des Daseins für sich selbst." La traducción es mía. (Me tomo la libertad de sustituir sistemáticamente *existir* –de la traducción de Aspiunza–, por *estar* –de la traducción de Félix Duque al libro de Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*.)

aún, una *pro-cura*.<sup>169</sup>

Pero cuando tal prognosis se hace expresa, cuando se convierte en tema de interpretación, entonces acontece, como estructura del comprender, la precomprensión del estar o, lo que es lo mismo, su facticidad: el carácter de ser de nuestro propio (estar) ser-con-sigo-con las cosas en la *pro-cura*. El estar da vuelta sobre sí (*Einkehr*) y está entonces «en lo suyo» (τὸ τὰ ἑαυτὸν πράττειν) apostado en el mundo, puesto en juego o, literalmente, ocupado.<sup>170</sup> En medio del ajetreo de la vida cotidiana, el estar hace alto y se detiene a pensar, por ello es que se comporta calmadamente, con comedimiento, volviendo la vista con circunspección, *pro-curando* el instante para alcanzar reconocimiento acomedido.<sup>171</sup>

Puede decirse, pues, que el *estar modesto*, ocupado en el ente del caso se convierte en la estancia de lo que está ante los ojos a cada instante y que en este viraje hay un acontecimiento reparador. El estar es la estancia del instante, el paraje donde hace alto el transcurrir de la vida cotidiana (la comprensión vulgar y de término medio o precomprensión –*pace* Heidegger–) y apuesta al ser, arriesga su parecer, retrotrayendo su propio ser a comparecencia. El estar (*Dasein*) obra entonces a la medida (*daseinsmäßig*)

---

<sup>169</sup> Esto permitiría traducir e interpretar de manera novedosa y ‘localizada’ la sentencia del oráculo de Delos que, para nosotros, significaría tanto como “¡Acomédete!” Esto es, medita, premedita, toma medidas y lleva a cabo lo que el ser-en-el-mundo de ti solicita. La expresión heideggeriana «*daseinsmäßig*» (“a la medida, adecuado y correspondiente al ser que en cada caso es cada quien”) adquiere entonces pleno sentido. Véase: José G. Moreno de Alba, *Minucias del lenguaje* (originalmente publicado por el Fondo de Cultura Económica, México, 2011), disponible en: <https://www.academia.org.mx/consultas/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-minucias-del-lenguaje/item/comedido-acomedido>

<sup>170</sup> En el cuádruple sentido de ocupar: ‘estar en ello’, ‘ser empleado (útil)’, ‘estar (de) lleno’ y ‘necesitar de’.

<sup>171</sup> Esto lo señala bien Baltasar Gracian cuando dice que “[...] es pasión de necios la prisa que, como no descubren el tope, obran sin reparo. Al contrario, los sabios suelen pecar de detenidos, que del advertir nace el reparar.” Baltasar Gracian, “Oráculo manual y arte de ingenio”, III, en: B. Gracian, *Obras Completas Vol. II*. Edición Turner. Madrid. 1993; p. 193.

de la solicitud y deja que las cosas vengan a la presencia, según su (a)parecer<sup>172</sup>. Lo que se tiene entonces como única certeza es el ruego del Oráculo y lo que éste solicita; pero yendo por este camino (*el camino del reconocimiento*), lo que se descubre es que esta seguridad es la menos segura, no tanto porque pudiera ser (no se elimina la posibilidad) imposible llegar a alcanzar un saber de sí como para tenerse (a sí mismo) seguro. El conocimiento de sí no agota al sí mismo sino que lo *delimita*.<sup>173</sup> El oráculo no es un despertador de la conciencia de sí, ni dirige la vista del oyente-obediente hacia atrás, sino que es el ámbito (podríamos decir el reino, la región: *Be-reich*) que dispone (*verfügen*) “sobre lo que está entre el provenir y el escapar”.<sup>174</sup> Luego entonces, en las palabras del oráculo resuena la ἀρχή de Anaximandro como “La inicialidad del ser [que] opone resistencia a la constancia”<sup>175</sup> o, lo que aquí es lo mismo, en tanto indeterminado (ἄπειρον).

Que el hombre en cuanto está o es en el mundo escuche o desoiga lo que el oráculo dice, no es óbice para que su sentencia (la verdad que desoculta) se cumpla; ésta se cumple en todo caso necesariamente, es ya cumplida cabalmente desde su ser sido en cuanto *Dicho (Sage)*, haga o no haga nada<sup>176</sup> el hombre. Para ser consciente de sí al

---

<sup>172</sup> Platón, *Cármides*, 166d 5-6.

<sup>173</sup> Así, el cumplimiento del ruego –no en el sentido de alcanzar total y absoluto conocimiento de sí sino en el de “seguir el consejo”–, “atender” o escuchar obedientemente (*ge-hören*) al Oráculo, para Sócrates mismo, es ya suficiente, por cuanto que dicho comportamiento no es –si se me permite el anacronismo– sólo la actitud intencional sino el *cumplimiento* fenomenológico de la misma, que cae perfectamente dentro de la *actitud natural*, en razón de que se cree (con fe) lo que el Oráculo ha dicho. En efecto, Sócrates puede no saber, por ejemplo, qué quiso decir la sibila cuando respondió a la pregunta de su amigo Querofonte, pero no duda en absoluto que *lo ha dicho* y que *tal dicho tiene sentido para él*, lo que falta saber es *cuál* y en ello *procura ocuparse*. Una vez que el oráculo ha dicho que él es el hombre más sabio de Grecia, le toca a Sócrates acomodarse, encontrar los propios límites de su saber –siempre en relación con otros.

<sup>174</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 155.

<sup>175</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 154.

<sup>176</sup> Sin duda este hacer nada no es una expresión vacía. Cuando alguien nos dice que “no está haciendo nada” quiere decir solamente que no está llevando a cabo ninguna clase de actividad productiva, pues en todo caso siempre se está haciendo al menos una cosa: *se está siendo*; sólo que este ser es devaluado por la técnica a mera pérdida de tiempo o desgaste inútil de energía (potencialmente) productiva. “Hacer

estar le basta y sobra con su propio ἐγώ, pues ahí sólo ve lo que es evidente; es decir, que ahí se ve a sí en cuanto ego (yo), pero a este yo *le falta tiempo* para saber qué es y no se encuentra en ninguna parte *fuera de sí*.<sup>177</sup>

El pensar se ha puesto *a sí* como principio; pero no cualquier pensar, no todo pensar, sino el pensar de la conciencia que dice ‘yo’.<sup>178</sup> Pero este es justo el pensar que se cierra sobre sí porque no conoce nada más cierto que a sí mismo –no mira al mundo, pues no sabe que es, se ocupa del ego pero no del ser: ni del ser en general de todo lo que es (esto es, del sentido del ser del ente en total), ni del ser del ente en particular que él mismo es *antes* de ser un ego o conciencia que identifica el ser con su ser ella misma

---

algo” se opone aquí a “hacer nada”, ¡pero no puede oponerse a “no hacer nada”! Y es que ciertamente no hacer nada es tanto como ser sin hacer algo, ser improductivo, ser sin más. ¿Pero qué estamos diciendo entonces? ¿Acaso es esta una apología del ocio? ¿Una invitación a no hacer nada –pues sólo entonces somos verdaderamente, libres de ataduras, desnudamente? Pero el ocio es concebido vulgarmente como tiempo improductivo, cuando es en realidad el tiempo de la paz (*otium*), de la tranquilidad, por contraposición al tiempo de los negocios (*negotium* es la negación de *otium*) y la guerra. No hacer nada es pues tanto como actuar con serenidad.

<sup>177</sup> Descartes, R., *Discours de la Méthode*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1930 ; p. 292 [p. 32 l. 19.] : « Le texte latin précise : « *Ego cogito, ergo sum, sive existo* ». L’addition, *existo*, s’explique par la difficulté d’employer le verbe latin *sum* au sens absolu d’*exister* qu’il reçoit ici. Quant au pronom personnel *ego*, il conviendrait peut-être mieux de le considérer comme une suppression de la rédaction française que comme une addition de la rédaction latine. »

<sup>178</sup> Las siguientes referencias justifican tal lectura: 1. Descartes, R., *Principia Philosophiae* I, 9: « Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.» En la *op. cit.*, p. 293. 2. *II<sup>ae</sup> Resp.*, Definit. 1; t. VII, p. 160, l. 7-13 *APUD loc. cit.*: « *Cogitationis* nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consciis simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationes et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi *immediate*, ad excluenda ea quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio. » 3. Finalmente véase asimismo la traducción francesa de los *Principia* de Descartes, en donde se lee: « Par le mot de penser j’entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous mêmes ; c’est pour quoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. ... au lieu que, j’entends parler seulement de l’action de ma pensée, ou du sentiment, c’est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu’il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n’en peux douter, à cause qu’elle se rapporte à l’âme, qui seule a la faculté de sentir, ou bien de penser en quelqu’autre façon que ce soit. » Descartes, R., *Les principes de la philosophie. Première Partie–Lettre Préface*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999 ; I, § 9, p. 49.

cierta para sí.<sup>179</sup> Descartes, fundador de la vuelta radical del “objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental”, como le llama Husserl<sup>180</sup>, no repara en el hecho de ser sino que pasa de largo, pues le parece simplemente demasiado evidente para ponerlo en duda, es una de esas nociones simplicísimas; aquellas por las que ni siquiera se pregunta nadie en la vida ordinaria:

Así pues, al afirmar que esta proposición, yo pienso, luego yo soy, es la primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos por orden, no he negado por ello que no fuera preciso conocer lo que fuera el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes. Pero puesto que son nociones tan simples que por sí mismas no nos permiten tener conocimiento de cosa alguna que exista, no he estimado que deban ser enumeradas en este momento.<sup>181</sup>

Cuando dice « *je pense, donc je suis* », no se detiene a pensar qué significa ser sino que se dirige más bien al modo de ser que, según él, le pertenece en la evidencia del *verse a-sí* antes que a cualquier otra cosa. En realidad, Descartes está diciendo que el ser de lo que es es tal como es visto clara y distintamente (esto es, en la evidencia de la conciencia), como si el hecho de ver en la intelección pura *coincidiera con el ser y concediera el ser* (y no solamente un modo de ser) no a lo visto sino a la conciencia en cuanto tal, esto es, en cuanto conciencia reflexiva. Ciertamente podemos decir que lo que es visto es, puesto que es visto, pero no puede decirse que es *así* porque así lo he visto. Lo que he visto es, es cierto; mas ¿qué es para que pueda ser visto? Para Descartes, en la evidencia,

---

<sup>179</sup> Véase: Heidegger, *Ser y tiempo*, § 10, p. 58: “Siguiendo una orientación historiográfica, puede ilustrarse así la mira de la analítica existencial: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno filosofar, investió el *cogitare* del *ego* –dentro de ciertos límites. En cambio, deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentado tan originalmente como el *cogito*. La analítica plantea la cuestión del ser del *sum*.”

<sup>180</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*. Técno, Madrid, 1986; § 2, p. 7.

<sup>181</sup> Descartes, *Los principios de la filosofía I*, 10, pp. 27-28.

el ser coincide con el parecer: así como me (a)parece, así es como es; empero, lo que es no se presenta nunca como «ser en sí» sino como «ser así» y, tomar el aparecer de lo que es en la evidencia como el ser de lo que es, es tanto como tomar una forma de ser de lo que es (un cómo de su (a)parecer) como si fuese su ser, pues el ser de lo que es no se agota en esta forma de aparecer; por substancial que se la considere es una forma de aparecer. El dicho del oráculo no se dirige a la conciencia segura y asegurada de sí (i.e., al *ego en la aseidad*) del estar (pues el yo ya se sabe *así*, es así como se hace *manifiesto a sí*), sino a su *ser a sí*, no a su *modo de ser*, sino a su en sí, a lo que es en sí y no para sí. Para sí el estar es conciencia egóica, pero por principio,

... de acuerdo con su naturaleza esencial, el modo de ser de nosotros mismos, el modo de ser del estar, es de tal forma que este ente, en la medida en que es, está ya siempre confrontado con algo subsistente. La idea de un sujeto que tiene vivencias intencionales sólo dentro de su propia esfera y todavía no está fuera, sino encerrado en su cápsula es un absurdo que interpreta erróneamente la estructura ontológica fundamental del ente que somos nosotros mismos.<sup>182</sup>

No está en duda que el sujeto humano es un ser autoconsciente –este es el hecho– sino el sentido que se le da a esta constatación en la vida fáctica; esto es, *en el descubrimiento de su significatividad*, en el modo como asistimos en presencia de esta verdad (*ἀλήθεια*)<sup>183</sup>, al acontecer de este acontecimiento que pasa por alto, en toda la tradición metafísica, el hecho de ser y se dirige a aquello que queda aparentemente más al descubierto: la identidad del sí consigo mismo, sin darse cuenta de aquello que hace falta ver antes que toda identidad; esto es, el ser de todo (a)parecer.

---

<sup>182</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales*, p. 94.

<sup>183</sup> Heidegger, *Platon: Sophistes*, p. 39.

## § 5. La persistencia del ente

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza del dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva. Su genuina definición y “fundamentación” sólo la logran, por ende, estos conceptos en un escudriñar, congruentemente previo, el dominio mismo.<sup>184</sup>

Ἐπὶ μὲν βαίνει τι καὶ λαθας ἀτέκμαρτα  
νέφος,  
καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν  
ἔξω φρενῶν.  
Píndaro, *Olímpica VII*, 45-48.<sup>185</sup>

Aquello con lo cual el ser que en cada caso es cada quien es acomedido no corresponde sólo al ámbito de la praxis moral –el interés de este trabajo tampoco– sino, más ampliamente, a la manera como el Dasein resuelve la existencia ya desde el ámbito prerreflexivo de su propia facticidad en su entidad, en su ser estante. Si Heidegger tiene razón y no es posible que el Dasein se encuentre en el mundo si no es como arrojado en un modo de ser que se le da como sentido, en el que está ya arrojado como ser-precomprendido, esto querría decir que la apertura de ese su ser-en-el-mundo, en cuanto un posible modo de encontrarse cierra otras posibilidades; posibilidades que, no obstante, no dejan de estar abiertas y por lo tanto en lucha permanente, y si un modo de ser se afirma afirmando así a Dasein en la existencia, otros se mantienen abiertos dando lugar a la tensa relación entre tierra y mundo (lo cerrado y lo abierto, pues). Si en “El origen de la obra de arte” ha intentado mostrar Heidegger cómo en el arte se pone a la obra la verdad

---

<sup>184</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, § 3, p. 20.

<sup>185</sup> **TLG.** Píndaro, *Olímpicas*. Aguilar, Madrid, 1973; VII, 45-48, pp. 99: “A veces, sin embargo, sin sentirlo, la nube del/ olvido va avanzando/ y va borrando la senda recta de las obras/ en los espíritus.”

permitiendo a la tierra ser tierra y levantando a su vez un mundo, en el llamado fragmento de Anaximandro esta misma lucha en la que lo ente se obstina en la presencia como encosamiento mientras su verdad aparece en el cosear de la cosa que la libera de su momento (su aparición) instrumental se exhibe como injusticia y reparación de la injusticia. Valdrá la pena entonces dar un pequeño rodeo por este pasaje de la historia de la filosofía en el que la persistencia del ente es mostrada en su estructura y en el que por primera vez la pregunta por el ser cobra alcances ontológicos fundamentales sin dejar resquicio alguno para que algún ente (sc. aquel ser que se obstina en la presencia incluso mediante subterfugios apotropaicos) escape a su ley.

La primera vez que expresa y extensamente dedica Heidegger un seminario al fragmento de Anaximandro, titula este curso *Conceptos fundamentales*; han pasado casi 14 años desde que su *opera prima*, *Ser y tiempo*, viera la luz y el tiempo no parece haber hecho desaparecer esta temática. Al contrario, interpreta el fragmento de Anaximandro<sup>186</sup> a la luz del ser y el tiempo.<sup>187</sup> Heidegger lo traduce así en el seminario de 1941:<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> El fragmento es el siguiente: « ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων » Tomo la versión de: *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*. De Gruyter. Berlin/Boston. 2012. Clasificado ahí como: “Simplikios: Ar 163. In Ph. 9.24.13–25.1 (= teilweise As 133; = teilweise Th 410) [Ph. 1.2, 184b15]”, p. 128. La traducción que ahí se ofrece dice: „Woraus aber die seienden Dinge ihre Entstehung haben, dahin erfolge auch ihr Vergehen „entsprechend der Notwendigkeit. Denn sie leisteten einander Recht und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Zeitordnung“, wie er es mit diesen ziemlich poetischen Worten formuliert.“ *Die Milesier*, p. 131. Empero, habría que decir aquí, más bien, *los fragmentos* de Anaximandro, pues en este estudio Heidegger concede cierto valor heurístico a un fragmento que aún en nuestra época es muy controvertido –y del que se hablará más adelante–: «(ἡ) ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.»

<sup>187</sup> Una versión de uso común: “...a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan culpa unas a otras y la reparación de su injusticia, según el ordenamiento del tiempo». *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1986; § 183 vol. I, p. 129.

<sup>188</sup> »Von woheraus aber der Hervorgang is dem jeweiligen Anwesenden, auch die Entgänglichnis in dieses (als in das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigen Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst (von



Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación de lo temporáneo mediante el tiempo.<sup>189</sup>

La exégesis de Heidegger se divide en dos partes tal y como el fragmento mismo está dividido. La primera parte intenta exponer el sentido de la primera frase del fragmento: “Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga;...” (»ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών.«); la segunda interpreta el resto del fragmento apoyándose en este otro: »(ἡ) ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον« que podría traducirse simplemente como: “(el) origen de todas las cosas es lo indeterminado”, y que Heidegger vierte: “La disposición es para lo presente aquello que impide que haya límites”<sup>190</sup> (»Die Verfügung ist dem Anwesenden das Grenze Wehrende«<sup>191</sup>). De estas interpretaciones / traducciones se ha dicho mucho en contra, a veces justa a veces injustamente<sup>192</sup>, la filología clásica casi siempre lo ignora y ciertas corrientes de filosofía deploran sus influen-

---

sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem anderen, (all dies) aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit.« Heidegger, *Grundbegriffe*, p. 94.

<sup>189</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, pp. 139-140.

<sup>190</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 160.

<sup>191</sup> Heidegger, *Grundbegriffe*, p. 113.

<sup>192</sup> Por ejemplo: Glenn W. Most en su artículo “Heideggers Griechen” aparecido en la revista *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Heft 2, 56. Jahrgang, Februar 2002, núm. 634; pp. 113-123. (Conferencia pronunciada originalmente en inglés en la Universidad de Stanford y traducida al alemán por Martin Vöhler.)

cias. Interpretado de ordinario en términos fiscalistas, el fragmento de Anaximandro hablaría de la conocida doctrina de los contrarios. Qué sea “contrario” a qué en cada caso ha sido motivo también de cierta controversia.<sup>193</sup> Sin embargo, el pilar incommovible para la exégesis clásica es en todo caso sin lugar a dudas la casilla en la cual mete Aristóteles a Anaximandro; esto es, dentro del ámbito de la *Φυσικὴ ἀκρόασις*, como uno más de los *φυσιολόγοι*, tanto en el libro A (I) como en el libro B (II) de la *Física*, e igualmente en el libro a (I) de la *Metafísica*. En aquél se lee lo siguiente:

En cuanto a los físicos, éstos hablan de dos maneras. Algunos establecen que *el Uno es el cuerpo subyacente* –bien uno de los tres elementos o bien otro más denso que el fuego pero más ligero que el aire–, *del que se generan todas las demás cosas*, que se hacen múltiples por rarefacción y condensación. Ahora lo raro y lo denso son contrarios y, tomados en general, son el exceso y el defecto, como lo son lo Grande y lo Pequeño de los que habla Platón, salvo que él hace de éstos la materia y del Uno la forma, mientras que ellos hacen del Uno la materia subyacente y de los contrarios las diferencias o formas.

Otros afirman que *los contrarios están contenidos en el Uno y emergen de él por separación*, como Anaximandro y también cuantos dicen que *los entes son uno y múltiples*, como Empédocles y Anaxágoras, *pues para éstos las cosas emergen de la Mezcla por separación*.<sup>194</sup>

Así pues, Aristóteles encierra en dos grandes grupos a los filósofos “físicos”: a) los que establecen que el uno es el cuerpo subyacente del que se generan todas las demás cosas, b) los que afirman que los contrarios están contenidos en el uno y de él emergen por separación. En el primer caso, la unidad es un cuerpo material único del cual se desprenden los contrarios: la unidad se *materializa*<sup>195</sup> siempre en un elemento o en su

---

<sup>193</sup> Es sin duda Charles H. Kahn el último gran epígono de esta polémica, en su libro sobre *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. (Hackett Publishing, Indianapolis / Cambridge, 1994; especialmente las pp. 119-165).

<sup>194</sup> Aristóteles, *Física*. Gredos, Madrid, 1998; **A (I) 4** 187a 10-22, pp. 97-98. (El subrayado es mío.)

<sup>195</sup> Que en todo caso se trata del llamado principio material se prueba por lo que dice Aristóteles en la *Metafísica*, que es casi una paráfrasis del fragmento mismo de Anaximandro: “Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran de índole material, *pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción*,

contrario. En el segundo caso, donde caería Anaximandro, el uno es más bien una mezcla de contrarios todos aprisionados en una masa indefinida (*ἄπειρόν = ἄόριστος*)<sup>196</sup> y no infinita. No habría, para tales fisiólogos, algo así como metafísica sino sólo en tanto han tratado de reunir todas las cosas que son en un solo elemento que produce varios, o en varios juntos de donde se desprende uno u otro.<sup>197</sup> El mismo Aristóteles agrega, sin embargo, un poco más adelante:

Además, la generación recíproca de los contrarios les llevó a suponer que tenían que haber existido ya uno en otro. *Porque si todo lo que llega a ser tiene que venir de lo que es o de lo que no es, y es imposible el llegar a ser de lo que no es (sobre estas doctrinas todos los físicos están de acuerdo),* pensaron entonces que lo primero se seguía necesariamente, a saber, que las cosas llegan a ser de cosas ya existentes, aunque por la pequeñez de sus masas no nos sean perceptibles.<sup>198</sup>

Es curioso que se señale aquí que los llamados fisiólogos estén *todos de acuerdo* en la doctrina según la cual “nada llega a ser de lo que no es”<sup>199</sup>, una doctrina adjudicada de ordinario sólo a Parménides. Haciendo a un lado la interpretación aristotélica de si son

---

permaneciendo la substancia pero cambiando las afecciones es, según ellos, el elemento y principio de los entes.” Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1990; a (I) 3 983b 6-11, p. 20. (Mis cursivas.)

<sup>196</sup> « La présence d’Anaximandre, se justifie parce que l’Apeiron est ambigu, associant l’unité du fondement à une indétermination qui rend possible un processus de separation. Cela ne veut pas dire qu’Anaximandre soutienne déjà, avant Anaxagore, la thèse d’un fondement pluriel, mais seulement qu’il situe la separation au sens même du fondement. » A. Stevens en : Aristote, *La Physique*. Vrin, Paris, 1999 ; p. 78, n. 2. Aristóteles empareja las doctrinas de Anaxágoras y Anaximandro en torno al tema «κατὰ τῆς οὐσίας ἐκεῖνος»: «τὸ ἄόριστον». Cf.: Aristóteles, *Metafísica*, a (I) 8 989a 30 – 989b 24.

<sup>197</sup> “De esto resulta que [Anaxagoras] admite como principios *lo uno* (que es simple y sin mezcla) y *lo otro*, que llamamos *lo indeterminado*, antes de la determinación y de que participe de alguna forma.” Aristóteles, *Metafísica*, a (I) 8 989b 16-19. (La traducción y las cursivas son mías.) El caso de Anaxágoras vale aquí casi tanto como el caso de Anaximandro, pues Aristóteles hace pocas diferencias entre uno y otro. Lo uno y lo otro son en todo caso lo que permanece unido y lo que se separa o de ahí se desprende.

<sup>198</sup> Aristóteles, *Física*. Gredos, Madrid, 1998; I 4 187a 31–187b 1; p. 99.

<sup>199</sup> Aristóteles, *Física*, 187a 28, p. 98.

o no mentados aquí los contrarios y ateniéndonos exclusivamente a aquello que los filósofos preplatónicos o presocráticos habrían dicho en este punto, es lo cierto que se trata del ser y del no ser de lo que es: «ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος»<sup>200</sup>; así que lo que no es *preexiste* en lo que es y lo que es *preexiste* en lo que no es: ἐνυπάρχειν ἄρα. El ser es pues *inexistente* (ἐνυπάρχοντος<sup>201</sup>) en el ente y el ente *inexiste* en el ser, en el sentido de que lo que es precede a lo que no es y lo que no es precede a lo que es. Esta precedencia, esta preexistencia se explica del siguiente modo: si bien es cierto que lo que no es no puede llegar a ser esto es así precisamente porque ya es *lo que es* en lo que es: el no ser de lo que es ya de siempre es presente en lo que es o, lo que es lo mismo, lo que el ente no es está presente en el ente ya cuando éste se hace presente; el no-ser del ente es la parte ya de siempre olvidada por la metafísica en el aparecer del ente, como si el no-ser del ente estuviese solamente en el futuro (en el ‘todavía no’) o en el pasado (en el ‘ya no’) y no en el presente (en el ‘ahora’); *i. e.*, que es precisamente esta concepción del ser del ente, como un ser ahora presente que es pero que *puede* no ser, la que piensa el ser del ente solamente como ser-presente y que no comprende que el no ser (del ente) es más que sólo una posibilidad abierta del ser (del ente), es el ser que le ha sido destinado y hacia donde indefectiblemente se dirige. El ente asiste sin falta al ser presentándose, pero asiste también sin falta a su no ser, en su desaparecer.<sup>202</sup> Es ahí donde “todas

---

<sup>200</sup> Aristóteles, *Física*, 187a 28: “nada llega a ser de lo que no es”.

<sup>201</sup> El verbo “ἐνυπάρχω” es traducido por Guillermo de Moerbecke unas veces por *insum*, otras por *existo*, *inexisto*, *consisto* e incluso *sum*. Cf.: *Metafísica de Aristóteles*. Gredos, Madrid, 1990; “Vocabulario greco-latino. Libros I-XII.” *Sub verbum* ἐνυπάρχω, así como las referencias que ahí se señalan; en especial la que envía al libro Δ (V) [403] 1013a 4, p. 216, que corresponde a la versión latina de la que me he valido para este comentario.

<sup>202</sup> « Il est vrai que, dans ces trîos formules, où il s’agit de la naissance et de la mort des êtres, on trouve indiqué le même mouvement de retour au point de départ, d’identité entre le point de départ le terme

las cosas que son están unidas unas con otras.” Así las cosas, tratemos entonces de leer de nuevo la traducción de Heidegger al fragmento de Anaximandro en una versión distinta<sup>203</sup>:

Pero del de-dónde de donde procede lo en cada caso asistente, también en esto tiene el evadir su origen (como en lo mismo) conveniente a la instante necesidad; se da de cierto a cada asistente mismo (de(sde) sí) acuerdo (-y paso), y también deja aprecio (estimación) el uno para el otro, (todo esto) desde la reparación (el resarcimiento) del desacuerdo conveniente a la adjudicación de la maduración durante el tiempo.

Es claro para Heidegger que el ente (lo-que-es, τὸ ὄν, das Seiende; como se quiera), no agota su ser en la presencia y ni siquiera tampoco en la ausencia; ambas formas “puras” son prejuicios metafísicos o, para mejor decirlo, se remiten a uno y el mismo prejuicio metafísico: la definición del ser por el aparecer, el intento de aseguramiento, la insistencia en la consistencia, la callada obstinación en la persistencia (de seguir siendo él mismo lo mismo para sí mismo:  $a=a$ ), hablamos pues del miedo profundo (abismal) a la trascendencia o, lo que es lo mismo, del egoísmo, del principio de identidad como principio del ser.<sup>204</sup> Desde luego, debemos primero proceder al desglose del fragmento tal como lo estamos traduciendo aquí para comprender lo que Heidegger está diciendo. Ocupémonos, pues, de las dos primeras líneas: «Pero del de-dónde de donde procede lo en cada caso asistente, también de ahí (como en lo mismo) se desprende el evadir conveniente a la instante necesidad;...»

---

final. Mais cette idée de la « circularité de l'existence » est « commune dans la littérature grecque », note Seligman, qui cite Xénophane (B 27), Héraclite (B31 et 36), Empédocle (B 17), Euripide (*Suppl.*, 532 ss.; *Chris. fr.* 839<sup>2</sup> Nauck : « Ce qui vient de la terre retourne à la terre », etc.). » *Anaximandre : Fragments et Témoignages*. Paris, Presses Universitaires de France, 1991 ; p. 162.

<sup>203</sup> Ofrezco aquí a la consideración del lector mi propia traducción de las palabras de Heidegger, no del fragmento de Anaximandro en griego.

<sup>204</sup> Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*. Caparrós Editores. Madrid, 1998; p. 78.

Lo en cada caso asistente es siempre un ente, es el ente el que se hace presente, nunca el ser, por eso es que he dicho insistentemente que no hay otro ser que el ser del ente, es él “la cosa misma” hacia la que hay que dirigir nuestra atención en la comprensión del ser. Pero el ente no es como una alegoría del ser sino más bien símbolo.<sup>205</sup> Pon­gámoslo así: si el ente tuviese manos y se señalase a sí mismo para hablar de sí, sin ser ni una conciencia ni una autoconciencia, sin decir “yo”, pues; ¿a qué se referiría como “él mismo” en ese gesto?, ¿qué otra cosa señalaría, si no su propio ser (de) mostración? Ese gesto con el cual el ente se presenta a sí mismo no es otra cosa que su presencia; en su aparecer el ente se presenta a sí mismo como lo que es, a él no le hace falta señalarse a sí mismo en gesto alguno, está despersonalizado.<sup>206</sup> La enorme diferencia entre un ente cualquiera incapaz de redundar en su presentación, que *habla de sí* en su estar expuesto *siendo* ahí, y el ente que en el gesto de su presentación redundaba sobre sí, reduplicándose, se localiza justamente en la diferencia entre la pura mostración (del ente) y la demostración (de la conciencia) de lo que, estando ahí, se da el lujo de gesticular, de hacer evidente su ser *expositum*: no sólo es sino que dice que es (por eso he hablado antes de «egoísmo» en cuanto insistencia en el propio ser). En cuanto *tessera hospitalis*, en el ente se reconoce tanto al ente mismo como a su ser; su ser no es otra cosa sino lo que él

---

<sup>205</sup> En el sentido en que Hans Georg Gadamer retoma estas palabras, con el significado lingüístico del siglo XVIII: “Símbolo es la coincidencia de lo sensible y lo insensible, alegoría es una referencia significativa de lo sensible a lo insensible.” Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996; p. 112.

<sup>206</sup> «Il s’agit de la generation et de la corruption des étants : γένεσις – τὰ ὄντα – φθορά sont trois notions indissociables qui définissent ce qui surgit comme figure sur le fond de l’ἀπειρον. Il appartient à l’étant comme tel de naître et de périr, c’est-à-dire d’apparaître et de disparaître (il appartient à l’être, en tant qu’être, de devenir). La γένεσις est son venir au jour, la φθορά son déclin dans la nuit. Les étants sont des apparaissants, les ὄντα des φαινόμενα. Lorsqu’ils n’apparaissent pas, ils ne sont pas déjà pour apparaître ensuite (...), N’apparaissant pas, ils ne sont pas du tout. Leur être consiste dans leur apparaître. Venir à être (γένεσις), c’est venir au paraître. Leur être est un être à découvert, visible en soi, et, par là même, rendant possible le regard. » *Anaximandre*, p. 168-169.

mismo es: una parte de sí está puesta en la presencia y la otra en la ausencia, una parte es sensible (su presencia) y otra es insensible (su ausencia); entre ambas conforman precisa y justamente al ente con todo su ser, no porque la presencia corresponda al ente y la ausencia al ser, sino porque el ser del ente es la conjunción de ambos estadios del ente: *aparecer y desaparecer son las dos partes de que se compone el ser del ente y pueden resumirse en el (a)parecer*. Entonces, lo en cada caso asistente procede de la presencia como aquello de donde toma consistencia: asiste en la presencia; pero de ahí mismo, de la presencia, se evade el ente como quien pasa a duras penas por un vado a instancias de la necesidad: *mientras la necesidad le insta a «pasar», a desaparecer, el ente insiste en no pasar, en ser y así se evade de sí mismo, evade su ser*.

Que el “de-dónde” (ἐξ ὧν) de donde procede (γένεσις) la asistencia del ente (ἔστι τοῖς οὐσι) tanto como el “hacia-dónde” (φθορά) hacia donde se dirige en su lento transitar, sean concebidos por Heidegger (y Anaximandro) como procedentes del mismo lugar (que tengan la misma procedencia: εἰς ταῦτα γίνεσθαι) refiere al origen tanto del aparecer como del desaparecer, aquello que he llamado aquí el (a)parecer, la (a)parición o encuentro, la presencia de lo que es, de lo que se presenta no en el modo de ser de lo presente; esto es, el ser que-es (τὸ ὄν); el ente se demora en la presencia, persiste en la insistencia en la constancia (ésta es su ὑβρις, su des-mesura): el ente consiste en la demora, insiste en el morar. ¿Quiere esto decir que persiste el ente en la demora? Evidentemente no, pues no puede persistir; insiste, sí, pero esta insistencia, esta resistencia al límite es vencida por el propio ser del ente en cuanto que *la instante necesidad*: el trán-

sito. Sin embargo, no es conducido por una obligación externa (una coacción) a la contraesencia (al des-aparecer, a la negación de su propio ser fáctico), sino que es él mismo quien, haciéndose presente, niega con esta acción su propia esencia, ya que insiste en ser lo que no puede ser: ser persistente. Lo que es, en efecto, aparece, pero en cuanto aparece des-aparece o más bien muestra su (des)aparición justo como lo que al dejar(se) ser comporta: (se) deja (el) ser en la presencia: todo ente ocupa siempre el lugar de otro ;pero ese otro no es un ente! Lo que el ente suple, aquello que reemplaza des-plazando, es el ser, dado que sólo así repara la falta (su propia falta): en cuanto suplemento de la primera y última instancia. Es este lugar abandonado y resarcido por otro el que rastrea Heidegger hasta “la primera palabra” (ἄπειρον). Sucumbir o desaparecer *no es el destino de lo que es*, es su ser. Pero esta negación del ser del ente no es negación *del ser*, sino *negación de la negación del ser*, por eso es persistencia, porque en cuanto que persiste como negación se niega a sí misma su ser-negación. El ente no puede persistir ni como irrupción de la asistencia (*Anwesenung*) ni como negación de la irrupción de la asistencia (*id est*, en tanto que contraesencia: *Unwesen*): en aquello en lo que insiste *ciertamente* no puede persistir (aunque quizás *falsamente* sí lo haga); *en su emergencia está su urgencia*. En la persistencia desiste, insiste en ser lo que no es: presencia o ausencia, (*a*)*pariencia*. La persistencia del ente en la presencia da prueba o expone el ser del ente: ser-decadente: “La irrupción de la asistencia es el morar, y su contraesencia (in-esencia) descansa en la demora, que podría consistir en una consistencia definitiva.”<sup>207</sup> La irrupción de la

---

<sup>207</sup> „Die Anwesenung ist die Weile, und ihr Unwesen liegt in der Verweilung, die auf eine endgültige Beständigung bestehen möchte.“ Heidegger, *Grundbegriffe*, p. 121. (La traducción es mía.)



asistencia («*Die Anwesenung*»), tiene su consistencia o con-siste en el morar («*die Weile*»); morar significa «presentarse» y, en ese estar presente, demorar –negando el tiempo de su desaparición (esto es, de la irrupción de la inesencia). La demora es la contraparte del ser del ente, un modo de ser de su (a)parecer, el modo según el cual el ente, estando en la presencia, muestra su mera apariencia como “lo que es”, como si lo que es (lo que el ente es en esencia) fuese sólo apariencia, o sea, presencia. Pero el ser del ente, su mis-  
midad, no está ni en su sola presencia ni en su sola ausencia, sino en la proveniencia, pues de ahí de donde viene hacia allí mismo retorna: vuelve a donde y de donde es.

Pero en verdad, ¿quién sabe lo que significa el no-ser en tanto que trascendencia?, ¿quién puede hablar(nos) desde la negación del ser, desde la nada, desde la ausencia o desde la *in-(a)sistencia*? ¿Cómo hablar desde el *estar en falta reparando* en la falta? En otras palabras, ¿cómo *hablar desde sí sin insistir, sin resistir al tránsito, procurando el instante*? ¿Si todo se mueve únicamente en la presencia, si es ella justamente la que es imposible, absolutamente imposible que no sea?<sup>208</sup> Por esto es que Lévinas señala que la pregunta de Heidegger, expresa ya en el curso de *Introducción a la metafísica* (de 1935),<sup>209</sup> a saber: «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?», encierra ya una duda inaceptable: lo que es no puede no ser, el mal no es una posibilidad del bien, el no ser no

---

<sup>208</sup> En torno a este debate Emanuele Severino (*Esencia del nihilismo*. Taurus. Madrid. 1991; en especial las pp. 13 a 93) tiene sin duda excelentes meditaciones críticas.

<sup>209</sup> Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, 1993. Ya desde la primera página (11), la pregunta se anuncia como «la pregunta fundamental de la metafísica»: “¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Esta es la pregunta. Probablemente no es una pregunta cualquiera. «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» es, al parecer, la primera de todas las preguntas. Es la primera aunque ciertamente no en el orden temporal en el que se sucedieron las preguntas.” Esta duda es ya ella misma, caso de ser la primera, la pregunta que derrumba el valor supremo: el ser. La pregunta de todas las preguntas es la pregunta por el mal: “¿por qué el no ser, el mal, no se presenta?” ¿Es esta todavía sólo una pregunta ingenua? Evidentemente no. Es la pregunta por el desfundamiento (*sfondamento*, como gusta llamarle Gianni Vattimo), es el salto al abismo, es la caída, el mal: el *ser injustamente*.

es una posibilidad del ser, es una posibilidad de la presencia, de la asistencia en la presencia (la in-sistencia), *justamente* la posibilidad del *desistir*.<sup>210</sup> En efecto, Parménides tiene toda la razón en este punto, cuando dice que el ser es y la nada no es, pues ¿cómo sería posible para el ser *ser lo que no es*, o para lo que no es, “ser” lo que no es?<sup>211</sup> La respuesta que de ordinario se da en la tradición metafísica desde Aristóteles tiene que ver con la intervención del tiempo: lo que es, es *cuando* es y lo que no es, no es *cuando* no es, como si la temporalidad pudiera borrar no ya solamente la presencia actual y factual de lo que es, del ente, sino incluso el ser mismo de lo que es, o sea, al ser del ente mismo. ¡Pero el ser del ente no puede ser aniquilado! Cuando lo que es no es, sólo se da su falta, no su aniquilación: aquí, en este momento, el libro que consulto es y no puede no ser, no puedo borrar su ser en modo alguno, a menos que borrar signifique *obliterar*, obstaculizar su paso, hacer como si pudiese no estar; y la falta se hace aún más evidente en la asistencia que en la ausencia, puesto que entonces es cuando verdadera, injustamente se insiste en la asistencia como si al *señalar* su ausencia pudiese quitarle del ser quitándole de la presencia. Y no necesito recurrir a la reflexividad de la conciencia para obstar que tal objeto no tiene una presencia para sí, como sí la tiene el yo que objeta, pues la presencia pertenece al objeto lo sepa o no y lo sepa o no el sujeto que observa el

---

<sup>210</sup> Como veremos más adelante, se trata de una forma de ser del mundo que se pierde para que otra surja. El ser permanece, pero el sentido del ser se transforma. Cf.: *Anaximandre*, p. 178 : « De sorte que, lorsque le Monde périra, ce qui cessera d'être, ce sera son dernier aspect, son dernier visage, son dernier arrangement ; mais il aura cessé d'être d'innombrables fois : toutes les fois qu'un *cosmos*, un arrangement provisoire de l'ensemble des choses, aura cédé la place à un autre *cosmos*. »

<sup>211</sup> Pero el mismo Aristóteles reconoce que esta es una doctrina aceptada por todos los *φύσικοι*: “Porque si todo lo que llega a ser tiene que venir o de lo que es o de lo que no es, y es imposible el llegar a ser de lo que no es (sobre estas doctrinas todos los físicos están de acuerdo), pensaron entonces que lo primero se seguía necesariamente, a saber, que las cosas llegan a ser de cosas ya existentes, aunque por la pequeñez de sus masas no nos sean perceptibles.” Aristóteles, *Física*, **A (I) 4** 187a 32 – 187b 1, p. 99.

objeto: lo único que se pudiera echar en falta es la *constancia* expresa que tal cosa pudiese dar de sí, justamente lo que está siendo aquí denunciado como obstinación en la presencia; dar constancia es una redundancia, una obstinada insistencia en aquello que ya es de por sí evidente: lo que es es y no puede no ser:

Pero si “ser” significa “no ser”, en primer lugar, significa “ser”. ¿Quién quiere decir “ser”? Los ὄντα, decimos, son φαινόμενα. Ser es aparecer, no aparecer ahí delante (ahí delante del hombre, por ejemplo, o a un “sujeto”: la noción de “sujeto” es, por supuesto, totalmente ajena al pensamiento de Anaximandro, tanto como la de “objeto”), sino simplemente aparecer. “Aparecer” significa estar disponible para la mirada, la mirada de un hombre o un dios, una ardilla o un león, o mil otros tipos de miradas que son inimaginables para nosotros. “Aparecer” es participar en la presencia, permanecer en la presencia, a disposición de la mirada. Ser, o, si se quiere, aparecer, es estar expuesto. Siempre hay una mirada posible. Solo los muertos están a salvo.<sup>212</sup>

Lo monstruoso de la mostración, del señalarse a sí mismo con el dedo para decir “aquí estoy”, “este soy yo” o, más monstruosamente: «YO», no consiste en la presencia sino en la insistencia en la misma, no en la irrupción de la presencia sino en la pretensión de la consistencia, de la constante asistencia (¿acaso puede ser que cada vez que profiero la palabra ‘yo’ entonces asisto y doy constancia de mi asistencia y no así cuando no lo digo?). Aquí es donde el prejuicio metafísico se hace evidente, pues identifica la falta de asistencia en la presencia con la anulación del ser: ser = presencia (aparecer) y no-ser = ausencia (des-aparecer), la supuesta metafísica no es más que física: *lo que es el ente lo es en tanto que es presente*. Desde lo otro, desde lo absolutamente otro, es imposible decir nada, siempre que hablamos lo hacemos ya desde acá, desde el ser, desde la impo-

---

<sup>212</sup> Anaximandre, p. 180. (La traducción es mía.)

sibilidad de la trascendencia. Por tanto, si queremos acceder a la trascendencia, traspasar nuestro propio ser, esto sólo es posible en la borradura de la identidad; esto no impide la trascendencia, al contrario, muestra y pone al descubierto la monstruosidad de la insistencia, su *impertinencia*.<sup>213</sup> Quien así se comporta se muestra insolente y en esta insidia ya ha escuchado aún cuando guarde silencio (o precisamente por ello) y lo que ha escuchado no lo puede desoír, sólo puede hacer como si tal cosa fuera posible; de tal manera que su cerrazón le pone en evidencia: su negación es la *negación de la negación* (la manifestación de la fragilidad de lo que [se] niega), re-velado así, el ser que se niega es relevado de su propio ser por la fuerza de la monstruosidad en que obstinado se afina. Pegado a su ser, empecinado de sí mismo, su (propio) ser le es impuesto.<sup>214</sup>

Veamos ahora el resto del fragmento: «διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, [...]»<sup>215</sup> En la traducción ofrecida: “se da de cierto a cada asistente mismo (de(sde) sí) acuerdo (-y paso), y también deja aprecio (estimación) el uno para el otro, (todo esto) desde la reparación (el resarcimiento)

---

<sup>213</sup> « Après Mimnerme (ἡμεῖς δ’ οἶα τε φύλλα..., « Pour nous, pareils aux feuilles... », 2, 1 West), Simonide de Céos reprend (8, 2 West) le fameux vers d’Homère, singulièrement beut et mélancholique : οἷη περ φύλλων γενές, τοῖς δὲ καὶ ἀνδρῶν, « Telles les générations des feuilles, telles aussi celles des hommes » (Il., VI, 146). Classen rapproche le fragment d’Anaximandre de ce vers d’Homère : ce que le philosophe a en veu, comme le Poète, c’est l’universel devenir-et-périr. – Mais le philosophe répond au Poète : ce qui s’exprime dans la succession des générations, chacune vivant de l’effacement de l’autre, c’est une Justice – même si elle n’est pas, bien sûr, d’ordre moral. » *Anaximandre*, p. 177-178. En tanto que reconoce Marcel Conche que esta justicia no es de orden moral, ¿para qué seguir hablando en esos términos? En efecto, la monstruosidad de la insistencia, esta impertinencia es de orden *ontológico*, no moral.

<sup>214</sup> “Incluso si la existencia del hombre –el ser-ahí– consiastiera en existir con vistas a esa misma existencia, es a la custodia, iluminación, ocultamiento u olvido del ser –que no es a la manera del ente– a lo que esta *ek-sistencia* está consagrada, sucitando todos esos movimientos y cambios y situando lo humano. La subjetividad aparecería con vistas a su propia desaparición, momento necesario para la manifestación de la estructura del Ser, de la Idea. Momento en el sentido, cuasi-temporal, de momentáneo, transitorio o pasajero, incluso si se dibujan a su paso toda una historia y toda una civilización.” Lévinas, E., *Entre nosotros*. Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 66-67.

<sup>215</sup> *Die Milesier*, p. 131.

del desacuerdo conveniente a la adjudicación de la maduración durante el tiempo”. Pues bien, hablé antes de la urgencia que insta al ente ya desde su misma emergencia en la presencia *justamente* a dejar lugar, a hacer espacio a lo otro, a aquello que está siempre por venir pero que nunca llega, que se re-trasa permanentemente. En efecto, al ser del ente le corresponde como *ministerium* el esenciar pero no el presentarse, el quedar asentado como lo puesto en plaza no le corresponde a él sino al ente (no es emplazado en la presencia), que siempre le desplaza. Si bien este desplazamiento no tendría por qué engendrar desmesura alguna, es lo cierto que ésta acontece en la demora del ente en la presencia; en la cual éste, el ente, insiste como si la pura presencia le diera consistencia. Por ello es que he hablado de urgencia, pues el ser del ente insta a éste, lo apura. Ese apremio en el cual el ente es llevado hasta el cabo, hasta su acabamiento, *hace aparecer la ausencia* del ente como menoscabo, como si el ente pudiera ser menguado o deteriorado, disminuido a nada sólo porque ya no está presente,<sup>216</sup> como si la ausencia fuese algo malo, como si causara un daño. Pero ahora pareciera ser más bien al contrario. Lo ausente no puede causar estragos, sino sólo lo que está presente en tanto que transita lentamente, que quisiera emplear todo el tiempo en una sola cosa: ser; que quisiera darse todo el tiempo para madurar, para más durar sin dejar lugar a nada más. Así, Heidegger dice: “En el tránsito, como procedencia de la unidad del proceder y el evadir, consiste la irrupción de la asistencia de los que asisten en cada caso. Pero el tránsito no se deja meter en los límites de la constancia. El tránsito salvaguarda así lo dispuesto en

---

<sup>216</sup> O porque *desfigura* la identidad (sin renunciar empero al reconocimiento), como veremos que se hace en el arte contemporáneo en la tercera sección.

la disposición: τὸ ἄπειρον.”<sup>217</sup>

Entendida aquí esta irrupción de la asistencia en cuanto (a)parición del ente en la presencia, presentación en comparecencia, el tránsito es una corriente continua a lo largo de un trayecto, una línea subtendida por el (a)parecer; esto es, el trayecto que recorre el ente: es éste el que se hace presente en cada caso –transitando unas veces con urgencia y otras lenta y torpemente. Si bien es cierto que el tránsito salvaguarda lo dispuesto en la disposición, esto es, que conserva lo esencial del ser en un «estante» (ἐστὶν τοῖς οὐσίαις: lo que pertenece en propiedad a lo en cada caso asistente<sup>218</sup>) o, que conserva el ser para un ser esente<sup>219</sup>, nunca para sí (sin aquello que transita no hay tránsito posible) y nunca para el ser (*in abstracto*; pues el ser no es ningún *en-sí*, sino *ser-en-otro*). Otra cosa será, empero, el desplazamiento y emplazamiento del ser (aquello que ocasiona el tránsito) *aguardado* por el ente. En efecto, es el ente el que espera, mantiene y soporta el ser; a veces tanto ser soporta el ente que se vuelve pesado (cuando carga con todo el ser), relentizando y aumentando el tránsito; mientras el ente aguarda el ser, la espera

---

<sup>217</sup> Heidegger, *Grundbegriffe*, p. 114: „Im Übergang als dem Hervorgang der Einheit des Hervorgehens und Entgehens besteht die jeweilige Anwesenheit des Anwesenden. Der Übergang aber lässt sich nicht auf die Grenze der Beständigkeit ein. Der Übergang wahrt so das in der Verfügung Verfügte: τὸ ἄπειρον.“ Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 162. (La traducción ha sido modificada.)

<sup>218</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 104.

<sup>219</sup> El ser esente es la οὐσία. Para comprender esta acepción recurrimos al francés de la traducción de la *Física* de Aristóteles hecha por A. Stevens (Aristote, *La Physique*. Vrin, Paris, 1999. En la nota 3 de la página 20 puede leerse: « La traduction de οὐσία par le substantif ancien du verbe être, « étance », permet d'éviter les difficultés suscitées par les traductions courantes comme « substance » (terme issu de l'Antiquité tardive) ou « essence » (terme plus proche du platonisme duquel Aristote s'est partiellement détaché). » Y más adelante, en la pág. 26 : « Cette analyse, il la réalise grâce à deux différenciations : la première considère que l'étant (τὸ ὄν) et le devenant (γιγνώμενον) signifient des choses différentes, en fonction des différentes catégories, tandis que la seconde envisage, d'une part, l'étance (οὐσία) comme un sujet (ὑποκειμένον) ultime de toute prédication et, d'autre part, le devenant comme étant numériquement un et spécifiquement double, c'est-à-dire comme mettant en jeu deux spécificités ou espèces, l'une concernant le sujet, l'autre l'étance nouvelle qui adviendra, mais selon la privation. » Mi “traducción” de «étant» por «estante» sería no más que un galicismo.

conduce a la desesperación, al endurecimiento<sup>220</sup> o a la urgencia<sup>221</sup> (insistencia o desistencia). El ser está siendo permanentemente desplazado, es ese desplazamiento del ente por el ente; cuando el ente insiste en llenar todo el espacio por donde se desplaza, cuando pretende llenar el espacio de su ser esente afincándose en la presencia, ese ente se emplaza negándose a la desistencia, impidiendo el tránsito (del ente mismo hacia la desaparición).

En la elucidación de este trayecto emplea Heidegger la exégesis de este otro fragmento adjudicado a Anaximandro: »(ἡ) ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον«, de ordinario traducido como: “(el) origen de todas las cosas es lo indeterminado”, y que Heidegger vierte: »Die Verfügung ist dem Anwesenden das Grenze Wehrende«; esto es: «La disposición es para lo presente aquello que impide que haya límites.» A partir de la traducción de ἀρχή por Verfügung (disposición), encuentra nuestro autor un triple carácter en ésta:

1. Salida, imperante y rectora de antemano, de la procedencia y del evadir.
2. Determinación que impera y rige a través del tránsito que va de la procedencia al evadir.
3. Hecho de mantener abierta la región inaugurada por el acto de imperar y regir a través de que es susceptible de salida.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Michaux, Henri, *El pulso de las cosas. Antología poética*. Universidad Iberoamericana/ Artes de México, México, 1988; pp. 180-181: “Increíblemente difícil. Por lo cual tuve que adoptar una forma extraña. Todo yo me vi forzado a entrar en ella. Esa nueva unidad en la que me había transformado era como un enorme guijarro duro y erguido.” « *Incroyablement difficile. Aussi je dus prendre une forme étrange. Moi tout entier forcé d’y entrer. Cet ensemble que j’étais devenu était comme un grand galet dur et dressé.* » El viaje difícil/*Le Voyage Difficile*.

<sup>221</sup> Michaux, *El pulso de las cosas*, p. 132-133: “Hay prisa en mí. Hay urgencia.// Querría. Querría lo que fuera, pero ya. Querría irme. Querría verme libre de todo eso. Querría volver a empezar a partir de cero. Querría salir de todo eso. No salir por una salida. Querría un salir múltiple, en abanico. Un salir que no cese, un salir tal que, una vez salido, yo volviera inmediatamente a salir.”// “¿Qué sucedería si ese “acelerador” fuera administrado a animales que andan a relentí, al camaleón, al perezoso aï o a una marmota recién salida de su hibernación?”

<sup>222</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 156. Traducción ligeramente modificada.

En la salida, el tránsito y el dejar abierta la región donde el ente se detiene estaría dada la ἀρχή como *ministerium*; tanto como lo que es menester como lo que está a su cargo: *administra* (al ente) el (a)parecer, confiere y concede ser sin sufrir menoscabo o, como dice la traducción de Heidegger, “da de cierto a cada asistente mismo (de(sde) sí) acuerdo (–y paso), y también deja aprecio (estimación)”); en el *conceder* da acuerdo –y paso–, pues deja, de sí y desde sí, que el no-ser del ente «sea»; y en el *conferir* deja de sí y desde sí, aprecio pues estima o mide el límite del aparecer y se *mantiene* en esa apreciación a salvo remontando la discordia.<sup>223</sup> Ahora bien, en la medida en que el ser no es otra cosa que el ser del ente, la ἀρχή introduce el «entre» *entre* ser y ente manteniendo al ente en sus manos entre tanto éste transita o se demora en el aparecer; por decirlo así, el ente no viaja solo, no puede transportarse sino a través de este medio de transporte: es enviado, dirigido y entregado a través o mediante “la adjudicación de la maduración durante el tiempo”.

Si el Dasein es también ente, ser-esente, él mismo no puede escapar –aunque lo intente o lo haya intentado mediante diversas estrategias en las que ha hipostasiado primero el ser y luego a sí mismo en tanto lugarteniente del ser— de este principio ontológico del tránsito. El poder del Dasein para escapar de su destino no es sino un recurso apotropaico, una forma de apropiación impropia de la existencia, una existencia inauténtica.

---

<sup>223</sup> “En la demora que conforme a esencia es en cada caso sólo una demora, el ser se zafa de la discordia y pone a salvo mediante la desaparición, ese Uno y Mismo que, como lo único que dispone y acuerda, es para todo ente salida, acción e imperar y regir a través y apertura original.” Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 170.



## »Segunda sección«: La φρόνησις en juego La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer como puesta en juego del ser-con-otro

### Introducción

Si la sección anterior está dedicada a Heidegger, esta oscila entre la hermenéutica filosófica de Gadamer y el análisis materialista-dialéctico de Walter Benjamin; el centro a partir del cual gravitan algunos conceptos que, de nuevo, muestran cómo es que el ser que somos –ya en la vida fáctica, antepredicativa, prefilosófica, preteórica– actúa filosóficamente o, mejor dicho, hermenéuticamente, es la experiencia. Si no hablo en primera persona –cosa que parece necesaria por lo alcanzado hasta ahora– es por la aspiración de que se entienda que, aunque sea yo quien dice yo, cada quien tendrá que hacerse cargo de la experiencia ganada. Pero también porque, como veremos, ese ser transbordado que se decanta por la existencia es, como bien dice Gadamer, más ser que conciencia, de modo que no basta nunca con hacerse cargo, también hay que saber jugar.

Primero intentaremos responder a la pregunta “¿qué es: comprender?”, y la he puesto así en razón de que no es una pregunta metafísica o teórica sobre un concepto filosófico sino una que en su propia articulación está ya *in medias res* comprendiendo por anticipado algo de lo que pregunta, nunca tanto como para que la pregunta resulte falsa (la pregunta es real, queremos saber qué es comprender comprendiendo la pregunta) sino en vistas de lo que ésta nos dice de nosotros mismos –tanto en cuanto ser quien pregunta como en cuanto ver/oir quién responde.

En el análisis de la *frónesis* en Aristóteles, se prueba que el ser que se des-vela en su aparecer abre la posibilidad de ser presentificado como verdadero o como falso, esto

es, visto en su verdad –(en su *estar-develado*) y entonces lo que se dice es verdad— o visto en su no-verdad –y entonces lo que se dice encubre el *estar-develado*. Pues no se concibe aquí en modo alguno a la verdad o al ser como hipóstasis metafísicas –ni siquiera como idea regulativa de la razón que actuase como principio a priori para el orden de lo real– sino como vivencia, como *la forma y el evento* (como diría Carlo Diano) de la existencia.

En este sentido, se exponen a continuación una serie de conceptos benjaminianos (historia, imagen dialéctica, tradición) que ilustran muy bien esta necesidad de atender al otro y las formas más recurrentes de su/la/nuestra inopia. La crítica materialista histórica (de tintes mesiánicos, también hay que considerarlo) de Walter Benjamin muestra su ambición de que el pasado no se olvide –sin caer en los abusos, de los que hablará Ricœur– y el efecto de shock que traerlo a presencia causa, pues muchas veces no se quiere oír al otro en razón de que nos está llamando a cuentas, no está simplemente contando historias, *se hace presente*. La exigencia de Benjamin de que el presente comparezca ante el pasado que ha sido seputlado en aras del progreso muestra un peculiar punto de convergencia en torno al concepto de experiencia en relación con Gadamer; al dar cuenta de la importancia del sintagma creado por él: *Verwandlung ins Gebilde*, se intenta revelar cómo es que en ciertas experiencias –cotidianas aunque quizás no tan frecuentes– en las que asentimos participar pueden ser tan enriquecedoras como para presumir una *Zeitüberlegenheit*: una meditación que supera (*überlegen*) la temporalidad vacía del tiempo muerto y en la que se realiza por completo “lo que las obras de arte son

por sí mismas: el estar ahí de lo que se representa en ellas”.<sup>224</sup> Esta superación no es de ninguna manera la *Überwindung* heideggeriana<sup>225</sup> sino un *incremento en el ser*: “Toda representación de este tipo es un proceso de ser y hace partícipe al rango ontológico de lo representado. A través de la representación experimenta por así decir un *aumento en el ser*. El contenido propio de la imagen es ontológicamente determinado como emanación de la imagen originaria.”<sup>226</sup> El rendimiento ontológico de la imagen del que habla aquí Gadamer servirá, en la Tercera Sección, para plantear la posibilidad del reconocimiento hermenéutico en un evento artístico (*Kunst-Ereignis*) en el que tanto para Martin Heidegger como para Paul Ricoeur resultaba casi imposible –si no es que infausto— pensar (por sus vínculos con el capitalismo, el consumismo y la pérdida de experiencias que narrar): la imagen.

---

<sup>224</sup> Gadamer, H.-G. *Verdad y método I*. Sígueme. Salamanca. 1996; p. 180.

<sup>225</sup> Heidegger, M. *Gesamtausgabe III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – gedachtes. Band 67. Metaphysik und nihilismus*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1999. «1. Die Überwindung der Metaphysik»; pp. 5-83. No por desacuerdo, sino porque, como ya vimos, la metafísica no es una disciplina o un fenómeno histórico pasado sino un modo de encontrarse del Dasein que siempre puede volver a encontrarse a sí mismo *ahí*.

<sup>226</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999; p. 145 [133-134]: (La traducción es mía.) Véase: Gadamer, *Verdad y método I*, p. 189.

## Capítulo I: Comprender y acontecer.

### § 6. Tiempo vivo y tiempo muerto

Pero no menos hemos de pensar que en el alma existe algo además de la razón, que se le opone y va contra ella.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*<sup>227</sup>

Por consiguiente, descubrimos que aprender estas cosas, cuyas imágenes no absorbemos por los sentidos sino que las percibimos dentro sin imágenes, tal como son, por sí mismas, no es en nada diferente a reunir con el pensamiento, por así decir, las que contenía la memoria por todas partes y en desorden y procurar reconocerlas para que, como si estuvieran puestas al alcance de la mano en la misma memoria, donde antes se ocultaban dispersas y desatendidas, salgan con facilidad al encuentro de la concentración que me es propia.

San Agustín, *Confesiones*<sup>228</sup>

#### a) El tiempo invertido

El «estar» (*Dasein*), visto desde el ámbito pre-reflexivo de su facticidad –esto es, visto ahí donde de ordinario acontece–, se descubre, por un lado, como «yo» (aquel que dice « *je pense, donc je suis* ») y, por otro, como aquella presencia impensada por la metafísica, como «desistir» de la insistencia en la presencia; como *renuncia al ser*, pues. El *je pense* cartesiano es, en consecuencia, una muy señalada forma de insistencia en la existencia: negación de la renuncia.<sup>229</sup>

Es innegable que, en la hermenéutica filosófica, el camino del *Dasein* hacia la comprensión es un retorno a sí; pero es un retorno que no trae como consecuencia ningún

---

<sup>227</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. UNAM, México, 1983; I (A), xiii 16, 1102b 24-26, p. 26.

<sup>228</sup> San Agustín, *Confesiones*. Gredos. Madrid. 2010; X, 11,18, pp. 487-488.

<sup>229</sup> En términos metafísicos (como diría Kant) esto significa que el ego se piensa a sí mismo como trascendente y no ya siquiera como trascendental; eso es, como *fundamentum absolutum inconcussum*, en lugar de como ser-esente (ente).

egoísmo, ningún solipsismo, ninguna violencia metafísica sobre el otro (subsumido, digamos, por la “universalidad de la hermenéutica” o el ego autoconstituido). Por lo pronto, cabe decir que este regreso a sí comporta la comprensión de sí y esto no es en modo alguno una mera tautología, sino que implica un modo de acceder a sí a través del cual el *yo que era* no es el mismo que *quien soy* al regreso, pues entre tanto *he pasado por otro*. También el yo cartesiano pasa por otro y sale purificado de sí mismo –extrañado de sí, intemporal–, este «otro» por el cual *se hace pasar* el *je pense* (mediante la reflexión racional purificante) no es él mismo sino el ser (el «soy» pasa por «ser»), en tanto que el “otro” por el cual pasa la conciencia de la hermenéutica fenomenológica es “otro” semejante a “sí”, un tu dialogante y diligente siempre *diferente*. «Pasar por otro» no significa tomar el lugar de” sino *reconocerse en él y ser su representante*. El otro ha estado ya antes con nosotros (está ya de siempre con nosotros), y si podemos llegar a escucharle en su lugar, encontrarle en su estancia hablando de sí, es porque hemos salido de nuestra propia estancia (el lugar en el que cada uno de nosotros insiste, en el ser). Como podrá comprenderse, no es posible volver a sí sin reconocerse en el otro.

Expresada esta idea mediante el lenguaje de la fenomenología: la intencionalidad de la conciencia no se dirige a sí inmediatamente ni cuando dice «*je pense*», ni cuando dice «*je suis*», en todo caso no hay nóesis sin nóema, ni *intentio* sin *intentum*, no hay pues tal inmediatez de la conciencia, *llegar al objeto* es lo mismo que *salir de sí para reconocerse en él*.<sup>230</sup>

---

<sup>230</sup> Véase el artículo de P. Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II) »: Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris, 1969; pp. 311-329.

Instalada en el medio, entre yo y yo mismo se encuentra un trayecto que ha de ser recorrido y del cual sólo se puede hablar al reconocerse en él.<sup>231</sup> La conciencia es trascendencia pura de la temporalidad y no, como creyera Husserl, inmanencia (inmanencia de la conciencia del tiempo interno, diríase). La temporalidad está espacializada (ordenada espacio-temporalmente) como “vivencia apropiada” en calidad de acontecimiento trascendente a la conciencia, “se encuentra” en el trayecto de la conciencia de sí a sí, y no como intervalo en la conciencia trascendental pura (en el yo puro), llevada a la conciencia racional o reflexiva para su intelección (*Einsicht*; aquí casi: *su descomposición = análisis*<sup>232</sup>) pero ya de siempre pre-dada en la percepción externa como pre-dato pasivo<sup>233</sup>, o sea, como vivencia psicológica no pura –pero este es su estado original, si bien no su estado “puro”. En efecto, la temporaneidad (*Zeitlichkeit*) es una experiencia im-pura, mundana, pagana;<sup>234</sup> se localiza precisamente en la estancia del *a priori fenomenológico* (según Heidegger); esto es, entre las cosas mismas. Si bien es cierto que cada vivencia tiene su tiempo interno, sus modos de acontecer histórico-efectualmente (su tiempo inmanente o apropiado), ésta misma es un acontecimiento mundano, algo que

---

<sup>231</sup> El análisis del tiempo y el movimiento que expone Henri Bergson en su ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia ha demostrado, con toda certeza, que un intervalo sólo puede medirse y constituirse unitariamente en cuanto tal una vez trazado, cortado, unificado. Incluso un intervalo de tiempo como este del que estamos hablando, en tanto que *tiempo espacializado* (materializado) y no en tanto que *durée*, es recorrido cuando es visto; *el análisis del tiempo, incluso la mera conciencia del mismo no es ya su vivencia sino su espacialización, su ordenamiento dilatado*. Véase: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 80-96.

<sup>232</sup> En este sentido, los comentarios al análisis del tiempo en Husserl tienen la finalidad de distinguir el método heideggeriano del husserliano, más que de criticarle. No se niega ni la objetividad ni la utilidad del análisis husserliano, pero sí se lo distingue porque considero que no es útil en la hermenéutica de sí.

<sup>233</sup> Cf.: Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*. UNAM / IIF, México, 1980. Especialmente los §§ 7-17.

<sup>234</sup> Para Husserl, éste sigue siendo tiempo vulgar, aunque para Heidegger sea tiempo original; en ambos casos por la misma razón, aunque en sentido opuesto: porque es experiencia dada en el mundo.

ocurre en el mundo; por tanto, toda vivencia encierra en realidad una triple *temporari-  
dad* (como carácter de estar temporalizada; ni es sólo temporánea, ni es sólo temporal,  
es temporaria):

1. El tiempo inmanente de la vivencia; esto es, el modo como el intervalo se comprende en tanto que desplazamiento temporal. Como acontecimiento interno de la conciencia se constituye como donación inmediata de sentido: es un intervalo de tiempo – que no necesariamente responde al orden “pasado-presente-futuro”. Es, digamos, la experiencia viva del acontecimiento con su propia temporalidad interna. Esto es lo que Heidegger llama *Temporaneidad* [*Zeitlichkeit*], extraída de la hermenéutica de la facticidad.
2. El tiempo trascendente de la vivencia; esto es, el modo como dicho intervalo se inscribe en la corriente del tiempo histórico fluyente, sc. “externo”. Este es el intervalo mismo espacializado no dentro del flujo de la conciencia sino en la exterioridad (por eso le llamamos “espacializado”, por que ha sido puesto fuera y responde a un orden que no necesariamente es el mismo que aquél en el cual acontece como vivencia: le señalo fecha, hora, duración, etc.). Que Heidegger llama *Temporalidad* [*Temporalität*], tiempo cosmológico o tiempo de los relojes.
3. El tiempo inmanente en la inmanencia de la vivencia: según Husserl, en relación con el tiempo comprendido como intervalo, el análisis fenomenológico lo descompone en tiempo fluyente en la inmanencia de la conciencia; esto es, que un tiempo vivido como pura vivencia del flujo de una muy determinada unidad de sentido con sus pro-

pías fluxiones retencionales y protencionales, que se reconoce como acontecimiento, es recortado en pequeños intervalos de “pasado/presente/futuro” de la propia unidad de tiempo analizada (no de experiencia personal o individual)<sup>235</sup>, cada uno constituido como «ahora» puntual, pequeños acontecimientos que conforman un evento temporal autónomo. Este intervalo es en cierto respecto infinitamente divisible (una nota musical lo mismo que un segundo en el cronómetro siguen teniendo un inicio y un final); sólo el análisis fenomenológico puede convertir un acontecimiento en un punto matemático, en una sucesión de horas –la vivencia como tal es un todo de sentido, un evento compuesto por sucesos. Este es, a mi parecer, el sentido del tiempo pre-empírico en Husserl. Este tiempo fenomenológico originario no es ya siquiera una línea de puntos (no es un tiempo lineal) sino sólo un montón de puntos –un conjunto de horas puntuales–, que puede o no leerse como secuencia; pero ¿están entonces dispersos?, ¿vienen o no uno después del otro?, ¿o uno antes que el otro?, estos instantes ¿son isotrópicos o anisotrópicos?

De acuerdo con lo señalado en este último inciso, Husserl parece alejarse del tiempo ordinario en dirección al tiempo puro, pero esta purificación muestra sólo una sucesión de horas, cuando es precisamente la noción misma de sucesión la que debiera

---

<sup>235</sup> A esto es a lo que Husserl llamaría «nadar» en el tiempo: “El sonido se inicia como ahora acústico, y a él se van continuamente sumando horas siempre nuevos, y cada hora tiene su contenido al que, tal como es, puedo dirigir mi mirada. Por la corriente de este flujo puedo, pues, «nadar», seguir al flujo con mi mirada intuitiva; puedo atender también, no ya al contenido en cuestión por sí solo, sino a la extensión toda que aquí llamamos flujo, junto con lo que la llena en concreto o en abstracción de lo que la llena. Este flujo no es el flujo del tiempo objetivo que yo determino con el reloj y el cronómetro; no es el tiempo del mundo que fijo en referencia a la Tierra y al Sol. Pues el tiempo del mundo sucumbe a la reducción fenomenológica. Más bien llamamos a este flujo el tiempo preempírico o fenomenológico.” Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2002; pp. 148-149.



ser “fenomenológicamente reducida”, y no la noción de ahora, pues ahí está aconteciendo ya aquello que debiera ser suspendido: el antes y el después, el pasado y el futuro, la retención y la protensión; en efecto, ¿cómo distinguir un ahora del otro sin hacer pasar el primero a la memoria y esperar al que sigue en el futuro?, ¿Cómo llamarle ahora al ahora si no se tiene la sensación del flujo, si no se está nadando (si no está ya proyectada la temporaneidad, por tanto)? Proyectando uno retengo el otro y reteniendo a uno proyecto al otro, de otro modo estarían, o bien todos los ahora simultáneamente “juntos” o simultáneamente “dispersos” y sería imposible distinguir uno de otro, pues *todos son ahora*, o bien sólo uno a la vez, intermitentemente, pero entonces no habría flujo en que nadar, ni flujo ni sucesión ni simultaneidad posible: en la reducción fenomenológica el ahora no es siquiera un suceso, es sólo una unidad de tiempo, un instante estante en la conciencia trascendental pura –y con la cual no es simultánea sino en la que se encuentra presentificada, siendo conciencia no “en la” conciencia. Aquí cabe destacar que ni siquiera importa el orden de la sucesión; bien podría ser primero el esperar, el retener o el ver (con la mirada intuitiva) cualquier “ahora”, la sucesión misma no es en modo alguno elidida.<sup>236</sup> Entre ahora y ahora la sucesión no se debilita ni se desvanece, está sólo suprimida, subyacente; pero esta especie de magia, este modo de hacerla desaparecer sólo convierte al ego trascendental en un ilusionista, en un mago del tiempo mundano. El ego trascendental pasa por su momento crítico, entra en trance en la inmanencia de la conciencia y se purifica del tiempo mundano, ¡pero sólo por adentro! Por fuera sigue siendo

---

<sup>236</sup> De hecho esta es la “evidencia” que le permite a Husserl plantear la peculiar existencia del *Zeitobjekt* que le liga con el ejemplo de Agustín en las *Confesiones*, pues se presume que la articulación del sonido muestra ya un tal *Zeitobjekt*, como si esta temporalidad no fuese constitutiva de todo ente (ser-esente o estante). El *Zeitobjekt* es pues el amuleto apotropaico para retener el tiempo en unidad.

mundano –temporariamente isotrópico. Esta exterioridad no es otra cosa que la conexión entre ahora y ahora, el salto de uno a otro, la unión de uno y otro, es el tiempo compasado (no es todavía el tiempo de los relojes, pues éste es sólo un modo de mirar al tiempo: aconteciendo en su exterioridad; sino el tiempo en cuanto temporalidad, es decir, en cuanto *acontecer temporalizado*<sup>237</sup> –aunque esto es una redundancia, propiamente hablando nos referimos sólo a “acontecer” —anisotrópico). Esta es la razón de que tal cosa como un análisis fenomenológico puro de la temporaneidad sea imposible, porque no puede ser experimentada en la inmanencia pura de la conciencia sin que este tiempo se vea espacializado, sino que aquélla tiene que salir de sí (al tiempo espacializado) y quizás volver luego a sí (*volver(lo) en sí*); esto es, que hace falta llevar a cabo la llamada «interiorización rememorante inversora»<sup>238</sup> de Heidegger y despertar del trance del ego trascendental para que el instante se mueva y *pase* (ocurra y se mueva en cierta dirección, es decir, que se convierta en *flujo*). Esta des-interiorización del tiempo espacializado (que no sería otra cosa que la apropiación de las propias vivencias mediante la hermenéutica del ser que en cada caso es cada quien desde el ámbito pre-reflexivo de su

---

<sup>237</sup> Le llamamos temporalizado por su cualidad de ser instante de tiempo, no por estar localizado en un horizonte (una sucesión en cualquier dirección *más* su corte en medio del flujo). Que un dato de la conciencia esté temporalizado quiere decir que se le ha agregado una “etiqueta” de temporalidad (esto es pasado, esto es presente, eso es futuro, aquello es eterno, etc.), por eso es que el tiempo es la forma del sentido interno, como bien dice Kant (*KrV* A33 (b)), pues es en relación con nuestra posición espacio-temporal que, en la experiencia, asignamos tiempo a los fenómenos. Las posibles direcciones del flujo temporal están determinadas por la precomprensión que de él se tiene en la facticidad.

<sup>238</sup> Con este retruécano traducen Arturo Leyte y Helena Cortés (en: Heidegger, M., “¿Y para qué poetas?”, en *idem*, *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 1997; pp. 241-289, y muy concretamente en las pp. 286-288) el giro, no menos retorcido, del alemán «*er-innernde Umkehr*» que debe ser puesto paralelamente a su expresión inversa: «*umkehrende Er-innern*» (cf.: Heidegger, M., *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994; p. 318).

facticidad) nada tiene que ver con la famosa *durée* de Bergson ni con el tiempo inmanente de la conciencia, porque en ambas experiencias el tiempo ni sale ni ha salido de la conciencia sino que se lo analiza (no se lo vive) como si nunca hubiese estado fuera (un *Zeitobjekt* con su tiempo inmanente, un objeto mágico que retiene el tiempo en sí y para sí), cuando *efectivamente* acontece ahí siempre ya como “tiempo recuperado”.<sup>239</sup> El tiempo inmanente de la conciencia es un tiempo que estando fuera está dentro, es *tiempo extático invertido*, sacado de sí mismo y puesto en otro lado: dentro de la conciencia [trascendental pura]; sólo que esta purificación de la temporalidad del tiempo no es el tiempo originario sino el-tiempo-de-la-conciencia; el tiempo husserliano no es vivencia, es dato, es tiempo detenido, retenido, estático.

Hay sin embargo otro modo de recolectar el tiempo, de ir por él al campo raso sin tener que sufrir de esta intemperie, esta desigualdad en el tiempo entre el afuera y el adentro (sin padecer por la objetividad del tiempo); en efecto, el sujeto trascendental, el ego puro husserliano está a la intemperie justo cuando se mueve en la inmanencia de la conciencia, es in-tempestivo, tormentoso, padece la destrucción del tiempo inmanente de la vivencia (pues cualquier fenómeno temporario está ahí extático); afuera el tiempo es adverso –no se hace uno, es anisotrópico–, adentro el tiempo es propicio –siempre es

---

<sup>239</sup> La sincronía de la conciencia, sea pura o empírica, con el fenómeno temporario (esto es, con cualquiera de las distintas opciones categoriales de la temporalidad: presente, pasado, futuro y todas sus declinaciones, ejecutada), desde donde ella misma en cada caso se dirige al evento como tal o cual temporalidad, no es nunca un instante puntual; esto es, no es nunca un instante-ahora fenomenológicamente reducido, pues incluso ese instante, ya sea como ahora, ya-no, todavía-no, etc., se encuentra siempre coordinado con la sucesión en la que la conciencia se mueve, esto es, con lo que en cada caso la conciencia tiene intencionalmente como presente (aquí, ahora, ya).

uno, es isotrópico.<sup>240</sup> Llamemos a esta forma de invertir el tiempo «tiempo invertido», por cuanto es un tiempo que no se gasta ni desgasta sino que permanece y se acumula sin uso alguno, siempre nuevo, siempre puro, siempre es uno, por donde quiera que se lo vea, *in-diferente* al Dasein; por eso decimos que es isotrópico, porque su valor es igual en cualquier dirección: cero.<sup>241</sup> De hecho, las direcciones en las que se mueve la vivencia fenomenológica en la conciencia interna del tiempo corresponden a las modificaciones retencionales de la inmanencia constituida; esto es, la distinción lógico-analítica (o analítica, pues) entre el flujo del tiempo en la actitud natural y este mismo flujo en cuanto

---

<sup>240</sup> Por analogía con la clasificación de los materiales en ingeniería en isotrópicos y anisotrópicos. En los materiales isotrópicos, las propiedades de sus microcomponentes son las mismas en cualquier orientación y su comportamiento también es altamente predecible en la medida en que sus unidades mínimas parecen o aparecen orientadas entre sí repitiéndose a lo largo de una cadena (el cristal, los fluidos y los polímeros son sus mejores ejemplos); por el contrario, las propiedades mecánicas de los materiales anisotrópicos dependen de la orientación del cuerpo del material. Así pues, sin pretender de ninguna manera una relación de proporción analógica exacta (del tipo “A es a B como C es a D”:  $A:B :: C:D$ ), lo que estoy intentando decir es que en la concepción husserliana del tiempo, en la vivencia fenomenológica constituyente, éste es necesariamente isotrópico en la medida en que todas sus partes son iguales en términos formales o lógicos: retención-presente-protensión, sea cual sea la unidad de tiempo analizada (presente, pasado, futuro), ya que no se trata de qué representa o significa en términos de experiencia de vida para el sujeto sino de cómo es constituido en la conciencia trascendental como “conciencia-de ... [unidad de tiempo determinada]”, es decir, que en ella (la unidad de tiempo analizada) se estudia las cualidades y propiedades que permiten identificarle como tal o cual unidad de tiempo (es decir, en qué consiste su esencia de presente, pasado, futuro) y, en ese sentido, la orientación de cada una de sus unidades (sus fluxiones) está predada en su propia naturaleza de “contenido de impresión sensible” (*sinnlichen Empfindungsinhalt*) (Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein (1893-1917)*. *Husserliana Band X*. Martinus Nijhoff. The Hague, Netherlands. 1966. «Beilage A. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins», § 42. Impression und Reproduktion, p. 89.). En cambio, en la concepción heideggeriana del tiempo, este es anisotrópico en la medida en que las propiedades temporales del tiempo vivido dependerán de la propia orientación del Dasein, esto es, de cómo se lo apropia y en qué dirección (espacio-temporal) se mueve. Qué y cuál sea la unidad de tiempo determinada es en cada caso un existenciaro del Dasein.

<sup>241</sup> Gadamer, *El movimiento fenomenológico*. Síntesis. Madrid. 2016, «El movimiento fenomenológico» (traducción de este artículo de François Jaran y Stefano Cazzanelli), p. 62: “La teoría del juicio y de su fundación, el análisis clásico de la percepción, la diferencia lógica entre expresión y significado y, sobre todo, aquella descripción incomparablemente precisa y penetrante de la conciencia íntima del tiempo, en la que se debería constituir todo sentido de duración o de validez atemporal: todo esto eran temas fenomenológicos de Husserl que surgían de una intención fundamental puramente teórica y que estaban separados por un hiato ontológico del punto de partida de Heidegger, es decir, de la experiencia pragmática de la vida, de la percepción dirigida por el significado práctico de lo que está a la mano (*Zuhandenes*), de la temporalidad del Dasein que se toma como movimiento de la existencia.”

vivencia de la conciencia, no como datos de la percepción (no como *cogitatum*) sino como *cogitationes*,<sup>242</sup> aísla o contiene los eventos temporales –los *objetos temporales*, según Husserl– en tanto que entidades cerradas; por más que la propia conciencia interna sea un flujo –dice Husserl– “[...] deberá notarse que la conciencia interna no tiene como correlato a datos inmanentes que duren –tales como un dato acústico, como alegrías o penas que duran, como los sucesos duraderos que llamamos juicios–, sino que tiene a las fases constituyentes de estas unidades.”<sup>243</sup> Estas unidades, que no son sino momentos del flujo de la conciencia inmanente, constituyen cada una en su unidad una unidad de tiempo inmanente que abarca sus propias retenciones y protenciones en lo que más tarde (noviembre de 1921) el propio Husserl llamará “presente vivo” (*lebendige Gegenwart*),<sup>244</sup> por cuanto es objeto de análisis de la conciencia y ahí aparece como una especie de intensidad completa, terminada,<sup>245</sup> a la cual no le queda más que hundirse en el pasado. En efecto, el presente vivo que es objeto de análisis de la conciencia fenome-

---

<sup>242</sup> Véase: Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Edición y traducción de Antonio Ziri6n Quijano. FCE. México. 2013. §35, p. 151 [61].

<sup>243</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 141.

<sup>244</sup> “El proceder del sonar está él mismo dado en un proceso; el proceso de su presencialidad, del llegar a ser presente del proceso del sonar no es el mismo que el proceso del sonar. El proceder del sonar es la unidad objetiva con el tiempo objetivo, está dado en el modo del presente y este modo de presente es en sí mismo un proceso, por lo tanto es en sí mismo [un modo] objetivo, esto es, que es ahora y fue antes en tanto que devenir presente, y a través de todas las modalidades del tiempo es el mismo proceso en la misma cronología.” Husserl, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht. Springer Science+Business Media. 2001; Text Nr. 7, §8, p. 140, líneas 18-26. (La traducción es mía.)

<sup>245</sup> “In manuscript C 3, Husserl also points out that the reduction to the living present is the most radical (C 3, 4a) reduction that leads to the uncovering of transcendental subjectivity. Here too, he emphasizes that even from a transcendental phenomenological perspective, that is, after the execution of the phenomenological reduction, the living present is not equal to the stream of experiences.” Korto6ms, Toine. *Phenomenology of time. Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht. Springer Science+Business Media. 2002; p. 233.

nológica es un presente que *ya pasó aunque esté pasando*, por más que ahora esté presente en el flujo de la conciencia,<sup>246</sup> ya que, como bien señala Kortooms, “no es igual a la corriente de experiencias” sino que la conciencia constituyente “les presta realidad”<sup>247</sup> en cuanto se dirige intencionalmente a ellas como unidades determinadas de tiempo cada vez que la conciencia intencional pura se representa la unidad de tiempo determinada. En cuanto analizo la temporalidad propia asignada a cada vivencia (“esta es una vivencia de presente”, “esta es una vivencia de pasado”, etc.), el tiempo de la vivencia está ahí, en el flujo de la conciencia –y en ese sentido es incluso un acontecimiento<sup>248</sup>–, pero esta re-presentación fantasma de una percepción<sup>249</sup> es, en relación con la conciencia primaria que es “impresionalmente consciente”, necesariamente secundaria. El objeto temporal mismo es un acontecimiento (*Ereignis*) que tiene duración en el tiempo pero, debido a la obligada suspensión de su realidad externa (su trascendencia respecto de la conciencia), concretamente la reducción fenomenológica trascendental que purifica el acontecimiento de su momento perceptivo y lo reduce a su carácter cogitativo, su duración sólo puede ser recorrida por la conciencia –se puede nadar en su flujo interno, que es *a la vez* (*Zugleich*) parte del flujo mismo de la conciencia inmanente– de extremo a extremo pero, como dije antes, en un tiempo que *ya pasó aunque está pasando* delante

---

<sup>246</sup> Husserl, *Ideas I*, p.328 [233-234]: “El recuerdo es, precisamente en su propia esencia, “modificación de” percepción. Correlativamente, lo caracterizado como pasado se da en sí mismo como “presente sido”, esto es, como una modificación del “presente”, el cual, en cuanto inmodificado, es precisamente el “originario”, el “presente en persona” de la percepción.”

<sup>247</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 74.

<sup>248</sup> Husserl, *Die Bernauer Manuskripte*, p. 149-150: “Finalmente, aquí [sc., a los modos de la distancia temporal –GL] pertenece la ley de que en cada fase del flujo todo el sistema de formas permanece lleno mientras tengamos una corriente en la que el evento en curso y en cuanto evento vivo, es [también] presente vivo.” (Mi traducción.)

<sup>249</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 108.

de la conciencia.<sup>250</sup> La constitución de la duración, la unidad del flujo del objeto temporal en el flujo de la conciencia, es totalmente indiferente a la conciencia:

Todo el «conjunto» de sensaciones originarias está sometido a la ley por la que muda en un continuo incesante de modos de conciencia, de modos del haber ya discurrido, y sometido a la ley de que con la misma constancia brote originariamente un conjunto siempre nuevo de sensaciones originarias para constantemente desembocar de nuevo en un haber ya discurrido. Lo que forma un conjunto, como conjunto de sensaciones originarias, permanece un conjunto en el modo del haber ya discurrido.<sup>251</sup>

“La conciencia –dice Husserl al final de este pasaje–, por su forma, como conciencia de sensación originaria, es idéntica.” Esta identidad de la conciencia que se constituye a la vez (*Zugleich*) que constituye al *Zeitobjekt*, genera así un flujo dentro de su propio flujo no ya en la simultaneidad sino que “[...] terminológicamente podemos distinguir entre «el pre-a la vez de fluxiones (retencionales)» y «el a la vez impresional de fluxiones». Ni a uno ni a otro «a la vez» podemos denominarlo simultaneidad. No cabe ya seguir hablando de un tiempo de la conciencia constituyente última.”<sup>252</sup> En todo caso, pues, se trata de cómo se da el encadenamiento de las distintas retenciones y protenciones de un mismo acontecimiento (los distintos instantes temporales de su duración); esto es,

---

<sup>250</sup> “La esencia única individual (el aislamiento del εἶδος) es el mismo objeto de tiempo, es él mismo lo permanente, y según lo anterior, permanece de tal manera que en él son distinguibles componentes, que son por tanto componentes permanentes; y en la medida en que se juntan para formar la unidad de lo permanente (pero que no están conectados, sino diferenciados en ello), esta cosa permanente, el objeto de tiempo concreto-individual, se distingue de ellas, de las propiedades permanentes, y sin embargo las sobrepasa a cada una en su ser.” Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, «Beilage B. Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung», <Nr. 37. Das Zeitobjekt>, p. 261. (La traducción es mía.)

<sup>251</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 97. En efecto, en el análisis de la conciencia del tiempo inmanente ni siquiera el presente está siendo presente sino re-presentado, evocado (*vergegenwärtigt*) como presente. El análisis del tiempo es siempre fantasmático en Husserl.

<sup>252</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, p. 78. (Mi traducción.) Véase: Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, pp. 98-99.

de cómo unas fluxiones (las impresionales) son cubiertas por otras (las retencionales) de manera que “las vivencias se constituyen como acontecimientos en el tiempo fenomenológico”,<sup>253</sup>

Así que –dice Husserl– toda “conciencia” tiene el carácter de “sensación” o el de “fantasma”. Cada conciencia, cada “sensación”, en el sentido más amplio, o bien es algo “perceptible” e “imaginable”, o bien es recordable, de todas formas experimentable. Pero tenemos siempre conciencia, que tiene su posible contraparte en el fantasma.”<sup>254</sup>

Finalmente, para aclarar esta noción de “fantasma” podemos remitirnos al siguiente pasaje:

Al percibir impresional corresponde la posibilidad de una re-presentación de él, al desear impresional una re-presentación de él, etc. Este re-presentar, este evocar concierne también a todo contenido sensible de sensación. Al rojo de sensación corresponde un rojo como fantasma, una conciencia de evocación del rojo impresional. Con lo cual al tener sensaciones (esto es, al percibir datos hiléticos) corresponde una re-presentación del tener sensaciones. Ahora bien, todo re-presentar está a su vez presente él mismo por medio de una conciencia impresional.<sup>255</sup>

Husserl está diciendo que “un rojo fantasma” es “una conciencia de evocación de rojo impresional”, esto es, que la conciencia de la representación de un dato impresional, en cuanto dato inmanente en la conciencia trascendental, comparece como reproducción, como modificación que representa o evoca impresiones<sup>256</sup> y, por tanto, “La percepción no es, pues, sólo presente ella misma, sino que es a la vez un presentar, un hacer

---

<sup>253</sup> „Erlebnisse als Ereignisse in der phänomenologischen Zeit konstituieren, [...]“ Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. *Husserliana*, Band XXV. Martinus Nijhoff. Dordrecht, The Netherlands. 1987. «Beilage V (zu S. 169): Über ursprüngliches Zeitbewußtsein. (Absolute Gegebenheiten und ihr Gegebensein durch „Erscheinungen“) (1917)», p. 223.

<sup>254</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, p. 103. (La traducción es mía.) Compárese con: Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 124 [103].

<sup>255</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, p. 89. (La traducción es mía.)

<sup>256</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 108 [89]. La modificación del dato tendría que ser necesariamente el residuo de la reducción trascendental, es decir, la imagen especular no superponible dado que, estrictamente, es el inverso del tiempo cosmológico impuro.



presente; en ella se ofrece un presente, el de la cosa, el del suceso.”<sup>257</sup> De ahí el carácter isotrópico de la unidad de tiempo evocada respecto a la conciencia intencional, pues ni el tiempo vivido ni el tiempo representado son suyos sino propios del objeto temporal.

A este tiempo invertido –perfectamente desconectado (*ausschalten*)– proponemos la siguiente *salida*: Este viaje de la conciencia fuera de sí, en el que el Dasein se despropia lo que le ha sido dado (el tiempo, el ser), genera el acompasamiento de todos los tiempos; pues sólo si el estar renuncia a estar de fijo en la existencia y se entrega al tiempo, propicia el renacer del tiempo y hace lugar al reconocimiento.<sup>258</sup>

A continuación veremos cómo es posible *acompasar* el tiempo de sí mismo con el tiempo del otro o, para decirlo mejor, como *están* acompasados el tiempo de sí mismo y el tiempo del otro. Como en el caso de la hermenéutica de la facticidad, no escogeremos el camino corto de la filosofía práctica gadameriana sin antes acudir a Aristóteles en busca del sentido original de la prudencia como requisito indispensable del estar-con (*Mitsein*) el otro.

En primera instancia, cabe indicar que hacer el recuento de un intervalo temporal significa que un cierto lapso de tiempo ha sido comprendido de algún modo, bajo alguna perspectiva, que un cierto sentido le es dado (está precomprendido), pero ¿cómo se llega a comprender un intervalo de tiempo precomprendido?, ¿qué significa comprender un acontecimiento?, ¿se está siempre ya en el límite del acontecimiento cuando se lo

---

<sup>257</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 108 [89].

<sup>258</sup> Hacer al tiempo anisotrópico o, mejor aún, comprenderlo anisotrópicamente, es decir, sin que la posición en cada caso sea indiferente sino todo lo contrario, que sea importante. Comprender pues la importancia del tiempo (fenomenológicamente impuro) para el Dasein.

comprende? Es decir, ¿es siempre ya el tiempo comprendido, tiempo pasado, mero intervalo?

Para comprender cómo el tiempo comprendido es tiempo invertido, en un doble sentido: tiempo gastado, vivido a la vez que vivenciado, interiorizado a la vez que exteriorizado, tiempo inmanente en, de y para la conciencia pero también tiempo efectivo de la vivencia; para esto, repito, resulta fundamental el papel de la fantasía en la elección que afirma o niega el ser de lo que es, no como pura representación figurativa sino en cuanto acceso heurístico a la vivencia de la contemporaneidad, de la temporalidad del ser-con con otro.

b) La síntesis entre *fantasía* y *frónesis* [φαντασία/φρόνησις]: el tiempo vivo

¡Qué poder tiene la fantasía! La gente es tan impresionable que puede morir de imaginación.

Geoffrey Chaucer, *Cuentos de Canterbury*<sup>259</sup>

En el tratado *Acerca del alma*, Aristóteles dedica buena parte de sus reflexiones a establecer las diferencias entre las varias categorías del pensar a través de las cuales el alma alcanza la verdad, tema que presenta, en forma bien resumida y mucho más técnica, en la *Ética a Nicómaco*.<sup>260</sup> Heidegger traduce así el pasaje en cuestión de la *Ética a Nicómaco*:

---

<sup>259</sup> Chaucer, Geoffrey, *Cuentos de Canterbury*. Cátedra, Madrid, 1999; pp. 147. Para la versión en inglés: Chaucer, Geoffrey, *Cuentos de Canterbury. Canterbury Tales*. BOSCH, Barcelona, 1987; pp. 270, versos 503-505: «Lo, which a greet thyng is affeccioun!/ Men may dyen of ymaginacioun,/ So depe may impressioun be take.»

<sup>260</sup> Una traducción convencional: “Sean en número de cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición. Por la conjetura y la

Establezcamos, pues, que son cinco los modos –y esto vale tanto para la afirmación como para la negación– por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado: el proceder técnico-productivo [τέχνη], la determinación que observa, discute y demuestra [ἐπιστήμη], la circunspección propia de la solitud [φρόνησις], la comprensión propiamente intuitiva [σοφία], el inteligir puro [νοῦς].<sup>261</sup>

El alma tendría a su disposición al ente en su aparecer afirmado o negado (ἀπόφαναί ο καταφάναί) para alcanzar la verdad sobre el mismo<sup>262</sup>, para hacer luz sobre el modo de aparecer de estos cinco modos básicos. Ahora, el modo como el alma tiene al ente como desvelado que aquí nos interesa se llama φρόνησις (la circunspección propia de la solitud). Pues bien, para saber en qué consiste la *frónesis* no pienso recorrer el camino recto de la *Ética nicomaquea*, sino una desviación que, creo, el análisis más cuidadoso del concepto en Aristóteles<sup>263</sup> ha descuidado (quizás debido a que es una desviación, sí, pero que muestra un aspecto sin duda importante): el papel que juega la fantasía en la elección que afirma o niega el ser de lo que es. Comencemos, pues, por los términos a partir del tratado *Acerca del alma*. Se dice ahí:

«Es usual definir al alma primordialmente a través de dos notas diferenciales,  
1] el movimiento local y

---

opinión, en cambio, es posible incurrir en el error.” Aristóteles, *Ética nicomaquea*. UNAM, México, 1983; VI [Z] iii, 1, 1139b 15-17, pp. 136. En adelante: EN, seguido de la numeración clásica.

<sup>261</sup> Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta, Madrid, 2002; p. 61. Dejo de lado la discusión bizarra sobre la etimología que Heidegger atribuye a ἀλήθεια para traducirla como des-ocultar o des-encubrir –cosa que, además, Heidegger mismo reconoce como una discusión huera (cfr: Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. Heidegger, *Tiempo y ser*. Tecnos, Madrid, 2000; p. 89). Aun cuando la etimología no fuese correcta, lo que me interesa es su rendimiento hermenéutico. Por lo demás soy consciente del estilo bastante libre con el que Heidegger traduce el fragmento y es su lectura la que me importa. Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 2005; 376-377.

<sup>262</sup> Traducción de Gadamer: «Seinsweisen des Wissendseins oder des Verwahrens des Wahren»: Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 7, Griechische Philosophie III*. Mohr Siebeck. Tübingen. 1999, «Aristoteles und die imperativische Ethik», p. 389: “Modos de ser del ser sabio o de la custodia de la verdad.”

<sup>263</sup> Me refiero a Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*. Crítica/ Grijalbo/ Mondadori, Barcelona, 1999.

2] la actividad de inteligir y pensar.»<sup>264</sup>  
 Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραὶς ὀρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν,  
 1] κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον και  
 2] τῷ νοεῖν καὶ [τῷ] φρονεῖν καὶ αἰσθανεσθᾶι [...] <sup>265</sup>  
 Alors que c'est par deux différences qu'on définit principalement l'âme,  
 1] d'abord par le mouvement local et  
 2] ensuite par la pensée, le jugement et la sensation ;...<sup>266</sup>

Tomás Calvo traduce «τὸ νοεῖν» como “inteligir” y «τὸ φρονεῖν» como “pensar”, pero omite «καὶ αἰσθανεσθᾶι». Más que simplemente omitir, parece haber preterido la expresión, pues habla de “dos notas diferenciales”, pero es confuso por la manera como interpreta el pasaje en su traducción; “inteligir” con rectitud incluye tres factores: “pensar” (*frónesis*), ciencia y opinión verdadera:

Pero es que tampoco el inteligir –me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas— tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente.<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Aristóteles, *Acera del alma*. Gredos, Madrid, 1999; III, 3, 427a 17, pp. 222.

<sup>265</sup> Aristotelis, *De Anima*. Typographeo Clarendoniano. Oxonii. 1963. G 3, 427a 17-18 [p. 64].

<sup>266</sup> Aristote, *De L'Âme*. [De anima]. Vrin, Paris, 1995; III, 3, 427a 17, p. 163. En la traducción de Tricot se pone en evidencia un punto crítico de interpretación en relación con la versión citada de Tomas Calvo, pues parecen señalarse dos “grupos”: por un lado el movimiento según el lugar (κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον) y por el otro tres cosas que parecen estar muy próximas: « τῷ νοεῖν καὶ [τῷ] φρονεῖν καὶ αἰσθανεσθᾶι ». Calvo acepta la omisión de esta última expresión (καὶ αἰσθανεσθᾶι) –según la variante del *Códice U* (Bekkeri) = Vat. 253 (saec. XIII-XIV), señalada en el aparato crítico correspondiente a la línea 427a 19 de la edición de Ross— me parece a mí que injustificadamente. En la edición crítica de Ross que estoy usando aquí [Aristotelis, *De Anima*, G 3, 427a 17-19, p. 64] me parece que la puntuación del griego es muy clara: « κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον και τῷ νοεῖν καὶ [τῷ] φρονεῖν καὶ αἰσθανεσθᾶι, δοκεῖ δὲ και τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡσπερ αἰσθάνεσθᾶι τι εἶναι », puede traducirse como: “el movimiento según el lugar y el del inteligir, [del] pensar y sentir; por otra parte, se puede decir que inteligir y pensar son [tanto como] sentir.” El comentario de Polansky nos ayuda a apoyar esta traducción, si bien él mismo no traduce exactamente así: Polansky, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press. New York. 2007; p. 404: “By referring explicitly to motion in respect to place, he speaks of the progressive motion of animals rather than the growth and related motions of plants and those animals lacking progressive motion. And instead of merely referring to all cognition as perceiving (αἰσθάνεσθᾶι), he specifies thinking (νοεῖν) and understanding (φρονεῖν). Perhaps here includes *phantasia* (see 427b27–28 and 433a9–10), and hence Aristotle immediately conjoins φρονεῖν with it (427a19), which more definitely means intellectual operations. He may speak of *noein* and *phronein* here since he can go right ahead to suggest that they “seem just as *aisthanesthai*.”

<sup>267</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 427b 8-12; p. 224.

Otra vez hay problemas con la traducción de Calvo, pues vierte « φρόνησις» por “prudencia”, contraviniendo –contaminando– la coherencia de su propia traducción. Tricot señala que “φρόνησις: es la prudencia, la inteligencia práctica propia del hombre y aplicada a la realización del bien”.<sup>268</sup> Según Aristóteles, empero, inteligencia práctica, ciencia y opinión verdadera son distintos modos de «ὑπόληψις» –término que Calvo traduce como “juicio” y J. Tricot como “creencia”<sup>269</sup>– y agrega: “La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar.”<sup>270</sup> Tomás Calvo, que había traducido regularmente «φρόνησις» por “pensamiento”, traduce ahora «διανοίᾱς» por pensamiento; pero es Tricot quien nos ayuda a comprender esta especie de metonimia: “La *diánoia*, en cuanto acto del pensar, se distingue de la opinion y el juicio, los cuales derivan del pensamiento; pues con frecuencia la *diánoia* abarca [incluye o comprende], en cuanto acción, un efecto tal (el juicio de opinión). El acto de juzgar es pues resultado de la *diánoia*, e incluye en ella como géneros la ciencia, la opinión y la *frónesis*.”<sup>271</sup> Luego entonces, como acto del pensar, la *diánoia* produce un “juicio” (un

---

<sup>268</sup> Aristote, *De L'Âme*, p. 163 nota 2. [Mi traducción.]

<sup>269</sup> “L’ὑπόληψις est la *croyance*, le jugement pressentant un caractère d’universalité. C’est l’acte de l’intellect discursif.” Aristote, *De L'Âme*, p. 165, nota 3.

<sup>270</sup> Aristote, *De L'Âme*, III, 3, 427b13-17 ; pp. 165 : « L’imagination, en effet, est quelque chose de distinct à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu’elle ne puisse exister sans la sensation, et que, sans elle, il n’y ait pas non plus de croyance. »

<sup>271</sup> Más bien : «H. Bonitz, *Index aristotelicus* 186b 60» APUD Aristote, *De L'Âme*, III, 3, 427b 17, p. 165, nota 3 : «ἡ διάνοια ipsa actio cogitandi, distinguitur quidem ab ea sententia et persuasione, ad quam cogitando pervenitur, sed saepe διάνοια cum actione simul effectum (τὴν δόξαν, τὴν ὑπόληψιν) comprehendit. L’ὑπόληψις est donc le résultat de la διάνοια, et elle inclut ici, comme genre, l’ἐπιστήμη, la δόξα et la φρονήσις.»

modo de “to take up by getting under”), comprende o recoge lo dicho, compara sus partes, los *elementos del juicio*, y extrae una consideración verdadera. ¿Dónde queda el error? Según Aristóteles, las disposiciones naturales a las que acompaña siempre la verdad son: ἐπιστήμη y νοῦς, pero ¿dónde está lo falso (o el error)? Aristóteles mismo responde: «τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί.»<sup>272</sup> En la síntesis, en la *composición* –diría Heidegger– es que se da *siempre* el error; la síntesis es la condición de posibilidad de lo falso.<sup>273</sup> Aún falta saber qué síntesis.

Aristóteles señala que la fantasía (φαντασία) no es ninguna de las disposiciones naturales a las que acompaña siempre la verdad, pues puede ser tanto verdadera como falsa.<sup>274</sup> La noción de la fantasía como mera facultad representativa de objetos (*id est, imaginatio*, imaginación) la rechaza Aristóteles, subrayando que la definición condicional-hipotética del término llevada a cabo en *Acerca del alma* (G 3, 428a 1 hasta 428b 10) le sirve para negar que dicha δύναμις genere *fantasmas*, es decir, apariciones falsas. La fantasía no es la *mera* facultad de o para producir imágenes;<sup>275</sup> por las siguientes razones:

1. La fantasía no es mera percepción sensible como cualquier otro de nuestros sentidos, pues éstos son δύναμις ο ἐνέργεια (428a 6). Esto es, o están en potencia o están en acto; mientras que la imaginación puede no estar ni en potencia ni en acto, además de

---

<sup>272</sup> La traducción de Tricot: « en effet, le faux réside toujours dans une composition» Aristote, *De L'Âme*, III, 6, 430b 2, pp. 185. La traducción de Tomás Calvo: “El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición.” Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 6, 430b 2; p. 235.

<sup>273</sup> Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 63: “La falsedad presupone como condición de su posibilidad una estructura intencional *diferente* de la del mentar objetivo; [es decir] implica acceder al ente desde la óptica de otro modo de ser-mentado. En los casos en los que el ente no es considerado simplemente en sí mismo, sino como esto o aquello en función de su carácter de «como-algo», la intelección adopta la forma del *con-densar* y del *com-poner*.”

<sup>274</sup> Cf.: Aristotelis, *De anima*, G 3, 428a 18: « ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής. » (“Pues es fantasía y falsa.” La traducción es mía.)

<sup>275</sup> La traducción de φαντασία por *imaginatio* es por tanto discutible.

que no está disponible todo el tiempo (no siempre es patente, a veces es latente<sup>276</sup>).

2. No es opinión acompañada de sensación (428a 25), ni es producida por la sensación, ni es la suma de opinión más sensación.
3. Según tales teorías (donde la fantasía es αἰσθησις, δόξα, νοῦς ο ἐπιστήμη), la definición del concepto sería, en resumen: (428b 1): “Imaginar viene a ser, pues, opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente.”<sup>277</sup>

Así, la fantasía no es una opinión, ni percepción sensible, ni ciencia, ni intelección.

¿Qué es, pues, la fantasía?, ¿qué tiene que ver con nuestro tema de la φρόνησις? La respuesta a la primera pregunta la extrae Aristóteles de los siguientes postulados:

1. [428b 10-11] “es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo...”
2. [428b 11-12] “la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación...”
3. [428b 12-13] “ya que parece tener lugar entre los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación;...”
4. [428b 13-14] “es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y que tal movimiento ha de ser similar a la sensación;...”
5. [428b 14-15] “un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación...”
6. [428b 16-17] De donde se desprende que: “el ser que lo posea [dicho tipo de movimiento] podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso.”

La fantasía es por tanto “un movimiento producido por la sensación en acto”<sup>278</sup>;

esto es, que acontece o se genera mientras o en tanto que está activa la percepción sensible, es decir, cuando algo se nos aparece o se manifiesta. Esta conclusión se funda en

---

<sup>276</sup> “Patente” y “latente” se refieren aquí a los términos griegos ἀληθής y λαθάνω, según sus etimologías respectivas. La fantasía no siempre está ahí delante, abierta y disponible como la percepción sensible: «εἶτα αἰσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ.» Aristotelis, *De anima*, Γ 3, 428a 8-9, p. 66.

<sup>277</sup> Aristóteles, *Acerca del Alma*, III, 3, 428b 1-2, p. 227. La traducción de Tricot: « Imaginer, alors, c'est < dans ce système > opiner au sujet de la chose même que l'on sent, et cela non pas par accident. » Aristote, *De L'Âme*, III, 3 428b 1-2, p. 169.

<sup>278</sup> Aristote, *De L'Âme*, III, 3, 429a 1-2 ; pp. 172: « on la définira [l'imagination] comme un mouvement engendré par la sensation en acte.»

los siguientes tres principios:

- 1) “la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad. [428b 16-19]
- 2) “En segundo lugar está la percepción del sujeto de que tales cualidades son accidentes; en esto cabe ya equivocarse: en efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra. [428b 19-22]
- 3) “Por último y en tercer lugar, está la percepción de los sensibles comunes, aquellos que acompañan a los sensibles por accidente y en los cuales se dan los sensibles propios: ...” [428b 22-25]

Con los “sensibles propios” se refiere el Estagirita a las cualidades sensibles de los sujetos (ὑποκείμενον); esto es, los accidentes (συμβεβηκός)<sup>279</sup>. Ahora bien, las cualidades de los sujetos son precisamente aquello que nuestra percepción sensible recibe como impresiones, y en esto no se equivoca: lo que percibo lo percibo porque me aparece, y me aparece con todas sus cualidades, *tal como mi percepción sensible lo recibe*.<sup>280</sup> Siempre percibo algo que es, pero qué es en cada caso depende de la ὑπόληψις. En cuanto movimiento la fantasía mueve al alma o la conduce hacia aquello que se hace presente: es la encargada de atender a los fenómenos<sup>281</sup> y según el modo como se le aparezca el fenómeno podrá decir de él que es falso o verdadero, según como se haya habituado a identificar lo que en cada caso aparece.

Pero no se trata de la fórmula escolástica *adaequatio intellectus ad rem*.<sup>282</sup> No se trata de la correspondencia entre el intelecto y la cosa, sino de qué es la cosa según su modo de aparecer, según el modo como se hace patente. En la correspondencia entre el

---

<sup>279</sup> Según Tricot señala en Aristote, *De L'Âme*, III, 3, 428b 20; pp. 171, nota 5.

<sup>280</sup> Aristotelis, *De anima*, G 3, 428a 11, p. 66.

<sup>281</sup> Aristote, *De L'Âme*, p. 167, n. 3: « La φαντασία, au sens métaphorique et étymologique, désigne les facultés cognitives en général, tout ce qui apparaît. (πᾶν τὸ φαινόμενον)»

<sup>282</sup> Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 62.



sujeto de inhesión y sus accidentes no hay error, yo percibo lo que percibo tal como lo percibo, la pregunta es *qué* percibo. (Esto es lo que Heidegger llama “el sentido de ser del ente”.) Pues bien, Aristóteles señala que:

Por otra parte, y según parece, no sólo es útil conocer la esencia para conocer las causas de las propiedades que corresponden a las entidades (...), sino que también –y a la inversa– las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades –ya acerca de todas, ya acerca de la mayoría– tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad.<sup>283</sup>

El punto clave de la argumentación aristotélica es la frase “dar razón acerca de las propiedades (...) *tal como aparecen*”.<sup>284</sup> Como se ha dicho arriba, la percepción no se equivoca<sup>285</sup>, donde hay error es en el modo de aparecer *para nosotros*<sup>286</sup> y en la ὑπόληψις que lo capta. ¿Cómo da razón del fenómeno la fantasía? Aristóteles parece darnos una indicación somera en el tratado *Acerca del alma* [G, 3, 429a 2-4]: “Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» (*phantasia*) deriva de la palabra «luz» (*pháos*) puesto que no es posible ver sin luz.”<sup>287, 288</sup>

Si se habla de una forma de hacer luz sobre lo que aparece, ¿no está aquí mentado el sentido que Heidegger da al concepto mismo de verdad (ἀλήθεια) como desocultamiento que aclara, que deja ver a las cosas en su ser?, ¿no está aquí mentada ya de modo

---

<sup>283</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1, 402b 16-25; p. 133.

<sup>284</sup> Aristotelis, *De anima*, A, 1, 402b 24-25, p. 3.

<sup>285</sup> Cf.: Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 6, 418a 6-26; pp. 189-190.

<sup>286</sup> Aristote, *De L'Âme*, p. 7, nota 3: «κατὰ τὴν φαντασίαν = κατὰ τοῦτο ὃ φαίνεται ἡμῖν (Ind. arist. 811a 58) Le mot φαντασία est ici détourné de son sens technique,...» Es decir, “según la fantasía” es lo mismo que “según el modo como nos aparece a nosotros”.

<sup>287</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 429a 2-4, p. 229.

<sup>288</sup> Aristote, *De L'Âme*, III, 3, 429a 2-4, p. 172: «Et comme la vue est le sens par excellence, l'imagination [φαντασία] a tiré son nom de «lumière» [φάος], parce que, sans lumière, il n'est pas possible de voir.»

soterrado la interpretación de Heidegger del *pseudós* (ψεῦδος) como velamiento? Sin la fantasía, el fenómeno sería invisible pero no por estar develado para la fantasía es por ello correcto; la mera recepción del fenómeno en la fantasía no hace de él un «ὄρθως λόγος», un decir correcto –la fantasía no dice nada, sólo predispone para un decir posible.

El ψεῦδος, en cuanto velamiento, sólo tiene sentido sobre la base del significado —originariamente no referido al λόγος— de ἀληθείς δόξα ψευδής ἐγένετο, ὅτε λάθοι μεταπεσὸν τὸ πρᾶγμα [una opinión verdadera sólo se convierte en falsa cuando el hecho varía] (*De Anima* G 3, 428b 8). En este caso, el *permanecer* oculto y el *estar-velado* fijan y determinan de una manera expresa el sentido de ψεῦδος y, por ende, el de «verdad».<sup>289</sup>

La patencia del ente, lo mismo que su latencia<sup>290</sup>, salen a la luz o, al menos, pueden ser develadas por la fantasía, y develando a lo que aparece en su parecer hace verdadero o falso (des-vela o encubre) al ser mismo que posee este movimiento: el *Dasein* que está precisamente ahí en el terreno de su facticidad. Que la fantasía mueve al alma en el ámbito prerreflexivo de su facticidad hacia un decir posible sobre el ser de lo que aparece nos lo hace ver Aristóteles cuando señala que:

[...] todo vicio o virtud corporal lo es con respecto a aquellas cosas por la [sic] que su poseedor es alterado en virtud de su naturaleza, ya que la virtud hace que quien la posea sea impasible a ciertas afecciones o bien que sea afectado de la manera en que debe serlo, mientras que el vicio lo hace pasible o bien impasible a las que debe serlo.<sup>291</sup>

Y es que, en efecto, la *frónesis* en cuanto virtud de la parte “calculativa” del alma

---

<sup>289</sup> Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 64.

<sup>290</sup> En el *Thesaurus Graecae Linguae* (Akademische Druck-Universitäts-Verlagsanstalt, Graz, 1954; *sub voce* Ἀληθείς, δ', ή.) se señala: «τὸ ἀληθές ἐρῶ, et in pl. Λέγειν τᾰληθές, Vera dicere, ap. Isocr., Xen., Demosth. » *Decir la verdad es lo mismo que expresar lo que está oculto, sacar a la luz lo que está latente.*»

<sup>291</sup> Aristóteles, *Física*, VII 3, 246b 17-22; p. 403. Cfr. esta otra versión: “De cada vicio y virtud se habla en relación a aquellas cosas bajo cuyo efecto cambia naturalmente de cualidad quien lo tiene; en efecto, la virtud hace [a quien la tiene] o bien impasible o bien susceptible sólo para determinado efecto; el vicio, en cambio, hace susceptible, o bien lo hace impasible en sentido opuesto.” Aristóteles, *Física*. UNAM, México, 2005; VII [H] 3, 246b 17-20, p. 172. Para hacer la distinción entre las dos traducciones, abrevio la versión de Gredos como *Física G*, y la versión de la UNAM como *Física U*.

predispone para elegir ciertas cosas y rechazar ciertas otras, pero es la fantasía la que permite que la *frónesis* pueda producir el movimiento “por que se le hace presente otra cosa” a la *noesis* (recuérdese que sin fantasía no es posible juzgar).<sup>292</sup> En cuanto predisposición, la *frónesis* sería un estado en el que por principio me encuentro, un cómo del estar en el mundo; la fantasía, por su parte, mueve al ser del hombre (al *ἄνθρωπος*, no al alma —ésta es sólo una parte del ser movido<sup>293</sup>) según el modo como el ente aparece ante ella: si le aparece como verdad, la afirma (*ἀπόφασις*), si como falsa, la niega (*καταφάσις*). En todo caso, el ente en su aparecer se muestra «como-algo», que puede ser-desvelado o ser-velado; si el «como-algo» del ser que aparece es velado o des-velado eso está a cargo del ser que puede decir esto: pronunciarse sobre el «como-algo» en cuanto verdadero o falso –y en eso puede equivocarse.

Veámoslo con más calma. Dice Aristóteles que al cognoscente hay que considerarlo “como una relación a algo”,<sup>294</sup> y que las virtudes se comportan igual que el cognoscente, como relativas a algo, como dirigidas a algo, como modos de mantener una relación;<sup>295</sup> al ser la *frónesis* una virtud, es un modo de mantener una relación.<sup>296</sup> En segundo lugar, esos modos de mantener una relación propios de las virtudes predisponen en quien las tiene en una cierta relación con las afecciones que le son peculiares. Y, en tercer

---

<sup>292</sup> Aristóteles, *Física U*, VII 3, 247b5-10; p. 173. “El cognoscente en potencia llega a ser cognoscente [actual], no por ser cambiado de cualidad, sino porque se le hace presente otra cosa distinta. En efecto, cuando se da lo particular, se conoce de alguna manera lo universal en lo particular.”

<sup>293</sup> Cf.: Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 4, 408b 14-16; p. 155.

<sup>294</sup> Aristote, *La Physique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999; Livre VII 3, 247b 3-4, pp. 259 : «... car c'est surtout la partie scientifique que nous disons relever du fait d'être d'une certaine manière un relatif.»

<sup>295</sup> Aristóteles, *Física U*, VII 3, 246b3-44; pp. 171: «ἔτι δὲ καὶ φαμεν ἀπάσας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐν τῷ πρὸς τι πῶς ἔχειν »

<sup>296</sup> La noción griega de *ψεύδος*, de hecho, se refiere a aquello a lo que le hace falta correlato, aquello que no tiene correspondencia; por tanto, la correspondencia es el punto de partida para juzgar lo falso: la verdad es lo evidente (lo predado en la correlación del Dasein con el ser-en-el-mundo).

lugar, esas afecciones afectan de tal modo al ser que las tiene, que pueden promover o destruir su ser.<sup>297</sup> Por eso es que ha dicho antes que: “el ser que lo posea [dicho tipo de movimiento, el de la fantasía] podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso.”<sup>298</sup> Debido a que la fantasía es una de esas afecciones<sup>299</sup> (y en verdad, una de esas afecciones propias de la parte “opinativa” del alma), puede promover o destruir (γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι) el ser al cual en el ser le va su ser: el *Dasein*. “Promover” o “destruir”, por lo que se refiere a la fantasía, hacen al ser que la posee verdadero o falso, entendido como velado o des-velado para sí mismo en su estar-des-velado.<sup>300</sup>

La fantasía, en cuanto *estar-dirigido-a*, parece ser por tanto una especie de capacidad receptora no de objetos de la percepción (cualidades sensibles o accidentes de los que se ocupa la αἴσθησις), ni siquiera de fantasmas (meras apariciones), sino de aquello que aparece o se manifiesta y que en este su aparecer *puede aparecer para nosotros como verdadero o como falso: como mero fantasma o como fenómeno*. Espero no estar llevando demasiado lejos la argumentación, pero ciertamente Aristóteles parece apuntar que es

---

<sup>297</sup> Aristóteles, *Física G*, VII 3, 246b 7-12; pp. 403 “Cada una de ellas [las virtudes corporales], en efecto, consiste en una cierta relación a algo, y pone a quien lo posee en buena o mala condición respecto a las afecciones que le son peculiares, entendiendo por «peculiares» aquellas afecciones que, según la constitución natural de la cosa, tienden a promover o a destruir su ser.”. *Compárese*: Aristote, *La Physique*, VII 3, 246b 8-12, p. 257.

<sup>298</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 428b 16-17.

<sup>299</sup> A la expresión de Aristóteles [Aristotelis, *De anima*, G (III), 3, 427b 17-18, p. 65]: «τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ’ ἡμῖν ἐστίν, [...]» anota Tricot (Aristote, *De L’Âme*, III, 3, 427b 17-18, p. 166, nota 2): «L’imagination, dans notre interprétation.—Sur la raison pour l’aquelle la φαντασία est qualifiée πάθος, cf. BONITZ, *Ind. arist.*, 556a 48 : Saepe τὸ πάσχειν et τὸ ποιεῖν ita coaluerunt ut idem et πάθος et ἔργον dicatur, veluit αἴσθησις, —atque πάθη et ἔργα vel πράξεις interdum ita conjungantur, ut non opposita sed synonyma esse videantur.»

<sup>300</sup> En el lenguaje de *Ser y Tiempo*, diríase que el plexo de remisiones dentro del cual el ente aparece en su ser es el modo de ser-en del ser-en-el-mundo para el cual es desvelado.

ahí, en la fantasía, que las cosas se manifiestan como ἀληθής o ψευδής (des-veladas o veladas), cuando escribe que la imaginación “parece tener lugar entre los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación”<sup>301</sup>, pero de otro modo; pues mientras que la sensación no se equivoca, sobre la imaginación recae el equivocarse, pues se ocupa del ser que puede ser verdadero o falso, y éste no es lo que es sino lo que aparece; esto es, el ser de la percepción depende del ser-como del ente en la fantasía o, de otro modo: el ser-como del ente en la fantasía constituye –o *con-forma* en sentido ontológico primero, existencial– el ser del aparecer: “En segundo lugar está la percepción del sujeto de que tales cualidades son accidentes; en esto cabe ya equivocarse: en efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra.”<sup>302</sup> En otros términos: lo que percibo como blanco lo percibo como blanco y no como rojo, ahora, que lo que percibo como blanco sea un color, una figura, una forma, etc., atendiendo al modo de aparecer de la cosa en cuanto tal, eso puede ser tanto falso como verdadero —y depende de *cómo lo capta la fantasía*: de la ὑπόληψις de la φαντασία, i. e., del trabajo de hacer corresponder el fenómeno con el ser precomprendido del caso y sus formas de reconocimiento en la región ontológica –*Sachlage*– que, según la precomprensión, les corresponde.<sup>303</sup>

La fantasía por tanto no está ligada con un proceso mecánico ni de recepción ni de producción de imágenes, sino más bien con el carácter contingente y factible-de-error

---

<sup>301</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 428b 12-13, p. 228.

<sup>302</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 428b 19-22, p. 229.

<sup>303</sup> Me valgo aquí del lenguaje con el que Wittgenstein se refiere a la constitución del mundo en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. La ἀλήθεια es la estructura formal (o trascendental, en sentido kantiano) del *Sachlage*, lo ψεύδος, acontece en el *Sachverhalt*, cuando un estado de cosas no tiene correspondencia en la región ontológica.

según el modo como el ἄνθρωπος se apropia las manifestaciones fenoménicas de lo que aparece en el ámbito prerreflexivo de su facticidad, que está ya de antemano pre-dispuesto por sus virtudes y por sus vicios (en un sentido ontológico—epistemológico, no moral) para juzgar (o aprehender: ὑπόληψις) sobre lo que percibe. Pero el fenómeno que aparece para la fantasía no es cualquier fenómeno, aquello que la fantasía presenta es para la frónesis el impulso para la acción. Como todo lo que aparece aparece y muestra un parecer (o sea que se manifiesta como algo y eso que se manifiesta es sólo una *Abschattung*, un escorzo), la fantasía se apercibe de esto y “lo toma”, lo recibe de algún modo: si aparece, aparece de algún modo, no de todos y no de cualquiera; como la fantasía está ya de siempre dirigida a algo –no es otra cosa que un aspecto particular del carácter intencional de la ψυχή, aquél ligado al νοεῖν, como veremos más adelante–, aquello a lo que se dirige es siempre sólo un parecer (que puede ser verdadero o falso), que es verdad cuando une lo que debe unir (reúne lo que debe re-unir para desencubrir el ente en su aparecer) y es falso cuando separa lo que debe unir o une lo que debe separar, encubriendo así lo que es manifiesto –recuérdese que se ha dicho ya antes que el error está en la síntesis.<sup>304</sup> Aquello a lo que en cada caso se dirige la fantasía (podríamos llamarla *intuición fantaseadora*) es el σκοπός, el fin de la acción; es decir, aquello mismo a lo que se dirige la frónesis.<sup>305</sup> (Hay sin duda una estrecha relación entre el fenómeno y la fantasía, resultante de la síntesis que muestra, eso sí, una verdad contingente, no una

---

<sup>304</sup> Tanto el “debe” como “lo correcto” se refieren al ámbito prerreflexivo de la facticidad, no a una concepción ideal o metafísica de la verdad o de lo real.

<sup>305</sup> El ojo del alma arroja luz sobre todo lo que hay en el mundo con su mirar en tratándose de lo contingente, así como la idea del bien hace lo suyo fungiendo como modelo iluminador en Platón (*República*, 540a 5) al tratar con lo necesario y absoluto. Cfr.: Aristoteles, *Nicomachische Ethik*. Akademie Verlag, Berlin, 1967; p. 442, Nota 122,4.

verdad necesaria —de ésta no habría fenómeno, si acaso presencia, entelequia.<sup>306</sup>) Ahora bien, la *frónesis* es una parte indispensable del inteligir con rectitud, según hemos constatado antes<sup>307</sup> y el inteligir con rectitud se refiere a los modos como el alma capta la verdad.<sup>308</sup> ¿Cómo actúan la fantasía y la *frónesis* para captar la verdad en relación con el ser que se muestra como lo que es en cuanto aparición fenoménica, esto es, en relación con el ser-des-velado?, ¿qué pasa cuando el ser des-velado (lo que aparece ante o para la fantasía como fenómeno) es el ser mismo que puede inteligir adecuada o inadecuadamente?

Aquí es en donde se revela el verdadero papel de la fantasía en relación con la *frónesis*: ésta, como pre-disposición del ser dirigido a sí mismo; aquélla, como movimiento que se apercibe en esa dirección y recibe su manifestación. Ciertamente, la verdad y la falsedad consisten en una composición, en una síntesis, pero ¿qué es lo sintetizado o com-puesto en esta acción? Aristóteles responde: “la fantasía es otra cosa que lo que aparece [φάσεως] o lo que des-aparece [ἀποφάσεως], pues la combinación [συν-πλοκή: cópula o complicación] de lo inteligido [νοημάτων: lo pensado, lo intuido] es lo

---

<sup>306</sup> Ἐντελέχεια viene de ἔντελος ἔχειν y significa ‘aquello que se presenta de una vez por todas tal como es’, no por partes sino completo (ἔντελος) y que es en sí y para sí dueño de esa completud o totalidad (ἔχειν), que la posee toda entera; así como el alma está toda ella presente de un jalón en el cuerpo que tiene vida y que no puede ser cortada, partida o separada del cuerpo sino sólo en la διάνοια, no en la praxis: separarla en la praxis es lo mismo que arrancarle la vida al ser vivo, pues ella toda es lo que hace que el ser vivo viva, “como la vista hace que el ojo vea”. Dicho de manera simple, el estado de cosas (Sachverhalt) no es nunca un pedazo del ser, es el ser, es lo que hay.

<sup>307</sup> Véase: Aristóteles, *De anima*, Γ 3, 427b 8, p. 65.

<sup>308</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VI 2, 1139b 12. (Las interpolaciones son mías). Pero hay que insistir, ni solamente en sentido moral, ni solamente en sentido epistemológico, sino ambos; más aún, en sentido óntico-ontológico tal como es el ser del *Dasein*.

[que es] verdadero o falso”.<sup>309</sup> Así pues, la combinación de noemas es la que se considera *verdadera o falsa intelección* a partir siempre de la imaginación, ya que “la facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes.”<sup>310</sup> Ahora bien, se puede decir que la fantasía influye de manera distinta cuando la facultad intelectual se mueve en dirección a las imágenes (aquí entra en acción la parte epistémica del alma: meramente contemplativa), que cuando calcula y delibera (donde entra en acción la parte calculativa u opinativa) –que siempre conduce a la acción. La región ontológica desde donde se lleva a cabo en cada caso la correspondencia, determina las posibilidades de esta misma, por eso ciertas formas de (pre)comprender el ser no tienen correspondencia en medio del ser-del-ente; el ser del ente, el ente del caso, el estado de cosas (*Sachverhalt*) acontece *como-tal* en vistas de la región ontológica (*Sachlage*) desde donde su integridad (su unidad trascendental, digamos) está dada en y para la precomprensión *de las imágenes en cuanto fantasmas*.

En todo caso, hablamos aquí de ἐπιστήμη, pero ésta se convierte en sus objetos según el modo como en cada caso se dirige a ellos<sup>311</sup>: el conocimiento intelectual se identifica con lo inteligible cuando se dirige a las formas (εἶδε), y se identifica con *las cosas mismas* en cuanto αἴσθητα, si sus objetos están entre las acciones (εἰς τὰ πράγματα) –

---

<sup>309</sup> Y es que en efecto, φάσεως es el genitivo de φάσιν; que proviene de faiv-nomai: “traer a la luz o hacer que aparezca”. Así que la fantasía lo es de lo que aparece o es traído a la luz: la fantasía ilumina lo que aparece, lo hace visible de cierto modo para nosotros.

<sup>310</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, G (III) 7, 431b 2; p. 240.

<sup>311</sup> Cf.: Aristóteles, *Acerca del alma*, III 7, 431b 16-17, p. 240: “De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos.” «–Et, d’une manière générale, l’intellect en acte est identique à ses objets mêmes.» Aritote, *De L’Âme*, III, 7, 431b 17-18, p. 195. Literalmente: τὰ πράγματα se refiere a *las cosas mismas* de las que en cada caso se ocupa dicha facultad.



en cuanto objeto intencional de la conciencia, pues.<sup>312</sup> Mientras que la fenomenología de Husserl va al *noema*, la fenomenología de Heidegger –que hemos adoptado aquí– va a *las cosas mismas* en cuanto aparecen y según su modo de aparecer; esto es, a los fenómenos *tal como estos nos afectan óptico-ontológicamente qua fantasmas a través de nuestra fantasía*. Si en la intelección el error está en la combinación de *noemas*, ¿dónde radica éste mismo en la práctica (πράξις)?

Regresemos al punto en el que Aristóteles señala que el error tiene lugar en la composición (*Del alma*, III 6, 430a 26—430b 6). Dice ahí que:

1. “En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad.” [430a 27-28.]
2. “En cuanto a los acontecimientos pasados o futuros, el tiempo forma parte también de la intelección y la composición.” [430b 1-2.]
3. “Por otra parte, el error y la verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será.” [430b 4-5.]
4. “En fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto.” [430b 6.]

Precisamente cuando el alma se dirige a las imágenes que la fantasía le presenta (es decir, cuando el ἐπιστημὸν está dirigido a las imágenes, cuando se pone en relación con *lo que aparece*<sup>313</sup> –y él mismo se convertirá entonces en fenómeno), es que calcula y delibera, “comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma”<sup>314</sup>, de manera que el ser humano delibera en relación con la acción tomando en cuenta el pasado, el presente y el futuro,

---

<sup>312</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III 7, 431b 2-19; pp. 240-241.

<sup>313</sup> Debo subrayar, empero, que “lo que aparece” no es aquí un fenómeno en términos de objeto de la percepción sensible (pues ello es el objeto de la αἴσθησις), sino la *intuición del por-venir*, de un “futuribe”, como diría Pierre Aubenque (*La prudencia en Aristóteles*, pp. 130 y ss.).

<sup>314</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III (G) 7, 431b 6-8; p. 240. «D’autres fois, au contraire, c’est par les images qui sont dans l’âme, ou plutôt par les concepts, qu’on calcule et qu’on délibère, comme dans une vision, les événements futurs d’après les événements présents.» [Aristote, *De L’Âme*, III, 7, 431b6-8, p. 194.]

ya que debe tener en consideración el tiempo; factor que puede hacer que una acción que parecía verdadera (des-velada en cuanto φάσιν) se convierta en falsa (ἀποφάσιν): “una opinión verdadera sólo se convierte en falsa cuando el hecho varía sin que uno se haya dado cuenta de ello”.<sup>315</sup> Vale la pena detenerse en este pasaje. Me parece claro que Aristóteles no está planteando una teoría de la verdad como correspondencia, cuando dice en la *Metafísica* (IX (F) 10, 1051b 6-9): “Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.”<sup>316</sup> En otras palabras, Cleón no es blanco porque nosotros pensemos *de verdad*, es decir, correctamente, que es blanco, no se trata de que nuestro juicio se ajuste al objeto (como si la consitución de la objetividad del objeto precediera a su relación con el ἐπιστεμόν), sino que podemos decir que Cleón es blanco porque Cleón es blanco; porque él mismo se des-vela a sí mismo en el aparecer (no como un acto de su voluntad, sino porque es su modo de aparecer en el plexo de remisiones que con-forma la mundiformidad del ser-en-el-mundo dentro del cual aparece y me aparece) como siendo blanco, es que es posible que nuestro juicio se ajuste a dicha aparición posible –la verdad no es el *ajuste* sino la condición de posibilidad (*sine qua non*) del *ajuste*. Si no le cupiese a Celón la posibilidad de aparecer en modo alguno como blanco, no habría manera de considerarlo blanco y, en ese caso, un juicio tal no se ajustaría de ningún modo a la verdad. Así, si puede haber una teoría de la verdad como correspondencia, esto ocurre porque el decir humano puede afirmar o negar que lo que se

---

<sup>315</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III (G) 3, 428b 8; p. 228. No debemos olvidar tampoco que lo que es verdadero o falso en el campo *epistémico* es lo bueno o lo malo en el campo *fronético*.

<sup>316</sup> *Metafísica de Aristóteles*. Gredos, Madrid, 1990; IX (Φ) 10, 1051b 6-9; p. 474.

le aparece aparece como le aparece –insisto, en el plexo de remisiones que *con-forma* la mundiformidad del ser-en-el-mundo dentro del cual aparece y me aparece, de manera que si el plexo varía, el sentido de la verdad también. En efecto, Aristóteles clasifica los modos de decir lo-que-es y lo-que-no-es en cuanto que aparece, en tres grandes grupos:

- i. según las figuras de las categorías
- ii. según la potencia o el acto de esas categorías o según sus contrarios, y
- iii. [el más propio] [según lo] verdadero o falso

En los grupos i y ii es donde se ubican las oraciones con un sujeto y una cualidad o un verbo que dicen algo en relación con lo que aparece; en el tercer caso, en cambio, “esto [el ser falso o verdadero] es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas”<sup>317</sup>; pero, otra vez, que el pensamiento se ajuste al ser de las cosas depende del modo de aparecer del ser de las cosas, no de lo que se *dice* del ser de las cosas. En otras palabras, la correspondencia puede ajustarse al ser del aparecer cuando y como el ser del aparecer permite el ajuste. El ser que se desvela en su aparecer abre la posibilidad de ser presentificado como verdadero o como falso, esto es, visto en su verdad –(en su estar-des-velado) y entonces lo que se dice es verdad– o visto en su no-verdad –y entonces lo que se dice encubre el estar-des-velado. Lo que se dice acerca del fenómeno puede ser verdadero o falso, pero el aparecer fenoménico del ente es siempre ser-puesto-en-custodia para su velamiento o des-velamiento (por eso la percepción sensible no se equivoca en lo que percibe):

---

<sup>317</sup> *Metafísica de Aristóteles*, IX (F) 10, 1051b 2-5; p. 474.

El ente, aprehendido en sus posibles «determinaciones-como-algo», no está simplemente ahí presente, sino que constituye una «tarea». Y el ente, considerado en su modo de estar desvelado (ὄν ὡς ἀληθές), es aquello que ha de ser custodiado y puesto al abrigo de una posible desaparición. Éste es el sentido de ἕξεις, αἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή [los modos por los cuales el alma posee la verdad]; de entre estos modos de ser [ἕξεις] sobresalen por encima de todos la σοφία y la φρόνησις en tanto que custodian los ἀρχαί en sus respectivas regiones ontológicas. El ὄν ὡς ἀληθές no es un auténtico ser, ni constituye una región ontológica, ni representa el ámbito de validez de los juicios verdaderos, sino que es el ente mismo en el modo (ὡς) de su ser mentado en el desvelamiento.<sup>318</sup>

Heidegger se refiere, con el ὄν ὡς ἀληθές, a la *Ética Nicomaquea*, en el pasaje que citamos al principio de este apartado (VI [Z] 2, 3 1139b 12-17). Cabe ahora, empero, intentar una versión que, espero, se considere más apegada al texto aristotélico –aunque siga sonando muy heideggeriana:

Obra de las dos partes noéticas [la epistémica y la logística] es, por tanto, la verdad; según esto, el estar-dispuesto que mejor califica a cada una de ellas para decir la verdad (pronunciar el ser desvelado: ἀληθεύει), será para cada una de las dos su virtud. Comenzando, pues, como de nuevo, tratemos desde su origen de estas virtudes. Sean en número de cinco las virtudes por las cuales, des-velando o velando (καταφάναι ἢ ἀποφάναι), el alma enuncia el ser en-cuanto-des-velado (ὡς ἀληθεύει), a saber: ciencia, prudencia, sabiduría, intuición. Por el juicio y la opinión, en cambio, es posible incurrir en el error.<sup>319</sup>

De este modo, anticipa Aristóteles que el estar *dispuesto* que mejor califica para decir la verdad a la parte opinativa (o “calculativa”, como se acostumbra verter «λογιστικόν»); esto es, la virtud de la parte deliberativa del alma, se llama *frónesis*. «Decir la verdad» será para el alma “desvelar el ser des-velado” tal como está descubierta; esto es, no ocultarlo u olvidarlo, estando éste presente o des-velado (expuesto).<sup>320</sup> Recordemos que la αἴσθησις no se equivoca en la recepción del fenómeno, sino que lo presenta

---

<sup>318</sup> Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 65.

<sup>319</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VI [Z] 2, 3 1139b 12-17; pp. 135-136. Me guió por la traducción de Gómez Robledo, pero no me ciño a ella.

<sup>320</sup> Tanto Platón como Aristóteles coinciden en que la fantasía se da en cuanto lo que aparece está presente y manifiesto. Cf.: Platón, *Sofista*, 264a 1-264b2: “EXTR. —Y cuando ella [la afirmación y la negación] se presenta a alguien no de por sí, sino a través de la sensación, ¿habrá una forma más correcta de denominar a esta experiencia que con el nombre de imaginación? TEET. —Ninguna. [...] EXTR. “...llamamos «imaginar» a

tal como le aparece; este modo de aparecer del ente es precisamente su estar des-velado (*ἀληθευεῖν*) o descubierto<sup>321</sup> en el plexo de remisiones que con-forma la mundiformidad del ser-en-el-mundo. Por tanto, cuando un estado de cosas se da, se genera o aparece más allá o fuera de nuestra contemplación o visión; es decir, cuando su modo de aparecer está más allá de nuestro modo de intuir –*más allá del ámbito pre-reflexivo de nuestra facticidad*–, las cosas que son ocultan o no dejan ver “si son o no son”.<sup>322</sup> Es dentro del ámbito pre-reflexivo de nuestra facticidad que las cosas nos aparecen y su modo de aparecer es su modo de estar-dadas: así nos aparecen en nuestro entorno pre-teórico, pre-reflexivo y pre-vio: su modo de darse es nuestra *Lebenswelt*.<sup>323</sup> “Tomar como junto lo que está junto y como separado lo que está separado” quiere decir pues inteligir cosas como que “la facultad sensible no se da sin el cuerpo” o, al contrario, que “el intelecto es separable”<sup>324</sup>; esto es, que es perfectamente *imaginable* un intelecto separado del cuerpo e *inimaginable* una facultad sensible sin cuerpo, porque ni el intelecto *se presenta* nece-

---

una mezcla de sensación y de pensamiento,...” Platón, *Sofista*, 264a 1-264b2, p. 472. En: *id.*, *Diálogos V*. Gredos, Madrid, 1988.

<sup>321</sup> Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 63.

<sup>322</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Z iii 1139b 21-22: “[...] porque las cosas que admiten ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra vista, no nos permiten saber si son o no son.” Una interpretación vulgar diría simplemente de este pasaje: cuando no vemos las cosas no sabemos si existen o no, pues no las vemos; empero, puesto que se trata de cosas que son, no de cosas que pueden ser o no ser sino de cosas son de un modo o de otro, pero *que son*, lo que nuestra contemplación pierde de vista es su modo de ser, no su ser, cuando están más allá de nosotros, fuera de nuestro ámbito de percepción, esto es, allá donde no podemos imaginar si son o no son como nosotros decimos que son.

<sup>323</sup> También será necesario volver a este punto más adelante, cuando consideremos el tema de que la frónesis no olvida, pues esto quiere decir que lo que ella ha visto –y entonces ha visto bien– no se le oculta nunca, le tiene siempre presente. En la terminología heideggeriana diríamos que frónesis y fantasía están siendo expuestos aquí en tanto que existenciaros del Dasein.

<sup>324</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III 4, 429b 5; p. 231.

sariamente unido al cuerpo, ni la sensibilidad *puede aparecer* separada de éste. Son *fantasías* incompatibles, y cualquier intento por hacerlas compatibles yerra el punto.<sup>325</sup> Pero, tanto el “se presenta” como el “puede aparecer” se refieren a la fantasía en cuanto disposición para recibir dichos fenómenos; es decir, que aún cuando la fantasía tuviese la disposición –como la tiene– de recibir cualquier impresión sensible, aquéllas de las que se ha hablado no van a aparecerle nunca *en ese ámbito pre-reflexivo*: fenómenos tales no se nos des-velan como tales; es decir, son en esa *Lebenswelt* falsos o inaparentes; esto es, síntesis equivocadas de la noesis: posibles tal vez como combinaciones sintetizadas de imágenes, pero sólo para la fantasía, no de facto.<sup>326</sup> Por eso es que el error está en el juicio, en la *captación* que supone que una recepción fenoménica, una aparición noemática, una imaginación pues, en cuanto combinación de dos (o más) sensibles por accidente<sup>327</sup>, es verdadera cuando es falsa.

A través de la fantasía el alma se mueve hacia el objeto inteligido (recibido en su forma mediante la sensación<sup>328</sup>) para llevarlo a la noesis y que ésta haga la síntesis de qué va con qué y qué no. Pero aquello hacia lo que la fantasía mueve es un tipo de estar-des-velado muy especial, mueve hacia los fenómenos que son objeto de la acción. La

---

<sup>325</sup> Así precisamente parece que interpreta Ross la definición del discurso falso en el *Sofista* de Platón (Ross, D., *Platos Theory of Ideas*, Oxford, 1951; pp. 116. APUD: Platón, *Diálogos V*: Gredos, Madrid, 1988; la nota 290 al pasaje *Sofista* 263d 1-5: “Ross opina que, en Platón, falsedad equivale a no-identidad: «Teeteto vuela» es falso porque el volar no es idéntico a ninguno de los predicados posibles de Teeteto,...” Síntesis equivocada de la noesis: Teeteto no puede aparecer volando, porque no vuela, no es una propiedad suya.

<sup>326</sup> Regiones ontológicas lógicamente posibles, pero no estados de cosas (*Sachlage*). Así, tal vez cabría hablar de “imaginación” sólo en el sentido de «capacidad para reproducir y recombinar imágenes» captadas por la percepción sensible como objetos, recibidas en la fantasía como imágenes o ideas *que afectan al alma de cierto modo* y sintetizadas en el juicio mediante alguna energía.

<sup>327</sup> Recuérdese lo dicho arriba sobre el pasaje de *De anima*, Γ (III) 3, 428b 18-20; respecto del cual dice Tricot (Aristote, *De L'Âme*, III, 3, 428b19-21; p. 171, nota 5): «Les sensibles par accident sont les choses mêmes, les ὑποκείμενα, dont les sensibles propres sont les accidents : ... »

<sup>328</sup> Aristote, *De L'Âme*, II 12, 424a 17; p. 211.

fantasía presenta las acciones futuras como estando ahí delante para su elección y, dependiendo de las inclinaciones del alma (ἔξις), sus modos de estar (dis)puesta o pre-dispuesta<sup>329</sup>, elige lo que es correcto o lo que no lo es.<sup>330</sup>

Queda ahora por exponer nuestra tarea pendiente: ¿Qué es la *frónesis*? Pues con ello se responderá al problema de elegir entre lo que es correcto y lo que no. Y, como al inicio de este apartado, lo recomendable será comenzar por ubicar el tema; así pues, si el alma está dividida en dos partes: la dotada de razón (λόγον ἔχον) y la irracional (ἄλογον), la parte racional se divide a su vez en dos:

1. una, con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera;
2. y otra con la cual contemplamos las que lo admiten.
3. Llamamos, pues, a una de estas partes científica, y a la otra calculadora, porque deliberar y calcular son aquí lo mismo.<sup>331</sup>

“Cálculo” y sus derivados como traducción para λόγος es un tanto problemática por más que sea de uso común, debido a que es una forma tardía del latín<sup>332</sup> y a que, en

---

<sup>329</sup> Esta dis-posición está pre-comprendida en y por el plexo de remisiones del ser-en-el-mundo que en cada caso corresponde al ser que, en cada caso, somos nosotros mismos; lo que significa que la dis-posición es siempre *Vor-Griff*, *Vor-Handen* y *Vor-Gang*. La vida fáctica del *Dasein* es el a priori de la verdad en cuanto des-en-cubrimiento.

<sup>330</sup> “Y puesto que el complacerse está en el sentir cierta pasión y la imaginación es cierta débil sensación, siempre en el que recuerda y en el que espera sería consiguiente cierta imaginación de lo que recuerda o espera. Y si esto sucede, es claro que al mismo tiempo habrá también placeres para quienes recuerdan y esperan, puesto que también hay sensación. De manera que es necesidad que todas las cosas placenteras o sean presentes en el sentir o pasadas en el recordar o futuras en el esperar. En efecto, sienten las cosas presentes, y recuerdan las pasadas, y esperan las futuras.” Aristóteles, *Retórica*, I 11, 1370a 26-34.

<sup>331</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI (Z) 1, 1139a 5-8; p. 134. De ahí que Dirlmeier sea tan cuidadoso al traducir: «Wir wollen den einen dieser Teile als den “spekulativen” bezeichnen und den anderen als den “abwägend reflektierenden”. Denn “mit-sich-zu-Rate-gehen” und “abwägende Reflexion” sind identisch: niemand geht mit sich zu Rate über das, was keine Veränderung zuläßt.» *Nicomachische Ethik*, VI, 1139a 11, p. 123. (La presentación del fragmento numerado es interpolación mía.)

<sup>332</sup> Ni siquiera en el latín medieval (que ya es decir bastante tarde) se usa *calculo* para traducir *logos* (son traducciones comunes para λόγος, por ejemplo de Guillermo de Moerbeke, en la *Metafísica de Aristóteles: ratio, sermo, oratio, verbum, mentio*; no *calculo*.) Cfr.: Aristóteles, *Metafísica*, p. 801, Vocabulario Greco-Latino, *sub voce*: λόγος.

todo caso, sería un aspecto derivado de la *ratio*, pero ésta no se limita a calcular; ahora, como no podemos simplemente asimilar la parte “calculativa” con la racional –para evitar confusiones–, podemos traducir λογιστικόν<sup>333</sup> como *logístico* y señalar que nos referimos con ello a la “elección del conjunto de medios con vistas a un fin determinado”, que es aquello que Aristóteles quiere señalar.<sup>334</sup>

En la parte científica (ἐπιστημονικόν) del alma se encuentran la ciencia (ἐπιστήμη) y la sabiduría (σοφία); en la parte *logística* se cuentan tanto la *frónesis* (φρόνησις) como la técnica (τέχνη). La diferencia entre ambos ámbitos está directamente ligada con el uso que de ellas pueda hacerse, pues mientras la ciencia y la sabiduría son puramente demostrativas, la *frónesis* y la técnica están dirigidas a la acción –si bien no puede decirse que sean ambas “productivas”, pues la técnica produce o crea (ποιήσεως) cosas distintas del ser mismo que las produce o crea, mientras que la *frónesis* obra (πράττειν) o actúa sobre el ser mismo que la efectúa (πράξεως), es decir, que es por principio reflexiva.<sup>335</sup> De esta manera, nuestra pregunta es: ¿qué obra la *frónesis* sobre el prudente (φρόνιμος)?<sup>336</sup>

En tanto que virtud, la *frónesis* es una disposición para actuar (ἔξις), un ser-cómo

---

<sup>333</sup> Me inclino más por la traducción de Franz Dirlmeier [*Nicomachische Ethik*, «abwägend reflektierende»: «la parte ‘reflexivo-examinadora’ »] que por la de René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif [Aristote, *L’Étique a Nicomaque*. Publications Universitaires de Louvain /Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958; Tome I, p. 160 : «calculatrice»].

<sup>334</sup> Anticipamos, sin embargo, el testimonio de René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif (Aristote, *L’Étique a Nicomaque*, 1958; Tome II. Commentaire ; p. 444, nota a la línea 1139a 32-33) : «le logos dont il s’agit ici est l’œuvre de la partie calculatrice, *logistikon*, c’est-à-dire, de la partie délibérante, et il consiste à calculer, *logizesthai*, c’est-à-dire à délibérer (1139a 11-15), et à délibérer bien entendu sur les moyens d’obtenir la fin et non sur la fin elle-même. »

<sup>335</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI v, 1140b 1-4.

<sup>336</sup> No acepto, por tanto, la definición de Aubenque para *frónesis* como “acción técnica, es decir, en y sobre el mundo...” Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 199. Cf.: Gadamer, H.-G., “Hermenéutica (1969)” en: *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca, 2004; p. 365: “Ni la ciencia que busca lo que es siempre y de suyo, ni el arte, cuyo saber versa sobre la creación de objetos, tienen el carácter específico de saber que es decisivo para la *scientia practica*, y cuyo carácter formativo no es de naturaleza teórica ni técnica.”



del aparecer del ser del hombre dirigido hacia ciertas acciones: de entre aquellas que son buenas o malas, *las que son verdaderas tanto como las que son falsas*;<sup>337</sup> tal como lo expresaría el Estagirita: “No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre.”<sup>338</sup> Con ello queda claro que actuando con φρόνησις es perfectamente posible juzgar bien o juzgar mal, tanto en sentido moral como en sentido epistemológico y entonces hacer el bien o el mal o juzgar rectamente o no juzgar rectamente pues son ámbitos donde el error y lo falso son perfectamente posibles, *aún juzgando frónéticamente*.

¿Cómo es que la prudencia es en consecuencia un estado habitual verdadero y razonado (ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν)? Es un tema debatido ya por el mismo Platón si la prudencia se enseña o se hereda; en el *Protágoras*, Platón hace ver que no es fácil asumir ninguna de las dos posturas, pues quien ya es prudente no necesita aprenderlo y a quien no es prudente no le es suficiente llegar a saber en qué consiste, pues el conocimiento de lo que se debe hacer no es lo mismo que hacer lo que se debe;<sup>339</sup> por eso señala Aristóteles que es necesaria una cierta disposición para actuar con prudencia y ser prudente, pero esta disposición es resultado de un hábito: la constante elección de

---

<sup>337</sup> Aquí vale la pena mencionar el pasaje citado arriba: Aristotelis, *De Anima*, 427b 8-11: “inteligir con rectitud o sin ella”: «ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς», ya que “la percepción de los sensibles propios” es siempre verdadera (es decir, que sobre la percepción sensible inmedita no puede el ser humano equivocarse: se siente lo que se siente), lo que está en cuestión es qué y cómo se juzga lo que se siente, por eso señala Aristóteles al final de este pasaje que “[...] mientras que el razonar puede ser también falso (διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς) y no se da en ningún animal que no está dotado además de razón (λόγος).” Aristóteles, *Acerca del alma*, 427b 13-14.

<sup>338</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI v, 1140b 9; pp. 138. Aristotle, *L'Étique a Nicomaque*, VI 1, 1140b 4-6; pp. 166: « Reste donc que la sagesse soit un état habituel vrai, raisonné, qui dirige l'action et a pour objet les choses bonnes et mauvaises pour l'homme. »

<sup>339</sup> Señala también Platón la diferencia entre *el ser* y *el llegar a ser* prudente a partir de una polémica interpretación de unos versos de Simónides.

la acción prudente frente a la que no lo es predispone para el futuro sobre otras probables situaciones deliberativas; de ahí que señale Aristóteles que, en materia de hábitos morales «el principio es el hecho»<sup>340</sup>; esto es, lo que en cada caso se va haciendo es la pauta para lo que está por hacerse.<sup>341</sup> Si hubiese reglas que dictasen lo correcto sólo se equivocaría quien no la siguiese, pero aún siguiéndola es posible equivocarse porque el comportamiento humano no es equiparable a las leyes de la naturaleza.

La elección adecuada al buen juicio es un hábito para el bien; cada decisión que se va tomando debe afrontarse adecuándose a la razón; de este modo se convierte en una deliberación correcta<sup>342</sup>. Lo que en cada caso sea “bueno” en cuanto acción moral para la *frónesis* es lo mismo que en cada caso sería lo “verdadero” para la ciencia y la sabiduría, pues “Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga...”<sup>343</sup> Así, elegir lo correcto depende de la recta razón<sup>344</sup> y ésta es la que juzga correctamente sobre el aparecer fenoménico para proseguir o evitar una acción.

Evitaré, sin embargo, entrar en detalles de carácter moral y trataré de resolver el problema del juicio sobre el aparecer fenoménico en términos puramente ontológicos.

---

<sup>340</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I iv, 1095b 5-8; pp. 5: “Esta es la razón por la cual es menester que ha ya sido educado en sus hábitos morales el que quiera oír con fruto las lecciones acerca de lo bueno y de lo justo, y en general de todo lo que atañe a la cultura política. En esta materia el principio es el hecho, y si éste se muestra suficientemente, no será ya necesario declarar el por qué.” La expresión «el principio es el hecho» («ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι») la repite Aristóteles con mayor énfasis en la *Ética Nicomaquea*, I vii, 1098b 2, p. 14: «τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή.»

<sup>341</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 149: “Pero, más aún que de naturaleza, la virtud es para Aristóteles asunto de costumbre: somos, no lo que escogemos ser de una vez por todas, sino lo que escogemos hacer en cada instante.”

<sup>342</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI ix, 1142b 20-22; pp. 142: “... el buen consejo parece ser cierto bien. Por tanto, el buen consejo es aquella rectitud de la deliberación que es capaz de alcanzar un bien.”

<sup>343</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI ii, 1139a 21-22, p. 134.

<sup>344</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI i, 1138b 34; pp. 133.

Sobre este punto lo primero que cabe decir es que cuando Aristóteles afirma: “El principio es el hecho. Y si éste se muestra suficientemente, no será ya necesario declarar el por qué.” Está señalando que cuando el de dónde a partir del cual se hace manifiesto el fenómeno (el origen, que no el principio) es lo bastante manifiesto como para no dar más explicaciones acerca de su origen, entonces no hace falta preguntar por qué o de qué, pues es evidente, salta a la vista como el estado de cosas dado, el *ser-como* del aparecer (su *modo-de-ser* precomprendido conforme al ser que en cada caso es cada quien<sup>345</sup>):

Por eso hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige en los asuntos prácticos es el «hay tal», «se da», el *hoti*. No es ninguna sabiduría secreta. (...) ¿Cómo puede la facticidad adquirir el carácter de principio, de «punto de partida» primero y determinante? El sentido del «hecho» no es aquí la facticidad de los hechos extraños que sólo exigen una explicación. Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. <sup>346</sup>

Es por ello que el «hay tal», el ὅτι, es principio de la acción en cuanto razón última del actuar, porque se muestra en cuanto verdad, se devela como «el-ser-como» del aparecer en cuanto tal: yo creo (juzgo) que tal acción es buena porque así me aparece y me aparece así porque ese modo *corresponde* al ser del aparecer en el plexo de remisiones dentro del cual la (esta mi) percepción pertenece a la mundiformidad del ser-en-el-

---

<sup>345</sup> Aunque suene pedante, el modo de expresar esto mejor, me parece, es con una expresión de tono heideggeriano: “*daseinsmäßig-vor-verstandende Seins-wie*”.

<sup>346</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca, 1994; «La hermenéutica como tarea teórica y práctica», pp. 314-315.

mundo.<sup>347</sup> Un aspecto ampliamente debatido por los comentaristas de la *Ética Nicomaquea* es la frase: «ἀλλ' αὐτή μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.»<sup>348</sup>: “La frónesis misma es otra sensación, si bien es de otra especie.” Aristóteles reconoce pues que la prudencia es cierta clase de *sensación*, pero cuál sea ésta no queda claro.<sup>349</sup> En su comentario al texto, Gauthier-Jolif señalan que la mayoría de los comentadores aceptan actualmente la corrección de Burnet (de adoptar la variante ἢ φρόνησις, en lugar de ἡ φρόνησις), de donde se desprende la siguiente conclusión:

La sabiduría incluye una «sensación» de lo singular, que no es la sensación de los sensibles propios (1142a 27), que se podría intentar comparar con la sensación de los sensibles comunes, pero ésta misma es más sensación; a fin de cuentas, la «sensación» sapiencial [*fronética* –GL] no sería pues ni la sensación de los sensibles propios, ni la sensación de los sensibles comunes, sino una «sensación» de un tipo aparte que, a decir verdad, no será ya más una sensación: sino que será esta percepción intelectual que Aristóteles terminará por decidirse a llamar νοῦς, [... ] 1143a 35-b 6.<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> Más adelante se verá que esto que salta a la vista como evidente e incuestionable es *el fin de la acción*, aquello en vistas de lo cual se hace lo que se hace: es el origen de la acción pero es también lo último en la acción.

<sup>348</sup> *Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borussica, Berolini, apud Walther de Gruyter et Socios, MCMLX (1960); *Ética Nicomaquea*, **Z 9**, 1142a 29-30. De esta frase la traducción de Gauthier-Jolif es: «Mais cette dernière sensation elle-même est plus sensation que ne l'est la sagesse.», esto es: “Pero esta última sensación es ella misma más sensación que la prudencia.”

<sup>349</sup> Y aquí en nada puede ayudarnos el estudio de Aubenque sobre la prudencia en Aristóteles, pues no hay en toda la obra ninguna alusión directa a este pasaje de Aristóteles –y la única alusión, si es que lo es, al tema está muy lejos de rozar siquiera el fondo del asunto; me refiero a la pp. 122 de la *op. cit.*, donde Aubenque pregunta: “¿Qué «sentido» que no sea una ciencia, pero tampoco el hecho del solo favor divino, nos permitirá entonces hacer el bien en el momento, es decir, a tiempo, ἐν καιρῷ? Píndaro sugería ya un nombre: φρονεῖν.” Según esto, la frónesis, en cuanto que es otro género de conocimiento, ni percepción sensible ni ciencia, sería “un sentido para actuar con prudencia”, o “el sentido para actuar con prudencia”, pero Aubenque no se ocupa de explicar cómo es que es “un sentido” y parece convertirla más bien en una especie de facultad o habilidad que se perfecciona con el tiempo.

<sup>350</sup> Aristote, *L'Étique a Nicomaque*, p. 506-507. Nota a la línea 1142a 29-30. La traducción es mía.

La clase de percepción que acompaña a la *frónesis* no es ni percepción sensible ni ciencia, sino fantasía; una otra especie de sensación que siente o *pre-siente* los fenómenos.<sup>351</sup> En el pasaje 1142a 23-30 se encuentra la clave:

Que la prudencia no es ciencia, es patente. La prudencia es de lo último, como queda dicho, pues el obrar se refiere a lo último.

La prudencia se opone también a la intuición. La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual no hay ciencia sino percepción sensible. Esta percepción, con todo no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse. Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es una percepción de otro género.<sup>352</sup>

Entonces, la *frónesis* es cierta clase de sensación<sup>353</sup>, pero ni es de sensibles comunes, ni es de sensibles propios (ni sólo de cualidades sensibles, ni sólo de sujetos de inhesión), sino al modo como se da la “representación geométrica” de un triángulo cuando se hacen matemáticas; ¿cómo es esto? Cuando hacemos matemáticas, trabajando por ejemplo en las propiedades de un triángulo, cada quien se representa un triángulo distinto *in concreto*<sup>354</sup>, independientemente de sus probables modos de aparecer

---

<sup>351</sup> Ya veremos que, para Aristóteles, “los razonamientos diferirán según que se parta de los primeros principios o que se atienda a ellos como a término final.” Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I iv, 1195a 31-32.

<sup>352</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI viii, 1142a 23-30; p. 143.

<sup>353</sup> ¿Cómo traduciría Aubenque *αἴσθησις*: como “sensación” o “sentido”? No lo sabremos, puesto que no ha comentado el pasaje. Como percepción, sería meramente receptiva, como sensación estaría ya de siempre interpretada –¿cómo? Mediante la pre-comprensión pre-teórica de la hermenéutica de la facticidad. Este análisis es precisamente el que se echa de menos en el estudio de Aubenque.

<sup>354</sup> Al definir el término “pensar”, Gadamer hace una paráfrasis de este fragmento de Aristóteles: “¿Pero qué es pensar? Los griegos hablan del *nous* y, originariamente, se referían a la evidencia directa de lo que se tiene ante los ojos. Podría tratarse de lo que se ve con los ojos del cuerpo o de lo que se ve con los ojos de la mente, como los de los matemáticos, que, en lugar de ver la figura que tienen ante ellos, ven, a través de ella, el triángulo.” Gadamer, H.-G., *El estado oculto de la salud*. Gedisa, Barcelona, 1996; p. 160.

ante o para la percepción sensible; en cada caso y para cada quien el triángulo representado es distinto y la forma (εἶδος) que en cada caso tendrá la figura geométrica depende de nuestros hábitos de representación, esto es, en cuanto φάντασμα o mera imagen.<sup>355</sup>

Ahora bien, ya al hablar de la fantasía he señalado que ésta no es sino un hábito de representación fenoménica, precisamente el modo como cada quien en cada caso (*Jeweilichkeit*) recibe la impresión sensible del fenómeno en su estar-expuesto en cuanto fin deseable o indeseable de la acción por la manera como se la representa. Se sigue de ello que es a partir de esta *disposición* (*Befindlichkeit*), la fantasía, en cuanto *disposición para la representación de fenómenos*, que se afirma o niega (se juzga verdadero o falso) el ser-como del aparecer fenoménico en cuestión y se produce en el alma la prosecución de lo que afirma (a fin de conseguirlo en cuanto deseable) o la hace huir de lo indeseable: “Otras veces [la facultad intelectual] calcula y delibera, comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción.”<sup>356</sup> Recordemos que, “lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la

---

<sup>355</sup> Reeve, C. D. C., *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford University Press, Oxford, 1995; pp. 68-69: “The perception involved in φρόνησις is like that involved in the geometrical example in three respects, then. First, it is not perception of proper objects. Second, it is a search, partly perceptual, for the solution of a problem. Third, it involves finding the right universals and bringing them together with a particular in the way that solves that problem.” No hay que olvidar, empero que los hábitos de representación provienen del plexo de remisiones, no son simplemente costumbres, no estamos en el ámbito de la ética sino de la ontología, que ahora podemos ya denominar *ontología de la imagen*.

<sup>356</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III [G] 7, 431b 6-10; p. 240.

fuga”.<sup>357</sup> De este modo se hace evidente la importancia de la fantasía en la intuición de la voluntad adecuada al buen juicio (ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία):

Podría alguno decir que todos tienden al bien aparente y que no son señores de su fantasía, sino que como es cada uno, tal es su concepción del fin. A lo que respondemos que si cada uno es responsable en algún modo de su disposición moral, también lo será en cierta medida de su fantasía. Si así no fuese, nadie sería responsable de su mala conducta, sino que por ignorancia del fin obraría el mal, pensando que por tales acciones alcanzaría el mayor bien.<sup>358</sup>

Se trata de una intuición, pero no de una intuición pura, noética, sino de una intuición fenoménica y que constituye uno de los *enseres* indispensables para la acción. La intuición lo es de cosas no particulares sino peculiares: no tal como aparecen a la percepción sensible, ya que ésta capta colores, formas, tamaños, de cosas dadas *in concreto*<sup>359</sup>, y la fantasía capta donaciones, donaciones de sentido *in concreto*, dentro del ámbito pre-reflexivo de la facticidad<sup>360</sup> pues, como enfáticamente señala Aristóteles, “el error y la

---

<sup>357</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI ii, 1139a 21-22.

<sup>358</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, III vi, 1114a 30-1114b 5. Aristóteles señala en otra parte (*Metafísica*, G (IV) 4, 1006a 6): “[...] es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no”; y nuestra fantasía debiera estar “educada” de forma tal que le resultase evidente cuando está delante de una evidencia, esto es, hacerse responsable de su propia conducta aprendiendo a reconocer lo que es evidente y no pidiendo pruebas donde no hace falta.

<sup>359</sup> La filosofía de la ciencia ha debatido largamente sobre el asunto de la percepción sensible en relación con las “proposiciones protocolares”, poniendo en evidencia precisamente que todo observar es un observar-como (dado por el ámbito pre-reflexivo de la facticidad del científico del caso) y que “mirar” a secas es no más que una reacción fotoquímica en la retina. Cf.: Echeverría, Javier, *Introducción a la metodología de la ciencia*. Cátedra, Madrid, 1999.

<sup>360</sup> Cf.: Aristóteles, *Acerca del alma*, III 8, 432a 7; p. 242: “De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia.” No hay apariencia que no caiga en una forma, recibir lo que se da requiere un molde donde se reconozca la forma de eso que aparece y parece, la fantasía sin forma no es pensable ni imaginable; ahora bien, esta forma es la ficción (*ficto*, *tingo*, *figura*, etc.) Aristóteles dice que la aparición de lo real es hilemórfica; esto es, que nuestras fantasías son de la misma forma que la materia, por eso nos aparecen del modo como es la materia. Pero, si lo vemos así, no hay otra cosa que esta forma, la figura de la cosa que aparece es lo fantaseado en cuanto aparición fenoménica, pues si acaso no conociéramos las formas de caballo y de hombre, entonces veríamos un animal de dos cabezas, cuatro patas y muchos colores, y no sabríamos si es uno, dos, tres o muchos animales; esta forma es la que hace el efecto identificatorio –y sin ella no sabríamos qué es lo que se nos aparece, pues no tendríamos su forma encuadrada entre otras formas, que le dan sentido (así, un escultor hace, *face*, figura formas que otro puede reconocer o no, pero si alguien no tiene la forma, como figura o signo de algo, no sabrá si es un animal u otra cosa lo

verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, *sino también que lo era o lo será*. En fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto.”<sup>361</sup> Esto es, que juzga *en cada caso* sobre pasado, presente y futuro; por ello es que no se trata de mera percepción sensible (siempre en presente), aunque se parece mucho<sup>362</sup> porque incluye alguna clase de representación “fantasiosa” o “imaginativa” (a la que puede llamarse genéricamente «sensación»): aquella que representa el ente que puede ser de otro modo que como es, ha sido o será (*pro-videntia*)<sup>363</sup>, ni se trata de intuición pura, porque ésta lo es de entes inengendrados e imperecederos, siempre iguales. La *frónesis* mueve al alma a través de la fantasía de lo contingente aprehendido fenoménicamente, captado<sup>364</sup> en un juicio individual de carácter práctico sobre lo que puede ser o no ser bueno para el hombre y que, por tanto, se prosigue o se huye. Lo que la *frónesis* imagina (y así calcula) es qué pasaría si se actuara de un modo o de otro, qué habría pasado si hubiese actuado de un modo o de otro, qué sería ella misma si fuera de un modo o de

---

que ve), sin figura de algo no sabríamos ni siquiera si tal cosa es “un caso de...”, pero la figura no es la apariencia en cuanto tal, el ser develado no es por sí mismo nada, sino que se vuelve *algo-como*: palabra socialmente ostensiva, en la donación de sentido que “ve-algo-como”. A partir de esto será posible comprender mejor lo que se dirá más abajo sobre la transformación del signo icónico en signo estético.

<sup>361</sup> Aristóteles, *Acerca del Alma*, III vi, 430b 4-6.

<sup>362</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 11, 1370a 26-29; p. 47: “Y puesto que el complacerse está en sentir cierta pasión y la imaginación [φαντασία] es cierta débil sensación, siempre en el que recuerda y en el que espera sería consiguiente cierta imaginación [φαντασία] de lo que recuerda o espera.”

<sup>363</sup> Que esta sensación es una forma de intuición lo señala Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (Z [VI] 1143a 36-1143b 3). Además, como bien señala Franz Dirlmeier: “Vielleicht sollte man αἰσθησις übersetzen mit “intuitiver Erfassungsakt”. Phronesis ist nicht wissenschaftliche Erkenntnis, denn diese erreicht man durch die Zwischenstationen des discursiven Denkens.”

<sup>364</sup> Uso la palabra “captar” como traducción de la expresión griega «ὀπίληψις»: “Captar. De ‘*captare*’, frecuentativo de ‘*capere*’= coger. 1. Percibir por medio de los sentidos o la inteligencia, percatarse, comprender. 2. Recoger las aguas de uno más manantiales. 3. Recoger o recibir sonidos, imágenes, ondas. 4. Atraer a alguien. 5. Atraer o recoger, conseguir.” [<http://www.rae.es> *sub verbum: captar.*] Si un fenómeno muestra dos o tres escorzos, hablamos de “percatarse” (catamos o probamos su aparición fenoménica); y si ofrece otros más o es más frecuente, hablamos de captar, *recoger* todos esos escorzos *en una* aparición fenoménica.



otro.<sup>365</sup> Mientras que la facultad intelectual no se mueve cuando capta sus objetos (aque-  
llos límites de los cuales no puede darse ya razón, sino intuición pura) científicamente,  
sólo entiende, “se pone –en cambio– en movimiento cuando, al margen de la sensación,  
se vuelve a las imágenes”<sup>366</sup> *intencionalmente* –diría yo– para actuar sobre o en relación  
con ellas, de acuerdo al modo como éstas afectan al alma a través de la fantasía, es decir,  
ajustándose a la *dis-posición* del *Vor-Griff*, del *Vor-Habe* y del *Vor-Gang*. La persona pru-  
dente [fronética] está siempre pre-ocupada de lo que puede ser o no ser<sup>367</sup> el caso (ὅτι)  
de deliberación; esta pre-ocupación se manifiesta como la representación de una fanta-  
sía, de un posible ser o no ser del acto en cuanto *ser-como* del aparecer de sí mismo en  
cuanto sujeto de acción; esto es, como aquel a quien se le puede imputar el hecho, el  
hacer esto o no hacerlo. La vida fáctica del *Dasein* es el a priori de la verdad en cuanto  
des-en-cubrimiento *fronético*.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Cf.: Ricœur, Paul, *Del texto a la acción*. FCE, México, 2002; pp. 197-218.

<sup>366</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III [Γ] 7, 431b 4-5; pp. 240: “La facultad intelectual (τὰ νοῦν) entiende (νοεῖ) lo inteligible de las formas (εἶδη) en las imágenes (ἐν τοῖς φαντάσμασι). Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes (ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων): ...”

<sup>367</sup> De ahí que Cicerón (Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*. UNAM, México, 1986; Libro I, xxii, § 58 p. 73.) asocie el término fronesis con el de *prudencia*, pues con ella puede preverse el futuro. Pero no sólo el futuro, también el pasado es presentificado fronéticamente al conservar el recuerdo del pasado de acuerdo con un señalado ser-como. Precisamente, sobre las limitaciones y las diferencias entre la *prudencia* en Cicerón y la fronesis en Aristóteles puede verse el artículo de André Motte, « Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la *Sophia* et la *Phronèsis*. » En: *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*. Éditions Ousia–Presses Universitaires Liège, Bruxelles, 1985 ; p. 263-303.

<sup>368</sup> Según los medios que elija para procurarse el fin que se ha propuesto. Cf.: Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 158, n. 162. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 160-161: “El hombre se plantea posibilidades y debe elegir entre ellas. Esto también tiene validez en relación con el recuerdo. Uno quiere recordar algo y lo lee –a veces con gran esfuerzo– en el torrente de imágenes y de ideas que afluyen a la mente. Esto es pensar: sopesar una y otra vez (*logizesthai*). Esto es el “alma”. Y toda alma está permanentemente preocupada. En el *Fedro* se utiliza, para expresar esto, el término *epimeleia*. Pero estar preocupado implica no estar en uno mismo, porque el hombre siempre se preocupa por algo o por alguien. Solo así se define una preocupación y, por consiguiente, algo así como la capacidad de remitirse a sí mismo que caracteriza, justamente, al *nous* humano.”

Sin embargo, aunque la *frónesis* tiene “aplicaciones prácticas”, por así decir, entre las cosas que se le presentan al ser humano para la deliberación (esto es, que tiene un uso técnico), ocurre que el tema principal de sus preocupaciones no es otra cosa que el ser mismo que se preocupa, el *ἄνθρωπος*<sup>369</sup> y su *vida*: “La prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente la que se aplica al individuo y a uno solo; y es ésta la que usurpa el nombre general de prudencia.”<sup>370</sup> Aristóteles agrega: “No hay duda de que una de las formas del saber prudencial es conocer cada uno lo que le atañe a sí mismo;...”<sup>371</sup> Conocer lo que le atañe a sí mismo, en cuanto tarea del prudente, implica una forma particular de examinar: el examen de sí mismo (*die Sorge*).<sup>372</sup> Sin embargo, para hablar del examen de sí mismo, debo subrayar antes un aspecto del cual quizás no se han visto aún las consecuencias. Hasta aquí hemos visto que:

i. Si bien la fantasía es una afección del alma, el ser humano es responsable del modo como aquélla afecta a ésta.

---

<sup>369</sup> Cfr.: Reeve, *Practices of Reason*, especialmente la p. 76: “Phronesis ist most of all fronesis when it is concerned with the individual’s own good, [...]”.

<sup>370</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI viii, 1141b 30-32; p. 142.

<sup>371</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI viii 1141b 33 – 1142a 2.

<sup>372</sup> Pero sin duda no en términos psicologistas. Aquí salta ante nosotros una diferencia importante entre la edición de la *Ética Nicomaquea* que hizo Gómez Robledo (UNAM, México, 1983): y la edición de la obra de Aristóteles [Z 10, 1142a 31-32] faltan, entre la página 143 y 144 dos líneas del texto: «τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλευέσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν.» Mismas que fueron transferidas a 1142b 2. Dirlmeier las deja en su posición original y traduce: «10. „Suchen” und „mit-sich-zu-Rate-gehen“ sind zwei verschiedene Dinge, denn mit-sich-zu-Rate-gehen ist eine Art innerhalb der Gattung „Suchen“.» *Nicomachische Ethik*, p. 132. Gauthier-Jolif, en cambio, consideran una laguna entre 1142a 30 y 1142a 31, colocándolas en el lugar señalado, 1142b 2. Cfr: *L’Étique*, p. 173 del tomo I (para la traducción) y p. 511 del tomo II (para el comentario).

- ii. Que la fantasía hace posible el juicio (la creencia o la captación: ὑπόληψις<sup>373</sup>) sobre las cosas que, develándose, pueden aparecer y ser verdaderas o falsas o, para el caso, deseables o indeseables –y que esto puede llegar a ser absolutamente evidente, de modo que no requiera de ulteriores explicaciones o pruebas.
- iii. Que el modo como la fantasía afecta al alma depende de los hábitos y que éstos a su vez dependen de la disposición para proseguir o huir cierta clase de acciones.
- iv. Por tanto, el control de la fantasía depende de nuestra disposición para proseguir o huir cierta clase de acciones; esto es, que el fenómeno en cuanto puesto en custodia para su des-velamiento es *develado-como* siendo verdadero o falso en razón de nuestra disposición para apropiarnos o decir la verdad, en razón de nuestra disposición para co-responder en nuestros juicios al ser-como-develado.
- v. Finalmente, la fantasía es el modo como cada quien y en cada caso (ὅτι) se representa el fin de sus acciones, no afirma ni niega<sup>374</sup> sino que afecta al juicio que afirma o niega y se elige, en consecuencia, los medios, afectado por esta intuición *fantasmática*.

De todo ello se desprende que “de manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos”<sup>375</sup>; así, si contempla se hace contemplativo y si actúa se hace activo, pero aún más, si afirma, se devela o descubre; si niega, se encubre o vela. En términos generales, pues, la fantasía permite barruntar el futuro en cuanto *fin de la acción*; esto

---

<sup>373</sup> “Captar” es el verbo frecuentativo (*captāre*) de *capere* (coger) y significa “percibir por medio de los sentidos o la inteligencia, percatarse, comprender”. Así, podemos decir que, si ocurre que vemos algo una o dos veces nos *percatamos* o *catamos* eso que vemos, pero si ocurre varias veces –esto es, con frecuencia— entonces *captamos*. La ὑπόληψις es una captación.

<sup>374</sup> Aristotelis, *De anima*, Γ 8, 432a 10-11, p. 77: « ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως »: “La fantasía es distinta del afirmar o el negar.” (Mi traducción.)

<sup>375</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, (G) III 7, 431b 16-17; pp. 240-241.

es, *el fin de la acción* aparece como verdadero o falso, como deseable o indeseable, dependiendo del modo como nos *imaginamos* que nos afectará y nuestras virtudes y vicios afectan la forma en que el fin se muestra a nuestra fantasía, dependiendo de aquello a lo que estamos habituados a hacer, decidir o juzgar.<sup>376</sup> De ahí la importancia del «ὅτι», del «hay», del «es el caso que»; pues éste es principio y final de nuestras acciones, tal como nos lo hace ver Heidegger:

El τέλος de la φρόνησις no es pues ningún παρά frente al ser mismo de quien juzga como el ἔργον de la τέχνη. En relación con la φρόνησις es más bien el objeto de quien juzga la ζωή misma. El τέλος es del mismo modo (carácter) de ser que la φρόνησις. (...)  
La φρόνησις no se devela tampoco con el τεχνίτης; pues el ἀληθεύειν del τεχνίτης es un ἀληθεύειν que se refiere a otro ser. En la consideración de la φρόνησις se mira por sí mismo y por la propia acción.<sup>377</sup>

En una sola palabra, en un deíctico (ὅτι) ha puesto el Estagirita toda la hermenéutica de(s)de el ámbito pre-reflexivo de la facticidad: cada decisión, cada elección, cada gesto afecta nuestra fantasía (sc. nuestro modo de precomprender que está dispuesto para la acción, que precomprende y representa el resultado de nuestra acción) de tal modo que conduce a una acción. El estado de cosas dado; esto es, el modo de ser del fenómeno en su aparecer y la donación de sentido que le concede la fantasía dependen de la estado de resuelto del estar en cada caso. Sí hay un “antes” de la experiencia, sí

---

<sup>376</sup> “Si, por tanto, según se afirma, las virtudes son voluntarias, puesto que compartimos de algún modo la responsabilidad por nuestros hábitos, y según lo que somos tal es el fin que nos proponemos, voluntarios serán también los vicios, pues lo mismo pasa con respecto a ellos.” Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI (Z) v, 1114b 21-25; pp. 61. [El subrayado es mío.]

<sup>377</sup> Heidegger, *Platon: Sophistes*, p. 49. (La traducción es mía.)

hay un *a priori*, pero ese *a priori* es histórico. Es precisamente lo que Heidegger ha llamado el ser-arrojado (*Geworfenheit*)<sup>378</sup>: el lugar de estancia donde el *Dasein* en cuanto estar está puesto antes y delante de la elección: su propia forma de estar ya dado.<sup>379</sup> De ahí pues, la importancia del reconocimiento hermenéutico.<sup>380</sup> La fantasía es ese tipo de pre-sensación que le corresponde a la frónesis, que no se ocupa de lo necesario sino de lo que puede darse de un modo u otro; la fantasía se pre-ocupa del ser-como de un estar-ya-dado en cuanto expuesto, pero que nos puede aparecer como velado o como des-velado.<sup>381</sup> Aquello que la fantasía *capta* o intuye cuando se actúa con prudencia es muy otra cosa que objetos de la percepción sensible o principios absolutos del conocimiento, es siempre *algo* –un *qué* en un *ser-como*. En síntesis, la situación existencial, la facticidad, ofrece ya de siempre al ser-arrojado una dirección o más de una dirección y jala al *Dasein* hasta cierto punto en ese rumbo: el *Dasein* es arrojado, sí, pero en-un-mundo. La temporalidad (*Temporalität*) puede ser isotrópica, pero se vuelve anisotrópica (*Zeitlichkeit*) en cuanto se destina (*geschick*) en la ontogénesis del *Dasein*. Con el tiempo, esta ontogénesis se convierte (*geworden sein*) en *Befindlichkeit*.

---

<sup>378</sup> La traducción de *Geworfenheit* como *relicto* o *derrelicto* no me parece una traducción muy correcta por cuanto juzga de algún modo ya sobre el *Dasein* en cuanto perdido o abandonado, dejado a la deriva, sin rumbo fijo. Acá, en el ser, el *Dasein* puede estar perdido para sí mismo, pero *uno* nunca está perdido.

<sup>379</sup> Como diría Gadamer (siguiendo a Johannes Lohmann): *Zustandekommen*: el modo de estar ahí en el mundo haciéndose cargo de su modo de nombrar las cosas. Gadamer, *Verdad y Método II*, «La universalidad del problema hermenéutico (1966)», p. 222.

<sup>380</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 216: “[...] me parece indudable que el gran horizonte del pasado desde el que vive nuestra cultura y nuestro presente, influye en todo lo que queremos, esperamos o tememos del futuro. Todos hemos aprendido aquí de Heidegger, que mostró el primado del futuro para el recuerdo y para la preservación y, por tanto, para el conjunto de nuestra historia.”

<sup>381</sup> Las matemáticas se detienen en el triángulo del caso como representación (intuición sensible) del objeto en cuanto tal: cada quien se representa un triángulo distinto cuando dice “triángulo”, pero todos coinciden en lo mismo: la forma del triángulo. Por ello es que dice Aristóteles que este tipo de intuición tiene más de sensible que la frónesis, porque sigue presentando un estado de cosas dado; un contenido material, hilético –sólo que ‘puro’.

El saber no es suficiente para actuar (ni la sabiduría ni la ciencia conducen a la acción), hace falta la *disposición*<sup>382</sup> (ἕξις) para llevar a cabo las acciones en las que se resuelve la existencia, la vida entera (ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὁλως)<sup>383</sup> es la que está aquí en juego y no solamente el desarrollo de una habilidad o la toma de una decisión.<sup>384</sup> El objeto de que se ocupa la frónesis no es externo, ajeno o independiente del sujeto, como pretenden la técnica o la ciencia, no actúa sobre el mundo sino que es el sujeto mismo del caso el que “recibe” la acción de la frónesis, es el ser humano en cuanto *Dasein* el que queda expuesto o encubierto por este “hábito práctico verdadero acompañado de razón, sobre las cosas buenas o malas para el hombre”.<sup>385</sup>

El ser humano está ya dado ahí, en el mundo de la vida que le corresponde, puesto y expuesto; pero no sólo él, el mundo entero, el mundo entorno dentro del cual el ser humano está ya dado está también puesto y expuesto; esta exposición es lo que llama Heidegger en su juventud el ámbito pre-reflexivo de la facticidad (o la mundiformidad del ser-en-el-mundo, en *Ser y tiempo*). Es este el ahí del mundo en el que el ser-ahí está ya interpretado, es el estado de cosas dado en correspondencia: *daseinsmäßig*. Esta condición, empero, no es absoluta sino evidentemente histórica y, en consecuencia, factible,

---

<sup>382</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VII (E) x, 1152a 8-9: “ser prudente no consiste sólo en el saber sino en el obrar.”

<sup>383</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V [5] 1140a 28. Hay tres variantes que consigna Emmanuel Bekker en la *Aristotelis Opera*: 1. «πρὸς τὸ εὖ ζῆν. 2. πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὁλον.» Y 3. «πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὁλως.» Esta última es la que Gómez Robledo traduce en la *Ética Nicomaquea*, pero la segunda opción permite subrayar este “matiz” de que no es sólo la vida *en general* sino la vida *toda entera* la que se vuelve provechosa. Cf.: Heidegger, *Platon: Sophistes*, p. 49.

<sup>384</sup> Heidegger, *Platon: Sophistes*, p. 51.

<sup>385</sup> Citada como definición estándar de la frónesis en Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V [5] 1140b 20-21.

agible, modificable –pero sólo si se reconoce su carácter históricamente a priori. El *Da-sein* se encuentra (*befindet sich*) permanentemente en la disposición (*Befindlichkeit*) del ser-arrojado (*Geworfenheit*) a su propio destino (*Geschiklichkeit*) según el modo como en cada caso ha ido (pre)comprendiendo el mundo y según la mutua pertenencia (*zusammengehören*) del evento (*Ereignis*) en el que se con-forma (*Gebilde*).

En este sentido, la frónesis permitiría al ser humano verse a sí mismo, anticiparse a sí mismo en cuanto aparecer-cómo de manera que se corresponda con su propio ser, con el ser que en cada caso le corresponde, dándose a sí mismo a saber lo que él es y lo que, a partir de ahí (de este su estar dado) puede ser o no ser como-fin-para-sí, como fin-en-sí. El fin está puesto ya desde el principio, pues el final es lo primero en cuanto proyección, ser pro-yectado y de esto no hay la menor duda: el ser humano *quiere ser*, este es el fin que contempla su fantasía y a ello dedica la existencia (sería un disparate creer ser lo que no se es<sup>386</sup>), este es su fin: “De la mayor importancia es el que cada uno determine dentro de sí mismo, sin precipitación ni negligencia, en qué cosas de las que nos rodean consiste el bien vivir y cuáles son las condiciones indispensables para que esto sea accesible a los hombres.”<sup>387</sup> En la fantasía el ser humano se muestra a sí mismo según sus posibilidades más propias; esto es, según aquello que, en el ámbito pre-reflexivo de su facticidad, le corresponde ser o no ser. Ciertamente, entonces, el ser humano está ya

---

<sup>386</sup> Al menos sería un “signo de gran demencia”: Aristóteles, *Ética eudemia*. UNAM, México, 1994; A (I) ii, 1214b 10. No se trata en absoluto de resignación (el ser humano quiere siempre ser *más de lo que es*) sino sólo de llevar las posibilidades del ser humano hasta su límite máximo: hasta donde sea *humanamente posible*. Cf.: Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, pp. 175-201.

<sup>387</sup> Aristóteles, *Ética eudemia*, A (I) ii, 1214b 11.

arrojado al mundo, pero en este su estar-arrojado (*Da-sein*) se proyecta o se va proyectando (se va *haciendo*) según el modo como en cada caso resuelve su existencia, de manera que hace falta el análisis de los modos de resolución de la existencia para acceder a las posibilidades más propias, las auténticas, las que se quieren y no las que se imponen desde fuera. Hace falta pues el re-conocimiento de sí mismo.<sup>388</sup>

Cuando la prudencia se aplica a lo externo, entonces tenemos economía doméstica, legislación, política, los diferentes oficios, etc.,<sup>389</sup> pero cuando se aplica a lo de sí mismo, a lo que le atañe a uno mismo, entonces tenemos un saber de muy otra índole, precisamente porque en este punto la frónesis no es un saber técnico o instrumental sino *poiético*, obra en sí mismo, en [el] uno mismo: está en poder de sí y actúa sobre sí.<sup>390</sup> En cuanto “arquitectónica”, la frónesis es un hábito formativo que se ocupa de ciertos principios: los principios de la acción, pero éstos no son otra cosa sino el ὄτι, el “es el caso que...”, expresado, según Aristóteles, en una proposición del siguiente tipo: “Puesto que tal es el fin y lo mejor...”<sup>391</sup>, pues aquello que nos aparece como fin es lo que elegimos llevar a cabo, es lo que tratamos de conseguir: *ser plenamente lo que somos, ser lo que somos reconociendo que lo somos y de que queremos ser lo que somos.*

---

<sup>388</sup> Del sí-mismo que se es en sentido óntico-ontológico, no ya simplemente en sentido psicológico –de ahí que nos alejemos no sólo del psicoanálisis sino incluso de cualquier tipo de personalismo o “reflexivismo”, aún del de Ricœur, como trataré justificar en la tercera parte de esta investigación.

<sup>389</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Z [VI] vii, 1141b 30-35.

<sup>390</sup> De ahí la importancia de los análisis anteriores sobre la σοφροσύνη en el *Cármides* de Platón: Cármides va adquiriendo *comedimiento* (que es como propuse ahí traducir el término, que de ordinario se vierte como “sensatez” y que podría equivaler a un heideggeriano *Daseinsmäßigkeit*) a medida que reflexiona y se detiene a pensar las cosas cuando mira más atentamente.

<sup>391</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Z [VI] xii, 1144a 32-33: “Pues el principio de los argumentos práctico-deductivos es: «Puesto que tal es el fin y es lo mejor...» —cualquiera que éste [fin] sea, pues se lo elige por mor del discurso.” (Mi traducción. Sigo la puntuación de Bekker, y no la de Gómez Robledo.)



El ámbito pre-reflexivo de la facticidad queda al descubierto en la siguiente frase de Aristóteles: «Todo lo que es objeto de opinión está ya determinado»: «ἄμα δὲ καὶ ὠρίσται ἤδη πᾶν οὐ δόξα ἐστίν» [Ética Nicomaquea, VI, ix, 1142b 11-12]; ahora bien, todo aquello de que se ocupa la frónesis es lo opinable (lo que puede ser o no ser un ser-como del fenómeno), de modo que todo ello está ya determinado; esto es, precisamente, predado.

c) Paralipómena sobre la frónesis: ¿virtud o facultad (*Vermögen*)?

Hasta ahora he dejado de lado (*παρалаιπόμενος*) la discusión –más moderna digamos– sobre si la φρόνησις es una virtud o una facultad. En la tradición filológica es clasificada entre las virtudes dianoéticas, es decir, virtudes intelectuales, y se la asume como intrínsecamente buena y orientada al bien. Ahora bien, considerando lo que se ha dicho hasta ahora sobre el concepto, por lo menos hay que matizar la idea de que en Aristóteles la φρόνησις está orientada al bien, pues qué sea el bien en cada caso no es simplemente aquello que es bueno para todos o bueno en sí mismo, sino según la voluntad, que no quiere el bien para todos sino en principio satisface los deseos del propio sujeto. El hábito se consolida según el resultado *para el sujeto*; si no ha conseguido lo que busca, se corregirá, pero si lo logra, seguirá haciendo lo mismo aun cuando los demás lo consideren negativo o malo pues, en tanto no reciba recriminación o castigo, no habrá razón para que el sujeto cambie de parecer;<sup>392</sup> por eso no podemos simplemente decir que las

---

<sup>392</sup> Esto es así por lo que nos señala Gadamer en su artículo: «Aristoteles und die imperativische Ethik»: „Bei Aristoteles findet sich weder ein Begriff der Pflicht noch auch ein vernünftiges Wort dafür, ebensowenig für den Begriff des Sollens. Zwar wird gelegentlich ein etwas überraschender griechischer Ausdruck gebraucht, für den man gerne ›Sollen‹ einsetzt: ὡς δεῖ, ›wie es nötig ist‹. Das Wort davon begegnet auch in

personas buscan el bien –eso nos haría pensar que el ser humano es por naturaleza bueno y que busca el bien para todos porque es un ser social y quiere mantener la unidad de la sociedad, lo cual no solamente es ingenuo sino claramente refutado por los hechos (además de que haría de ciertos comportamientos humanos “antinaturalidad” y luego habría que explicar cómo un sujeto puede actuar contra su propia naturaleza)–, cosa que por cierto tiene muy clara Aristóteles, pues es uno de los puntos clave de su crítica a la moral platónica. La prudencia radica para el sujeto en seguir las máximas que le han permitido obtener éxito en sus acciones,<sup>393</sup> ya que establece criterios de acción que asume como reglas a la medida de sus deseos, modulados por el deber (*scilicet*: lo que en cada caso cada quien se representa como ley) –a menos que fuese una voluntad santa que, como bien señala Kant en la *Crítica de la razón práctica*, no es humanamente posible.<sup>394</sup>

---

Gesellschaft mit ἀγαθόν, dem Guten, in der Verbindung ἀγαθόν καὶ δέον (gut und blindend). Τὸ δέον meint das Bindende, das Verbindliche.“ Gadamer, *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III*, p. 384.  
<sup>393</sup> Esto es al mismo tiempo el motivo por el cual un gran número de personas e incluso una comunidad completa –digamos, los alemanes contemporáneos de las décadas de 1930-1940– pudo llegar a pensar que sería “mejor” que no hubiese judíos. No los estoy justificando, sino todo lo contrario, evidenciando el peligro de que en un momento dado “todos” estemos de acuerdo en una manera de ver el mundo que para muchos otros es un despropósito o un disparate pero que, al interior de la comunidad, al menos parece lo más “prudente” –por la ventaja que se obtiene de seguir las reglas. Quizás el estado burgués moderno le aparezca a muchos como el mejor modelo político y hacen todo lo posible por realizarlo, pero ¿podría ser que todos –quienes lo promueven– estén equivocados? Si así fuera, la comunidad occidental habría cometido un crimen mayor que el de los nazis, no por la cantidad de personas sacrificadas en aras de semejante ideal, sino por los inimaginables –pero bien tangibles– efectos de esta funesta obsesión en todos los niveles de la existencia. Este, me parece a mí, es el fondo de la argumentación heideggeriana en contra del humanismo en su respuesta a Jean Bauffret.

<sup>394</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. FCE/UAM Iztapalapa/UNAM. México. 2005; «Analítica: De los principios fundamentales, I. De la deducción de los principios fundamentales de la razón pura práctica», p. 37 [32] <57>: “Pero en el hombre la ley tiene la forma de un imperativo, pues si bien se puede presuponer en él, como ser racional, voluntad pura, en cuanto ser sujeto a necesidades y a causas determinantes sensibles no se puede suponer una voluntad santa, es decir, una voluntad incapaz de máximas contrarias a la ley moral.” La misma exigencia de moderación se puede leer en Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI 1140b 11-13: «Ἐνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἥδὺ καὶ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν.» La traducción de Gadamer de este pasaje es muy ilustrativa: “Daher liegt schon in dem Ausdruck *Sophrosyne*, daß das Vernünftige *Phronesis* bewahrt, weil sie das Vernünftige an ihrem Urteil festhält. Nicht jedes Urteil läßt sich

El mismo problema me parece puede plantearse a Aristóteles cuando señala que la medida de la actividad moral la da el virtuoso, pues esto no cambia nada (voluntad santa o sabiduría). El virtuoso es quien es socialmente reconocido como tal, pero el problema sigue siendo el mismo: una sociedad entera puede admirar y tener como modelo a seguir a alguien cuyas acciones favorecen a dicha comunidad, aunque perjudiquen a otros grupos sociales. Toda vez que no hay valores absolutos, es perfectamente posible que una sociedad entera se equivoque al considerar como valores principios que lesionan o pueden lesionar a otros. Apelar al sentido común y a lo que nuestro propio grupo social reconoce como “bueno” conlleva siempre el peligro de lesionar la dignidad de otros en aras de un supuesto bien común. Aristóteles no critica el régimen de esclavitud en el que vive y no piensa que el virtuoso sirva de medida para el bárbaro. Suponiendo que fuera posible (asumiendo sin conceder) que exista tal cosa como el sabio, aún así siempre estará antes la *Befindlichkeit* (cuya estructura es: *Vorhabe–Vorgriff–Vorsicht*), según la cual se comprende el ser como del aparecer en el desencubrimiento (*ἀλήθεια*) tanto como

---

ja durch das, was einem Lust und Unlust bereitet, verderben und verdrehen, etwa nicht das Urteil darüber, ob die Winkelsumme im Dreieck zweien Rechten gleich sei oder nicht, sondern nur die Urteile über das Verhalten.” Aristoteles. *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1998, VI 1140b 11-13, p. 35. Gadamer subraya aquí que la asociación etimológica entre *σωφροσύνην* y *φρόνησιν* es falsa (nota 13 a su traducción) pero bien asentada en el uso común (*προσαγορεύομεν*) desde el *Cratilo* (411e 4) de Platón, en términos prácticos, en la medida en que el sujeto razonable confía en su juicio, pues la primera salva a la segunda: *ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν*, en el sentido de que, dado que la prudencia se aplica a juicios que, por el placer o el dolor (*τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν*) que conlleva elegirlos pueden equivocarse o distorsionarse (*διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει*), incluso el prudente requiere moderación (*σωφροσύνη*), precisamente para no equivocarse. Cf.: *Aristoteles Werke. Band 6: Nikomachische Ethik*. Übersetzt und Kommentiert von Franz Dirlmeier. Akademie Verlag. Berlin. 1983, «Anmerkungen», p. 450, nota 127, 4: “Die Besonnenheit ist die Retterin der Phronesis. Warum wird hier von „Rettung“ gesprochen? Ist denn die Phronesis, ist ihre praktische Urteilskraft etwas Gefährdetes? Ja, weil diese Urteilskraft etwas anderes ist als wissenschaftliches Urteilen.“

de lo que en cada caso se (pre)comprende como bueno o como malo; nunca hay un “para todos” que no sea simultáneamente un “para uno”.

En su comentario sobre la prudencia en Aristóteles, Pierre Aubenque no subraya con suficiente claridad la diferencia entre la acción recta y conveniente relativa a cosas y la acción recta y conveniente relativa a personas. Descuidando esta diferencia básica entre leyes de la naturaleza y principios de la moral. Trata el tema del azar y la contingencia en relación con la naturaleza, no en relación con las personas. Provocar un accidente, lastimar e incluso matar a una persona involuntaria –pero imprudentemente– por no prestar atención a las consecuencias que se siguen de tomar ciertas decisiones (sarpasar a pesar de la tormenta poniéndose a sí mismo en riesgo o a la tripulación bajo tu mando, tomar una ruta peligrosa por prisa o ignorancia, comer o dar de comer alimentos en estado de descomposición porque no notas “mucha diferencia” o por tacañería, avaricia, etc.) puede ser hasta cierto punto un asunto de (des)conocimiento de las relaciones causales y una implicación cuasi-material de las consecuencias, pues no es absolutamente seguro que terminará la decisión en daño, aunque aumenta ciertamente la probabilidad de error; cuando este ocurra, la persona ganará una experiencia que podría servirle en otro caso, cuando una situación que él juzgue aparentemente parecida ocurra –no es una regla, pero a él podría parecerle así. Sin embargo, hacer el mal de forma completamente intencional, con el fin de perjudicar física o “moralmente” a una persona, es otro nivel de implicaciones, como el hecho mismo de que al perpetrador no le importen las consecuencias con tal de lograr lo que se propuso (humillar, ofender, herir, lastimar, etc.,

a otra persona intencionalmente); puede ser incluso que esté conforme con las consecuencias de su acción a condición de ver satisfecha su voluntad de desear en relación con la persona vejada. En este caso, incluso saliendo él mismo perjudicado (si recibe castigo, por ejemplo), podría estar –al menos hasta cierto punto– satisfecho con lo que hizo; por mínimo que sea este grado de satisfacción, esto le daría a la persona un motivo para cometer de nuevo delito (falta, daño, etc.) pues, en lo que cabe, las cosas han salido como él deseaba –de nuevo, no es una regla pero para él es una máxima pues podría parecer, según su opinión, una regla.<sup>395</sup>

En el primer caso, de negligencia, la acción no está dirigida a nadie en particular y su resultado, aunque es hasta cierto punto impredecible (y sin que el sujeto haya considerado como “aceptables” las consecuencias negativas que podría traerle a él personalmente su decisión) no tiene como intención dañar a nadie –aunque es probable que lo haga–, sólo es irresponsable y/o estúpido por desconocimiento de causa; el sujeto podría pensar que puede hacerlo, especialmente si ya lo ha hecho antes aparentemente sin consecuencias (manejar ebrio y sin embargo llegar a casa sin mayores consecuencias, actuar

---

<sup>395</sup> Esta es la razón por la cual el mismo Aristóteles subraya que se puede olvidar una habilidad (ἔξις μετὰ λόγου) –asociada con la parte *logística* del alma–, pero no la prudencia –asociada con la parte *opinativa*–: «δυσὸν δ’ ὄντοι μέρει τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἔχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετὴ, τοῦ δοξαστικοῦ: ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἢ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἔξις μετὰ λόγου μόνον: σημεῖον δ’ ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἔξεως ἔστι, φρονήσεως δ’ οὐκ ἔστιν.» Sigo con la traducción de Gadamer: “Von den beiden vernünftigen Teilen der Seele gehört Vernünftigkeit in den Bereich der Meinungen und selber ist sie Tugend und Vollkommenheit: Wie das Meinen hat es zwar die Vernünftigkeit mit dem zu tun, was auch anders sein kann. Vernünftigkeit ist aber mehr als bloß eine denkende Haltung wie die Sachkundigkeit. Das zeigt sich daran, daß man eine solche Haltung der Sachkundigkeit vergessen kann, die Vernünftigkeit aber nicht.” Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, 1140b 25-30, pp. 35-36. En otra parte recuerda Gadamer (Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I. Hegel · Husserl · Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987; «Auf dem Rückgang zum Anfang (1986)», p. 400) que Heidegger asociaba el hecho de que “A diferencia del saber técnico, la *phrónesis* no se olvida.”, con su propio concepto de *Gewissen*, pues –diría yo–, nunca faltan motivos para actuar aunque quizás sí razones.

imprudente o estúpidamente mal y sin embargo salirse con la suya, etc.) y, mientras las cosas le salgan “bien”, seguirá haciéndolo, de manera que, en algún sentido, se vuelve una máxima de su actuar; en el segundo caso, en cambio, hacer el mal intencionadamente (mentir a propósito, robar aprovechando que no hay testigos, abusar de la confianza de otros porque nadie se dará cuenta, etc.) podría empero conducir a la persona a seguir haciendo lo mismo, precisamente porque todo le ha salido “(relativamente) bien” –hasta ahora–, y no hay razón para suponer que tarde o temprano recibirá castigo por el mal causado (a menos que se piense teleológica y moralmente a la naturaleza tanto como a las acciones morales humanas), pues no sólo es posible (pensable) que una persona haga mal sistemáticamente a otros (en algún ámbito, es cierto, ya que nadie es todo el tiempo y en todas partes malo o malvado, como no puede tampoco ser bueno o sabio todo el tiempo y en todos los casos) y sin embargo se salga con la suya prácticamente hasta su muerte, es un hecho. Tampoco puede, no obstante, presumirse una ley que diga que es posible hacer el mal y no recibir castigo nunca (como no lo es tampoco que por hacer el bien se reciba –en todos los casos– algún tipo de recompensa). El punto es en todo esto que en relación con el comportamiento humano no hay reglas que funcionen apodícticamente, se tiende al bien tanto como se puede tender al mal según los resultados de las acciones satisfagan o no los deseos y la voluntad del sujeto (y esto es lo que el sujeto consideraría “un éxito”). Por eso es que todo principio moral es materialmente una máxima aunque formalmente se pretenda ley, pero esta es al mismo tiempo la fatalidad de la acción moral, pues la materia de la máxima puede hacer que la

forma de la ley fracase constantemente. La ley moral no se cumple nunca formal sino siempre sólo materialmente.

En Kant la llamada “regla de oro” no es un imperativo categórico en sentido estricto, de hecho podría decirse que ciertamente sólo puede haber un imperativo categórico: aquel que alcanza la máxima generalidad y universalidad. Kant insiste en que cualquier decisión humana contiene siempre un grado –aunque sea mínimo– de carga empírica, de volición y deseo, por lo cual justamente no hay santos, pues no hay voluntad perfecta, es decir, que se guíe puramente por la forma universal del imperativo categórico.<sup>396</sup> Esto prueba que la voluntad humana actúa siempre según máximas, nunca según la regla universal, aunque sea esta la que *formalmente* justifica y *debería guiar* todas las máximas; dicho de otro modo, lo más que el sujeto puede hacer es modular o ponderar su voluntad para reducir al mínimo la intervención de la facultad de desear sin poder anularla nunca –esto significaría que el sujeto no sólo habría renunciado al cuerpo sino que no tendría deseos–; tan es así que insiste Kant en que todo mundo actúa ya de hecho por la libertad de la voluntad (este es el *Faktum* de la razón<sup>397</sup>, el hecho bruto e incuestionable del que parte el análisis y que exige la deducción trascendental):

---

<sup>396</sup> Dice Ricœur: “¿Por qué tiene que ser así? Por una razón que me parece de hecho fundamental. En cada uno de nosotros –y cada deseo de ser que cada uno de nosotros lleva consigo– surge una situación que no es éticamente neutra; ya han tenido lugar selecciones, preferencias y valoraciones, que han cristalizado en valores que cada uno encuentra.” Ricœur, P. *Amor y justicia*. Caparrós Editores. Madrid. 1993, «El problema del fundamento de la moral», p. 74. Sólo matizaría la idea de la “cristalización en valores”, pues me parece más precisa la denominación kantiana de “máxima”, justo por su fuerte contenido subjetivo y, no obstante, su presunción de validez universal.

<sup>397</sup> Kant, Immanuel. «Kritik der praktischen Vernunft», A55-56, pp. 141-142. En: Kant, Immanuel. *Werke IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. WBG. Darmstadt. 2016; pp. 103-302.

La filosofía moral de Kant se funda en el llamado «imperativo categórico». Es evidente que las «fórmulas» del imperativo categórico, por ejemplo, aquella según la cual, como dice Kant, la máxima de nuestro obrar ha de pensarse siempre como principio de una legislación universal o como una ley de la naturaleza, no representan un mandamiento moral que pueda ponerse en el lugar de mandatos con contenido, como los del Decálogo. Antes bien, semejante fórmula corresponde a lo que Hegel llama la razón que pone a prueba la ley, y no significa que la vida moral consista, en su realidad moral, en la observancia de este mandato. Es, más bien, una instancia suprema de prueba del carácter obligatorio de todo lo debido, y ha de servir de guía de una reflexión moral que se esfuerce en cerciorarse de la pureza de su querer moral.<sup>398</sup>

Este es un punto de completa discordancia entre Gadamer y Kant por un lado y Paul Ricœur por el otro. En su artículo “El problema del fundamento de la moral” señala este último:

Tomo aquí la palabra criterio en el sentido de puesta a prueba, como Kant hace en la teoría de las máximas: ¿podría querer que todo el mundo hiciera esto mismo? Es pues una puesta a prueba de mi propio deseo: ¿puede ser considerado como una ley natural? No veo que sea posible engendrar un valor –sea lo que sea–, una norma, a partir de un simple criterio, es decir, de una simple puesta a prueba. No se obtiene, a decir verdad, ningún contenido de un criterio formal. Y es porque, en el kantismo, es necesario aprender por la experiencia de la vida el contenido mismo de las máximas; es necesario recibir, en cierta manera, los contenidos de la experiencia ética misma. Por lo mismo, estos contenidos ya no son del todo éticos, proceden del deseo, sin haber seguido el proceso de la generación mutua de una libertad por otra y sin haber pasado por el juego de la institución.<sup>399</sup>

Tiene razón Ricœur en que la aplicación de la regla es en todo caso una puesta a prueba del propio deseo, tiene razón en que no se puede extraer una norma (una regla en sentido kantiano) de este ejercicio, tiene razón también en que esos contenidos no son *del todo éticos*, tiene razón incluso al señalar que no pasa por el juego de la institución. Pero todo esto es así porque no hay una ética en Kant en el sentido de un sistema

---

<sup>398</sup> Gadamer, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*, «Los fundamentos filosóficos del siglo XX» (Artículo traducido por Rogelio Rovira.), p. 36.

<sup>399</sup> Ricœur, *Amor y justicia*, «El problema del fundamento de la moral», p. 86.



de valores sino sólo una razón (pura) práctica; la filosofía práctica presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados (en un sentido amplio, no solamente en términos de autoridad y familia sino también por los resultados obtenidos a través de la propia experiencia) y que presiden el orden de toda la vida social.<sup>400</sup> Esto no significa en modo alguno que tales esquemas normativos sean inmutables y no se puedan criticar --mucho menos aún que en algún sentido sean perfectos. La vida social consiste en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes. La razón práctica en Kant tiene un doble fundamento; por un lado está el aspecto formal y vacío de la regla moral, el imperativo categórico, que lo único que postula es la necesidad de convalidar la máxima de la acción desde la pretensión de validez universal (carácter formal de cualquier principio); por el otro lado está la máxima, que no es sino la regla que se aplica de hecho en la praxis y en la que siempre hay un matiz de materialidad proveniente de la facultad de desear.<sup>401</sup> La misma idea kantiana del bien absoluto no contiene nada excepto el principio formal de la autorrealización de la propia esencia del ser humano a través de la voluntad, que no consiste sino en hacerse libre,<sup>402</sup> apropiarse la

---

<sup>400</sup> De ahí que le resulte a Kant necesaria una serie de postulados para la razón pura práctica, para dar a la razón un baremo que ésta aplique luego a la voluntad y a la facultad de desear.

<sup>401</sup> “[...] el ser humano se guía en sus decisiones concretas, de acuerdo con su *ethos*, por la racionalidad práctica y no depende en eso de las enseñanzas de un maestro. Pero también aquí la *pragmatia* ética puede ofrecer cierta ayuda para la evitación de errores haciendo que la reflexión racional tenga presentes los objetivos últimos de su acción. Esa *pragmatia* no se limita a un campo particular. Puede desarrollar unos métodos --son reglas empíricas más que métodos y se puede convertir en verdadera maestría en un individuo determinado. Pero no es una «facultad» que elige (a discreción o a demanda) su tarea como la capacidad técnica, sino que se orienta por la praxis de la vida.” Gadamer, *Verdad y Método II*, «La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)», p. 307.

<sup>402</sup> De nuevo, tiene razón Ricœur en señalar que “En primer lugar, es Kant, y no Aristóteles, quien ha ubicado la cuestión de la libertad en el centro de la problemática práctica. Por razones que no se pueden desarrollar aquí, y que Hegel ha formulado de manera excelente, el concepto de libertad, en el sentido de autonomía personal, no podía ser concebido por ningún pensador griego.” (Ricœur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE. México. 2002, «La razón práctica», p. 229.) Sí, tiene razón, pero justamente por las razones en las que él cree. Lo que argumenta Hegel (tanto en sus *Fundamentos de la filosofía del*

libertad reconociendo que la regla de la acción no puede provenir de fuera del sujeto, no importa cuán alta sea la autoridad (real o simbólica) a que se apele, sino que es sólo aquello que el propio sujeto se ha impuesto como deber cumplir y que, justo por eso, respeta incluso por encima de su propia facultad de desear, una vez que se ha convenido de que esa es la regla que debe seguir(se) –por esto también es que el fundamento de la moral es el respeto, un sentimiento (una materia sensible) cuyo objeto es inmaterial, el deber. El fundamento del propio sujeto no está, por lo tanto, en una conciencia trascendental lógica o epistemológica sino en la libertad como libre autodeterminación para la acción; tal vez sea trascendental, pero sólo en sentido moral puesto que al hombre no se lo puede *conocer* como se conocen los fenómenos (según reglas), pero sí se lo puede *pensar* desde el *Faktum* de la libertad. ¡Aunque esto no es lo mismo que ser bueno!

Si a Ricœur le parece que la ética es una empresa *herida*, desgarrada entre su poética y su política, entre “su utopía y su programa”,<sup>403</sup> esto es así en razón de que la ética sigue buscando valores mientras que la praxis exige acciones. Lo que Ricœur reconoce

---

derecho, §§4-7, en términos de “el sistema de derecho como reino de la libertad realizada”; así como en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prácticamente a lo largo de todas las lecciones, pero véase especialmente la Tercera parte, Capítulo tercero) es que “La identidad del sujeto con Dios tuvo lugar en el mundo cuando los tiempos estuvieron cumplidos: la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad. El contenido de la verdad es el espíritu mismo, el movimiento vivo en sí mismo. La naturaleza de Dios, consistente en ser espíritu puro, se revela al hombre en la religión cristiana.” Hegel, Georg Wilhemm Friedrich von. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza. Madrid. 1989, p. 553. Efectivamente, la presunción de que el ser humano es en esencia ser-libre es el resultado de la secularización del *liberum arbitrium* de la tradición judeo-cristiana, que durante sus casi 2000 años (no doy por hecho la existencia de Cristo, pero sí de sus doctrinas en los escritos de los evangelistas) ha predominado en la definición de lo que el Dasein tiene que ser/hacer para apropiarse auténticamente la existencia. Por ello es que justamente también a partir de este concepto de libertad resulta imprescindible un fundamento racional con pretensiones de universalidad (así lo exige la actitud metafísica, la hipóstasis del principio y su *analogon*, su campo isológico). El supuesto fundamento racional no es sino el icono, la imagen del mito – que haya algo de verdad en ello, es otro asunto.

<sup>403</sup> Ricœur, *Amor y justicia*, «El problema del fundamento de la moral», pp. 93-94.

como una adversidad, se vuelve contra él mismo: “[...] si no hay ética propiamente cristiana, el cristiano bautizará como tal la que existe.”<sup>404</sup> La misma tirantez entre el principio y la máxima la constata Pierre Aubenque en su ensayo sobre la prudencia en Aristóteles cuando señala que, según este, jugando con la etimología, afirma que “la templanza es la salvación de la prudencia”;<sup>405</sup> en efecto, ¿qué necesidad tendría la prudencia (φρόνησις) de ser salvada por la templanza (σωφροσύνη) si ella misma fuese ya una virtud tendente al bien en un sentido moral presuntamente objetivo? En otra parte constata Aubenque que

[Según Aristóteles] «La rectitud de las virtudes morales depende de la prudencia». [EN X, 8, 1178a 18.] Pero ¿de qué depende la rectitud del juicio del prudente? A esta cuestión Aristóteles parece aportar a veces una respuesta inquietante: siendo el prudente el criterio último, él es para sí mismo su propio criterio. Mientras que la sabiduría, tal como es concebida desde Platón, es el reflejo en el alma del sabio de un orden trascendente que permite medida, la prudencia, no teniendo esencia en relación a la cual definirse, no puede remitir a la existencia del prudente como fundamento de todo valor.<sup>406</sup>

---

<sup>404</sup> Ricœur, *Amor y justicia*, «El problema del fundamento de la moral», p. 91. El paralelismo que cree encontrar Ricœur entre “la libertad según la esperanza” y “la libertad según la razón” (el *approche* entre el discurso filosófico y el discurso kerigmático) no hace sino constatar la necesidad de postular un principio absoluto para la praxis (una regla, un imperativo) si se quiere alcanzar la pretensión de universalidad de la acción (para decirlo burdamente, la justificación de la elección). Pero esta pretensión de universalidad es necesaria sólo para el sujeto de la modernidad, lo que no es lo mismo que decir para el ser humano —el Dasein— en general. *Ex hypothesi*, si el ser que en cada caso es cada quien es un sujeto racional, postulará al *ego cogito* como *fundamentum* (aunque ya no sea absoluto) del sentido del ser. Dice Ricœur que “La filosofía moral engendra la filosofía de la religión cuando la esperanza de cumplimiento se suma a la conciencia de la obligación [...]” (Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, «La libertad según la esperanza», p. 378.) Esto sólo puede ser así en un monoteísmo o en un sistema de pensamiento que tenga como fundamento la pretensión de universalidad de una cierta concepción del ser humano. Una vez que se ha puesto en evidencia que “Dios”, “alma” y “mundo” son postulados de la razón (*i.e.*, hipóstasis metafísicas lógicamente necesarias *para la unidad del sistema*), como es natural, sólo la fe salvaría los fenómenos. Habría que leer con ironía esta frase de Ricœur: “El dominio de la esperanza es muy exactamente coextensivo a la región de la ilusión trascendental. Espero, allí donde me equivoco necesariamente, formando objetos absolutos: yo, libertad, Dios.” (Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, «La libertad según la esperanza», p. 378.) Ciertamente, la ilusión trascendental puede ser motor para la acción, pero ¿es necesaria? Sólo si pretendo que mi máxima parezca ley, pero al hacerlo me equivoco. Habría que dejar de esperar ahí donde nos equivocamos.

<sup>405</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 73.

<sup>406</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 56. (Las interpolaciones son mias.)

La frase de Aristóteles que cita Aubenque dice: « τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.» La traducción de Franz Dirlmeier, que coincide en lo esencial con la de Aubenque, dice: “[...] und das Richtunssichere der characterlichen Tüchtigkeit von der sittlichen Einsicht abhängt.” (“[...] y la certeza de la rectitud de la virtud del carácter depende de la sensibilidad moral”).<sup>407</sup> En la traducción de Julio Pallí Bonet, se lee: “[...] y la rectitud de la virtud ética [está de acuerdo] con la prudencia.”<sup>408</sup> Me tomo estas molestias con las versiones para subrayar que la palabra “virtud” es en realidad una interpolación interpretativa por parte de Aubenque tanto como de Julio Palli y para matizar la relación de codependencia entre prudencia y virtud ética. Por supuesto que el contexto lo permite, pero el matiz es importante; el texto en su contexto dice:

[...] συνέξευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῆ τοῦ ἠθους ἀρετῆ, καὶ αὕτη τῆ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.<sup>409</sup>

Mi interpretación/traducción:

La prudencia está unida a la virtud ética y ésta a la prudencia, y si en verdad los principios de la prudencia son virtudes de acuerdo con la ética, los principios éticos son adecuados a la prudencia.

Lo que en Aubenque parece una afirmación, se ha convertido en un condicional. En todo caso los principios éticos son correctos (τὸ δ' ὀρθὸν) o adecuados según (κατὰ τὴν) la prudencia, *si en verdad* los principios de la prudencia son virtudes éticas. Dado que es en el terreno de la ética donde es posible el error y lo falso, es perfectamente

---

<sup>407</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Berlin. Akademie Verlag. 1983, X, 8, 1178a 18, p. 233.

<sup>408</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ξ, 8, 1178a 18. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* • *Ética Eudemia*. Gredos. Madrid. 2008, p. 397.)

<sup>409</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ξ, 8, 1178a 13-18, p. 397.

posible también que se tengan principios de prudencia *que no sean virtudes éticas*, precisamente cuando actuamos mal queriendo o creyendo actuar bien.<sup>410</sup> Así pues, a la respuesta que inquieta a Ricœur se puede dar una explicación razonable en el comentario de Heidegger:

Designamos con el término existencia a este ser que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica. La vida fáctica, en cuanto que se inquieta por la existencia, *no accede directamente a sí misma*. La posibilidad de aprehender el ser de la vida en su inquietud implica, a su vez, la posibilidad de errar la existencia. La existencia en cada caso posible de la vida fáctica, en la medida en que puede errar en sí misma, resulta fundamentalmente problemática para la vida. La posibilidad de la existencia es siempre *la* posibilidad de la facticidad concreta, entendida dicha facticidad como un modo de temporización de la temporalidad de la existencia.<sup>411</sup>

Y es que en efecto, la vida fáctica no accede directamente a sí misma en la medida en que yerra, por lo que es perfectamente posible que se tengan principios de prudencia *que no sean virtudes éticas*.<sup>412</sup> Aquí es en donde se vuelve sumamente importante tener claro lo que quiere decir Kant cuando señala en la *Crítica de la razón práctica* que propondrá *una nueva fórmula* del principio fundamental de toda praxis moral,<sup>413</sup> que de todas

---

<sup>410</sup> En este mismo sentido me parece que se pronuncia Gadamer, *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III*, «Aristoteles und die imperativische Ethik», pp. 390-391.

<sup>411</sup> Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pp. 43-44.

<sup>412</sup> Estoy por tanto en completo desacuerdo con la crítica de Ricœur a Kant, en las distintas partes donde la ha formulado, pues me parece que no hay en este último ninguna “estricta conformidad de la moralidad al deber”, sino que esta es la interpretación formalista del neokantismo del siglo XIX; tampoco hay, según mi consideración, ningún dualismo como el que le imputa Ricœur a Kant (Ricœur, *Del texto a la acción*, «la razón práctica», p. 230): “Forma contra contenido, ley práctica contra máxima, deber contra deseo, imperativo contra felicidad.” Todo lo contrario, la intención de Kant es mostrar cómo es que la razón (pura) práctica concilia estas aparentes contradicciones a través de la modulación de la facultad de desear. No digo que la moral kantiana sea incuestionable, sino que sus problemas son los mismos que podrían hacerse a la “pequeña ética” de Ricœur: la fundamentación en una concepción cristiana del sujeto (libertad, autonomía, autoconciencia; pero también buena voluntad, amor, promesa, etc.)

<sup>413</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, Prefacio, p. 9 [9] <15>, nota \* (nota de Kant).

maneras todo el mundo lleva a cabo pero que al mismo tiempo no está claro cómo lo hace ni tiene claro cómo funciona:

Lo que hay que hacer, según el principio de la autonomía del arbitrio, lo puede comprender fácilmente y sin ninguna reflexión el entendimiento más común; lo que hay que hacer bajo la presunción de la heteronomía del mismo es difícil de discernir y exige conocimiento del mundo, es decir, qué cosa sea un *deber* se presenta por sí a cada uno; pero qué cosa aporta una ventaja verdadera y durable, si esta ventaja ha de extenderse a toda la existencia, es algo que siempre está envuelto en una oscuridad impenetrable y exige una gran prudencia para ajustar la regla práctica así determinada, mediante acertadas excepciones, a los fines de la vida, aunque sea sólo de un modo soportable.<sup>414</sup>

Esa gran prudencia necesaria para elegir correctamente lo que realmente sea un deber y no meramente una máxima (una regla subjetiva, pues) es algo que no podríamos llegar a ver nunca en la praxis humana real<sup>415</sup>, no sólo por el hecho de ser imperceptible como fenómeno (pues en todo caso lo más que podríamos constatar empíricamente son causas y efectos de acciones físicas de cuerpos moviéndose en el espacio; las acciones

---

<sup>414</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Analítica: De los principios fundamentales, 8. Teorema IV, Observación II», p. 43 [36] <64>. La prudencia necesaria para ajustarse (lo más posible) a la regla práctica es justamente lo que haría la diferencia entre una apropiación impropia de la máxima y una propia –en términos heideggerianos.

<sup>415</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Analítica: De los principios fundamentales, I. De la deducción de los principios fundamentales de la razón pura práctica», p. 55 [47] <81>: “Más aún, la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia a priori y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente. Por lo tanto, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, mediante ningún esfuerzo ni de la razón teórica, ni de la especulativa, ni de la que se basa en la experiencia; por consiguiente, incluso si se quisiera renunciar a la certeza apodíctica, esa realidad no podría confirmarse mediante la experiencia ni demostrarse a posteriori y, sin embargo, se sostiene por sí misma.” Dado que no se ha dado el caso —ni se puede dar— de que se demuestre que una acción moral se llevó a cabo siguiendo única y exclusivamente el aspecto formal (la universalidad apodíctica) de la norma moral, es resultado del *Faktum* de la razón y no del entendimiento.

morales no “se ven”, se interpretan) sino también en razón de que no existe una tal voluntad santa<sup>416</sup> que se guíe únicamente por el imperativo (es decir, por la fórmula universal) sino que éste está siempre necesariamente mezclado con la materia propia que la facultad de desear aporta a la voluntad.<sup>417</sup> Por eso es que, en todo caso, la primera recomendación básica de Kant es más bien la de modular la voluntad de desear desde el *Faktum* de la razón y con la ayuda de la razón pura práctica,<sup>418</sup> que proporciona la estructura formal de la validez universal del juicio, pero nunca la materia.

Un concepto clave (un existencial del Dasein) en *Ser y tiempo*, de Heidegger, nos ayuda a comprender mejor esta tensión en la que vive el sujeto entre el carácter formal-universal de la ley moral y su aplicación en la cotidianidad, donde siempre fallaría en algún grado dado que la voluntad nunca es santa y el imperativo no se aplica por tanto nunca de ningún modo de forma pura o abstracta sino mezclada con un cierto grado de sensibilidad (esto es, satisfaciendo de alguna manera, hasta cierto punto, a la facultad de desear). Me refiero al concepto de “*das Man*”, “el uno” o “el se”, una expresión en

---

<sup>416</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Analítica: De los principios fundamentales, 8. Teorema IV, Observación I», p. 38 [32-33] <58>: “Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica que debe servir necesariamente de prototipo; aproximarse al cual en lo infinito es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos; y esa idea mantiene constante y justamente ante sus ojos la ley moral pura, por lo cual se llama también santa; estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas y de su constancia invariable para un progreso constante, que es la virtud, es lo más alto que puede realizar la razón práctica finita; esta virtud, a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta, porque la seguridad, en ese caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y es muy peligrosa como persuasión.” Que Kant señale el progreso al infinito de las propias máximas es la clave para entender que se modula a la facultad de desear con la voluntad en tanto que *Faktum* de la razón –y eso en el mejor de los casos.

<sup>417</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Analítica: De los principios fundamentales, 7. Ley fundamental de la razón pura práctica», p. 36 [32] <56>.

<sup>418</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Analítica: De los principios fundamentales, 8. Teorema IV, Observación I», p. 40 [34] <60-61>.

impersonal que le permite siempre al sujeto deslindarse de la responsabilidad de sus acciones apelando a la idea de que “es lo que cualquiera habría hecho en mi caso”, pues “es lo que se hace”, “es lo que uno haría”, y expresiones parecidas.<sup>419</sup> Al mismo tiempo que en ella se expresa la supuesta validez universal de la elección o la decisión moral al apelar a “lo que cualquiera habría hecho en ese caso”, está también contaminado con el momento material de la facultad de desear. Por ello es que, señala Heidegger, el uno es el *ens realissimum*, porque interfiere, participa, actúa en el orden de los fenómenos con base en esa pretendida validez universal de la que se deja llevar y que no es sino la autojustificación encubridora de los propios deseos. Heidegger concluye:

Pero, como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, vienen a ocupar su lugar los entes que están-ahí dentro del mundo, las cosas. El ser del ente que coexiste es concebido como un estar-ahí. De esta manera, la presentación del fenómeno positivo del modo inmediato del estar-en-el-mundo cotidiano posibilita la penetración en las raíces de la falsa interpretación ontológica de esta estructura de ser. *Ella misma, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma.*<sup>420</sup>

Es un malentendido, sin embargo, creer que aquí se está (pre)juzgando moralmente cuando se señala que hay una interpretación ontológica falsa de la estructura de ser del uno o del se.<sup>421</sup> Más bien podría decirse que la estructura formal de la máxima (su

---

<sup>419</sup> Es así como se dan las habladurías: “El discurso, que forma parte esencial de la estructura de ser del Dasein, cuya aperturidad contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en habladuría y, en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano. Para esto no se necesita tener la intención de engañar.” Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 187 [169].

<sup>420</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 149 [130].

<sup>421</sup> Gadamer, *El movimiento fenomenológico*, «Los fundamentos filosóficos del siglo XX», p. 45: “El «cada vez ser mío» del Dasein, el ser culpable, el adelantarse hacia la muerte y demás son los fenómenos conductores de *Ser y tiempo*. Lo lamentable en la recepción de Heidegger en las primeras décadas de su actividad fue la moralización de estos conceptos, que correspondía ciertamente con el concepto de existencia de Jaspers, pero que por entonces se extendió al concepto de autenticidad en *Ser y tiempo* de Heidegger.”



momento universal) se encubre a sí misma en el *quien* de la cotidianidad (su particularidad concreta).<sup>422</sup> En consecuencia, “El Dasein cotidiano extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno. La interpretación ontológica sigue por lo pronto esta tendencia interpretativa, y comprende al Dasein desde el mundo encontrándolo allí delante como un ente intramundano.”<sup>423</sup> Es en la intramundaneidad en donde, con la materia de la facultad de desear (el buscar y el rehuir que vimos antes en Aristóteles), *el ser que en cada caso es cada quien* se juega en la tensión entre la facultad que proporciona la regla moral (el imperativo categórico) y el mantenimiento o la persistencia de la propia identidad, con todo y la “conciencia moral” (*Gewissen*):<sup>424</sup>

Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.  
Pero entonces la mismidad del sí-mismo existente está ontológicamente separado por una grieta de la identidad del yo que persiste a través de la multiplicidad de las vivencias.<sup>425</sup>

La aperturidad del uno, su cotidianeidad, no es algo de lo que el Dasein se pueda alejar aunque sí puede estar ahí en la máxima proximidad, aquella en la cual no toma distancia crítica, hermenéutica, y en la que por tanto se deja ser (se gasta) en la comprensión desarraigada, en la que –dice Heidegger en relación con la curiosidad del uno– “El

---

<sup>422</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 186 [167]: “Ante todo será necesario aclarar, en base a algunos fenómenos particulares, la aperturidad del uno, dilucidando el modo de ser cotidiano del discurso, de la visión y de la interpretación. En relación a esos fenómenos no está de más advertir que la interpretación tiene un propósito puramente ontológico, y que está muy lejos de una crítica moralizante del Dasein cotidiano y de cualquier tipo de aspiraciones propias de una “filosofía de la cultura”.”

<sup>423</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 149 [130].

<sup>424</sup> Trataré brevemente este problema de la *Gewissen* (y su quizás precipitada traducción por “conciencia moral”, cuando releamos con atención el Capítulo Segundo de la Segunda Sección de *Ser y tiempo* (§§ 54-60).

<sup>425</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1993; §27, p. 130. (La traducción es mía.) De ahí la exigencia heideggeriana de insistir en el desistir de la presencia egológica.

Dasein busca lo lejano solamente para acercárselo en su aspecto. El Dasein se deja llevar únicamente por el aspecto del mundo, y en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo, sustrayéndose de su estar entre los entes inmediatamente a la mano en la cotidianidad.”<sup>426</sup> Esta actitud, este modo de comportarse del Dasein, no es *per se* motivo de reproche alguno en la medida en que “[e]l Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido.”<sup>427</sup>

### § 7. El momento estructural ontológico de la comprensión

Tal vez podamos salvar la brecha, reparar *la grieta de la identidad del yo que persiste a través de la multiplicidad de las vivencias*, si seguimos el consejo de Aristóteles:

Quizá no fuera inútil determinar esas circunstancias, cuáles y cuántas pueden ser, a saber, quién obra y qué y con relación a qué cosa o persona, y algunas veces incluso con qué, o sea con qué instrumento, y por qué causa, como por ejemplo si lo hace por salvar la vida, y cómo, verbigracia si con tranquilidad o con violencia. Todas estas circunstancias, tomadas en conjunto, nadie, a no estar demente, podría ignorarlas, siendo evidente, ante todo, que no puede ignorarse el agente, pues *¿cómo podría uno ignorarse a sí mismo?* <sup>428</sup>

El proceso rememorativo, que igualmente podríamos llamar “praxis de narrar”, reconstruye una historia; pero en esa reconstrucción se convierte en *μύθος*, es decir, en

---

<sup>426</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 190 [172].

<sup>427</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 188 [169]. Que el Dasein insiste en el des-alejar de todo lo que intenta tomar distancia frente a él será un punto importante para esta investigación, ya que permitirá poner en relación al Dasein con la publicidad en la época de la reproductibilidad técnica de la obra de arte, en donde precisamente las masas intentan vanamente reconocerse.

<sup>428</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, III (Γ) i 15, 1111 a 1-9; p. 50.

una re-figuración temporal e histórica de una serie de incidentes (cuyo *momentum* originario está perdido o por lo menos siempre *retrasado*). Toda historia narrada, en cuanto tal, parte de este hecho: ciertos sucesos son tomados en consideración mientras que otros son suprimidos o des-contados. Hacer historia es lo mismo que la creación de un cierto efecto de sentido fantasmático e imaginístico.<sup>429</sup> El concepto griego de *μύθος* no implica que lo narrado sea falso, se refiere simplemente al hecho de ser historia narrada, re-presentación de tiempo. En esto Gadamer coincide con Ricœur, pues la reconstrucción de la historia se lleva a cabo, en palabras de éste último, a través de una inteligencia narrativa que lleva a cabo la síntesis de lo heterogéneo; y, en palabras del primero, a través de una conciencia histórico-efectiva (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*) que busca la comprensión (*subtilitas intelligendi: Verstehen*) a través de la explicación (*subtilitas interpretandi: Erklärung*) para alcanzar su aplicación (*subtilitas applicandi: Applikation*); pues la aplicación es “la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros.”<sup>430</sup>

En sus intrincadas disquisiciones sobre la disolución o pretendida disolución del arte de narrar a manos de la logicización o descronologización de la narración,<sup>431</sup> señala Paul Ricœur<sup>432</sup> que el arte de narrar no radica ni en una *ars combinatoria* leibniziana en la

---

<sup>429</sup> Ricœur, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Seuil, Paris, 1969; «Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique. », p. 72 ss. En la Tercera Sección veremos cómo este efecto de sentido ha estallado o se ha vuelto una especie de microrrelato cuasi-vacío en el arte contemporáneo.

<sup>430</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 414.

<sup>431</sup> Llevado a cabo en Rusia por V. J. Propp a través de la explicación formalista del cuento fantástico y en Francia por el estructuralismo narratológico de Claude Bremond y Roland Barthes o la semántica de la narración de A. J. Greimas.

<sup>432</sup> Ricœur, Paul, *Tiempo y narración*. Siglo XXI, México. Tres volúmenes. Cf. En especial *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, pp. 426-435.

que un determinado número de funciones se entrelace con una determinada cantidad de personajes, como cree Vladimir Propp; ni en una lógica de la narración que busca una “trama tipo” a través de la sustitución de la secuencia de acción por una “disposición de funciones”; esto es, de acciones llevadas a cabo por actantes para conformar (eso se pretende) una historia narrada. En el primer caso el acento recae sobre los caracteres de los personajes y en el otro sobre las acciones en que se interrelacionan éstos; en ambos casos, sin embargo, la acción de actantes sobre pacientes o su interrelación funcional (en lexías, v. g.), no constituyen por sí mismos el sentido de la historia narrada. En efecto, “La unión de una acción a un agente es el dato más general de la semántica de la acción y sólo concierne a la teoría narrativa en la medida en que la semántica de la acción condiciona evidentemente a ésta.”<sup>433</sup> O lo que es lo mismo, hace falta que alguien mire un suceso como algo que se da en el mundo (en lo de algún modo que participa) y lo describa (lo refigure) para que se convierta en acontecimiento, lo que sólo puede ocurrir a través de una labor hermenéutica aplicada a la historicidad; en esta narración yo mismo formo parte del juego, en la medida en que en la historia en cuanto *Gebilde* (lo formado o, para ser más exactos, la *con-forma*) se da una transformación, al decir de Gadamer;<sup>434</sup> un nexo de sentido sale a relucir, la realidad misma se ve transformada, “pues en cuanto se está en condiciones de percibir el sentido del juego que se desarrolla ante uno, esta distinción se cancela a sí misma. El gozo que produce en ambos casos es el mismo: el gozo del reconocimiento.”<sup>435</sup> En cuanto juego, la historia narrada se convierte en una

---

<sup>433</sup> Ricœur, *Tiempo y narración II*, p. 442.

<sup>434</sup> Cf.: Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca, 1996; p. 155.

<sup>435</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 156.

festividad, pues en ella participan no solamente los actores de la historia sino incluso yo mismo, dado que comparto mi tiempo con el tiempo de la historia narrada,<sup>436</sup> *la presencia* haciéndola presente: la historia (narrada) se re-presenta “como en una especie de presencia del acontecer mismo.”<sup>437</sup> Este modo de recoger la historia, de acoger la narración en lo que dice convierte lo escrito en lenguaje.<sup>438</sup>

El texto, en efecto, forma parte de una correspondencia, se inscribe dentro de una conversación.<sup>439</sup> Partiendo de aquí, podemos asumir que la lectura es como un proceso rememorativo (a través de una *diairesis*)<sup>440</sup>: es una *Er-Innerung*. El análisis hermenéutico de una historia es, en conclusión, una voluntad de tradición,<sup>441</sup> de permanencia del recuerdo, lo mismo que una recuperación de sí, la inserción (inter-cesión) de uno mismo en la historia.

Así que, por un lado, podemos decir con Gadamer que “El narrar no es nunca un informe exhaustivo del que se pueda «levantar acta», como ocurre con el protocolo. Implica libertad para seleccionar y libertad en la elección de los puntos de vista convenientes y significativos.”<sup>442</sup> O podemos igualmente reiterar esto desde el punto de vista hermenéutico de Paul Ricoeur, quien señala que: “Una nomenclatura, por ramificada que

---

<sup>436</sup> Cf.: Gadamer, Hans Georg, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997; especialmente el capítulo 6 «Mitología y religión revelada.», pp. 67-133.

<sup>437</sup> Gadamer, *Mito y razón*, p. 32.

<sup>438</sup> Gadamer, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*. Paidós, Barcelona, 1997; p. 71.

<sup>439</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 669: “La pregunta que nos plantea un texto en su interpretación sólo puede comprenderse a su vez cuando el texto es entendido como respuesta a una pregunta.”

<sup>440</sup> Gadamer, *Mito y razón*, p. 77.

<sup>441</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 470.

<sup>442</sup> Gadamer, *Mito y razón*, p. 32. Esto permitirá comprender mejor por qué el arte contemporáneo (del siglo XXI pues) es más bien alegoría que símbolo en la medida en que apuesta más por el montaje que por la trama, más por los efectos visuales que por el argumento (y no estoy hablando sólo de cine).

sea, no hace una historia narrada. Es preciso todavía disponer cronología y configuración, *mythos* y *dianoia*.”<sup>443</sup> Y es aquí, entre *mythos* y *dianoia*, donde “los puntos convenientes y significativos” coinciden con “cronología y configuración” mediante la *φρόνησις*, que lleva a cabo el acto configurador (*mise en intrigue*) de la historia narrada:

El saber del mundo de la vida es siempre una forma de adelantar y avanzar una meditación enraizada en la vida misma, que se desdoba en la vida práctica –debe ser pues un saber práctico que sólo aquí puede ponerse en cuestión; se podría llamar a la “virtud” de este saber meditación, circunspección, sensatez o prudencia.<sup>444</sup>

Luego entonces, la pregunta es: ¿cómo es que esta “sabiduría práctica” lleva a cabo el ordenamiento de los sucesos para producir un acontecimiento? o, lo que es lo mismo, ¿puede la *φρόνησις* ser historia?

Más que para responder a esta pregunta, para reubicarla, es necesario reconsiderar el pensamiento de Gadamer, que ha sido mixtificado debido a una clara falta de comprensión del objetivo que persigue en sus estudios sobre la estética y el evento de la obra de arte. La experiencia estética está claramente subordinada a la ontología de la obra de arte y la ontología de ésta es una ilustración (*Einbildung*), un *exempli gratia* del evento de la comprensión –esto es, que ontología y estética están subordinadas a la hermenéutica: “La estética debe subsumirse en la hermenéutica. Y este enunciado no se refiere mera-

---

<sup>443</sup> Ricœur, *Tiempo y Narración II*, p. 443.

<sup>444</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; «Aristoteles und die imperativische Ethik», p. 388.

mente a las dimensiones formales del problema, sino que vale realmente como afirmación de contenido.”<sup>445</sup> Este es el acontecimiento en el cual el ser-en-el-mundo se encuentra a sí mismo consigo-con el otro en el co-acontecer conjunto donde el ahí del ser se *localiza*: la comprensión, no el arte.<sup>446</sup> Por supuesto, como *ex-emplum*, el rendimiento ontológico de la obra de arte es singular, pero no ha sido su intención escribir una teoría estética (mucho menos una filosofía del arte<sup>447</sup>) sino, por más que resulte obvio, una hermenéutica filosófica. Leamos al propio Gadamer en su introducción a *Verdad y Método I*:

El fenómeno de la comprensión no atraviesa solamente todas las referencias humanas al mundo. También tiene legítima validez propia dentro de la ciencia y se opone al intento de convertirlo en un método de la ciencia. Las siguientes investigaciones se empalman con esta oposición que se afirma dentro de la metodología científica moderna. Su intención es salir a buscar la experiencia de la verdad, que atraviesa el dominio de la metodología científica, por doquiera que se encuentre, e interrogar por aquélla su propia legitimación.<sup>448</sup>

¿Qué significa esto? Gadamer mismo señala un par de líneas más abajo que la experiencia de (y con) la filosofía, el arte y la historia –que confluyen *qua* ciencias del espíritu– “Son todas ellas formas de experiencia en las que se pregona una verdad que no

---

<sup>445</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 217. (Subrayado del autor.)

<sup>446</sup> Muy explícitamente lo señala Gadamer en: *Verdad y método I*, p. 217. Este carácter secundario de la estética está también atestiguado con mayor claridad, si cabe, en otra parte: “En *Verdad y método*, el análisis de la experiencia estética sólo tiene una función introductoria para mí.” Gadamer, H.-G., *Los caminos de Heidegger*. Herder. Barcelona. 2002, «Ethos y ética. (MacIntyre y otros)», p. 208.

<sup>447</sup> Entiendo por “teoría estética” la que se ocupa de estudiar o postular una forma específica de acontecer de la experiencia del sujeto con el objeto artístico (sea psicológica, sea fenomenológica, sea positivista), y por “filosofía del arte” aquél discurso filosófico sobre la esencia o la consistencia del objeto artístico –en términos objetivados o metafísicos, *i.e.*, como si la obra de arte tuviese en sí y/o por sí una serie de propiedades (formales, técnicas, temáticas) que la distinguen de otros objetos.

<sup>448</sup> Véase: Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, 1 [XXVII/XXVIII] Si no he seguido la versión en español en este punto –y en todos aquellos en los que se indique que la traducción es mía– la razón es simple: los traductores no son fieles o la edición es muy mala (en este caso ambos criterios se cumplen). No obstante, *cfr.*: Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 23-24.

puede ser verificada con los medios metódicos de la ciencia.”<sup>449</sup> Filosofía, arte e historia ofrecen pues una experiencia de la verdad que tiene su propia [forma de auto–] legitimación (*selbständige Geltung*), más allá de los dominios (*Kontrollbereich*) de la ciencia. En ese sentido, dice Gadamer en otra parte, “la hermenéutica contiene a la estética”<sup>450</sup>, esto es, que la estética es una forma de la comprensión, que escapa al modelo cientifista de la metódica (*Methodik*) de la demostración y que posee su propia actualidad (*Gegenwärtigkeit*) y presencia (*Präsenz*). Actualidad y presencia que remiten a su modo de acontecer en el presente (*Gegenwart*) para quien esté dispuesto a escucharla: “No se puede entender si no se quiere entender, es decir, si uno no quiere dejarse decir algo. Sería una abstracción ilícita creer que se tiene que haber producido primero la simultaneidad con el autor, o bien con el lector, reconstruyendo todo su horizonte histórico, y que sólo después se empieza a percibir el sentido de lo dicho. Antes bien, una especie de expectativa de sentido regula desde el principio el esfuerzo de comprensión.”<sup>451</sup> Esta expectativa de sentido (*Sinnerwartung*) se inscribe en el plexo de remisiones del encontrarse (*Befindlichkeit*) dentro del cual *el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje*.

Voy a comentar brevemente cómo entiendo esta última expresión. En cierto sentido, es el lema de *Verdad y método*: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*».<sup>452</sup> Primero, eliminemos la interpolación: »*das verstanden werden kann*«, ¿qué tenemos? En español, pues: “el ser [que puede ser comprendido] es lenguaje”; esto es, el ser es lenguaje. ¿Cómo sabemos esto? Gadamer mismo señala que: “El fenómeno hermenéutico

---

<sup>449</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, 1.

<sup>450</sup> Gadamer, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Técnos, Madrid, 1992; «Estética y hermenéutica», p. 59.

<sup>451</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 60.

<sup>452</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 479 [450/451]. Subrayado de Gadamer.



devuelve aquí, por así decir, su propia universalidad al estatuto ontológico de lo comprendido en cuanto define a éste en un sentido universal como *lenguaje*, y [en cuanto define] su propia referencia a lo ente como interpretación.”<sup>453</sup>

La universalidad del estatuto ontológico (*Seinsverfassung*) de lo comprendido es que esto, lo comprendido, es lenguaje, y lenguaje es “un centro en el que se juntan (*zusammenschließen: iunctus a unum*) yo y mundo”, en el que aparecen yo y mundo en su mutua pertenencia (*Zusammengehörigkeit*), en su mutua atención y escucha. Pero también se nos dice que *lo comprendido* es lenguaje, que el ser-comprendido es lenguaje, que el ente del caso –el ser que en cada caso está-siendo-comprendido: *das Seiende, τὸ ὄν*– es lenguaje, y lo que está-siendo-comprendido es pues yo y mundo en su co-acontecer conjunto; por tanto, el ente del caso es la estructura especulativa del lenguaje: “un venir-al-lenguaje en el que un todo de sentido se anuncia”: «ein Zur-Sprache-kommen, in dem ein Ganzes von Sinn sich ansagt».<sup>454</sup> Lejos del realismo ingenuo, en el que el sujeto habla del ente y pretende que su decir corresponda a lo ente como una copia (*Abbild*)<sup>455</sup>,

---

<sup>453</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 479 [450/451]. (Mi traducción e interpolación.) No traduzco *Seinsverfassung* como ‘constitución óntica’ (como hacen los traductores de Gadamer, *Verdad y método I*, p. 567), pues reservo la noción de ‘óntico’ para el aspecto objetual u objetualizante del trato con lo ente en su concepción vulgar y de término medio, esto es, en la etapa de la precomprensión, donde el aspecto ontológico del ente, su esencia, está precomprendida y no tematizada. Desde luego, ya en esa tematización el ente está ontologizado, fijado en un modo de estar dado, por lo que naturalmente posee ya una constitución ontológica, misma que actúa esenciando según el modo como en la precomprensión el *Dasein* pre-comprende el ser, pero esa precomprensión necesita ser tematizada, comprendida, para que el esenciar de su acontecer –su acontecer esenciante, esencial– se vuelva evento de la comprensión y así acontezca y pase de lo meramente óntico –su estar cosificado– a lo ontológico –al preguntar por su constitución.

<sup>454</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 479 [450/451].

<sup>455</sup> Una posición que desde la *Lógica* de Hegel está más que probada como falsa e imposible: “Cuando se acepta que la lógica es la ciencia del pensar en general, se entiende con ello que este pensar constituye LA MERA FORMA de un conocimiento, que la lógica abstrae de todo contenido, y que el llamado SEGUNDO ELEMENTO constitutivo de un conocimiento, la materia, tiene que ser dado independientemente de la lógica, ésta no puede sino dar una indicación de las condiciones formales del conocimiento de verdad, sin poder empero contener real verdad ni ser siquiera camino hacia la verdad real, porque precisamente lo esencial

el venir al lenguaje es el evento en el que la comprensión se *transforma en una con-forma* (*Verwandlung ins Gebilde*).<sup>456</sup> El mundo no es un mero conjunto o estado de cosas frente al cual el *Dasein* se encuentre como espejo<sup>457</sup> ni es él un mero reflejo; antes bien, el venir-al-lenguaje es el acto de esenciar (*wessen*) de lo esenciante (*Wessung*). El acto de esenciar o, para no ser redundante, el esenciar lo lleva al cabo el ser en su acontecer, es decir, el acontecer del ser es su esenciar, su aparecer esenciante-esenciado, que no es otra cosa que el comprender. Con ello me refiero al ser-esente del que se ha hablado antes, esto es al modo de estar el estar con-sigo-con lo entitativo del ente, el estar *qua* ser-esente; el esenciar del ser en su acontecer es el modo de estar del *Dasein* en su co-acontecer conjunto, *ser-esente-en-con-formidad*; acontecer es el modo del esenciar y, si atendemos a la etimología de ‘acontecer’<sup>458</sup>, podremos entender cómo se asiste a este evento: el co-

---

de la verdad, el contenido, se halla fuera de ella.” Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser. 2. La doctrina de la esencia*. Madrid, Abada, 2011; “Introducción”, p. [11: 15-16] 193.

<sup>456</sup> En el inciso b) del punto 1. de la segunda parte («II. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung»), que lleva por título „*Die Verwandlung ins Gebilde und die totale Vermittlung*“, la traducción de *Gebilde* por “construcción” o “conformación” no me parecen convincentes. El primer caso me parece sin más equivocado por más que pretendan justificarlo los traductores de *Wahrheit und Methode* al español (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 154, n. 16), pues la terminación en ‘-ción’ en español implica acción y, si como pretenden los traductores, *Gebilde* no expresa un *nomen actionis* sino “el producto acabado de este género de acciones formadoras y conformadoras” (*loc. cit.*), más vale forzar un poco el castellano que producir una tergiversación; *con-forma* expresa –me parece– la cosa terminada pero *con-forme* con la representación de la acción, *con-forme* pues con »*das Spiel*«, *con-formada* por el juego del arte. (N.B. Cabe señalar además que el título del apartado en español agrega “del juego” [“2. La transformación del juego en construcción y la mediación total”], produciendo así una primera tergiversación al encasillar la noción de *Verwandlung ins Gebilde* en el contexto del juego, cuando las pretensiones de Gadamer en relación con este sintagma son mayores.) [Otra infidelidad del texto entero de *Verdad y método* es que no coinciden los procedimientos de numeración y división de los apartados, sin que haya justificación alguna de parte de los traductores.]

<sup>457</sup> En este caso, la verdad sería el reflejo exacto del objeto en el sujeto y el trabajo de la epistemología (*gnoseología*, pues está bien claro el fondo tomista-medieval) el pulimiento del espejo –o su emparejamiento, si es que no es plano (aunque es claro que lo es)–: su relumbrón.

<sup>458</sup> Cf.: *Diccionario de etimologías de Chile*: <http://etimologias.dechile.net/>. “Etimología de Acontecimiento.” <<http://etimologias.dechile.net/?acontecimiento>>, consultado el 30.07.2008.

estar en el que el venir-al-ser se hace lingüístico (*sprachlich*), el ser esente estancial en su devenir *en-cuanto-que-comprendido*, en su *ser-como-comprendido-esenciante*.

Lo primero que hay que hacer pues para comprender el sentido del ser del que habla Gadamer es renunciar a cualquier concepción metafísica hipostática objetivante para eliminar el prejuicio según el cual el ser es una hipóstasis, un ser-esente, un ente, un estar-siendo, elevado a la categoría de fundamento (origen, principio, etc.) absoluto (esto es, absuelto de su *relación-con el ser comprensor*), no porque sea meramente falso sino porque ese sentido del ser no ha sido tematizado, no ha sido problematizado sino que ha sido aceptado como el modo o el sentido del ser de la *esancia*, de la permanencia del ser en la presencia, de la constancia del ente, de manera pre-comprendida, dogmática, en la que el ser del ente no com-parece, sino que sólo aparece (en sí-para sí, como diría Hegel).

Lo segundo que hay que hacer es ver una de las consecuencias fundamentales que de ello se siguen: la objetividad es un modo de comprensión que corresponde a esta concepción metafísica dogmática (en terminología de Kant, pues Heidegger le llama ‘metafísica clásica’),<sup>459</sup> esto es, que debemos por lo menos suspender nuestra precomprensión del ser en la que la relación entre ser y ente se expresa bajo la forma de la relación sujeto-objeto y que determina la concepción de la verdad como ‘objetividad’, o mejor

---

<sup>459</sup> Me tomo la molestia de hacer esta breve aclaración solamente para subrayar que lo que Heidegger entiende como ‘metafísica clásica’ no se refiere simplemente a la historia de la filosofía, sino a un cierto modo de comprender el ser que puede ser constatado en diversos momentos de la historia de la filosofía y que reúne una serie de elementos de los que ya hemos hablado al inicio de esta investigación; con ello pretendo eliminar la falsa suposición de una filosofía de la historia de la filosofía en Heidegger, pues lo que está en juego es el compromiso ontológico de la existencia que supone tal *modo-de-ser* metafísico del Dasein.

dicho, *objetualidad*, objetivación del ser-esente. Esto nos permite hacer a un lado la metódica de las ciencias naturales; el o los métodos científicos (los que hubiere, para el caso es lo mismo) son todos objetualizantes, lo que significa pues que postulan la existencia objetiva (*extra nos*) del objeto de estudio, separando y distinguiendo (desdoblado) ser y ente: espacio, tiempo y todo lo que contienen –incluso el *Dasein*– están espacializados como continente y contenido pues el plexo de remisiones del espacio-tiempo cósmico se supone –consecuentemente– objetivo, es decir, que transcurre (o acontece, se da, está ahí para el *Dasein-qua-sujeto*) objetivamente y es por tanto absolutamente indiferente a la existencia del sujeto: tiene su modo de ser independientemente de nosotros (es *absoluto*); en esta concepción nosotros nos encontramos en alguna región espacio-temporal del espacio-tiempo como cualquier otro objeto en ella, estando ahí contemplando su verdad sin intervenir, sin actuar en ella, y el ser es comprendido como *transferencia de consistencia*, una transferencia siempre parcial, el acto de ser como ser-transferido que presupone un ser-diferente frente a un ser-diferido: participado.<sup>460</sup> Las pretensiones de objetividad que se fundan en estos dualismos comparten los mismos presupuestos: externalidad del mundo (por oposición al mundo trascendente), materialidad del mundo

---

<sup>460</sup> Que el ente es, para la metafísica, *participio activo* del ser, es obvio. Con ello se evidencia también que todo aquello agenciado por la participación está o bien adjetivado (pegado, adjuntado, sobre-puesto) al ser, o bien sustantivado –de modo que lo sustituye (como vimos que es el caso desde la metafísica de Descartes): la sobreposición se impone. En todo caso, *el ente es la pátina del ser corroído*. Pero no debemos pensar a la metafísica metafísicamente si queremos entender la crítica que de ella se hace a través de la ontología fundamental: *la metafísica no existe*; lo que acontece es el pensar metafísicamente como un modo de ontologizar el sentido del ser; esto es, en cuanto modo de encontrarse y disposición del *Dasein*, que posee ciertas propiedades, modos de su acontecer propio (*eigentlich*) –de los que ya he dicho algo siguiendo las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche. En todo caso, el *Dasein* se arroja a la metafísica en el modo de encontrar-se, se proyecta metafísicamente. El sentido platónico de la *participación* (μετέξις) podría entonces explicarse como *declinación* de la idea (participio pasivo del ser), pues en el ente ella ha remitido de la presencia y lo que vemos como ser es el predominio de la decadencia; de ahí pues que se hable de una *escatología*.

(por oposición a la región ontológica), consistencia del ser puro que redundando sobre sí para salir de sí (i. e., el ὄντος ὄν por oposición al “puro” ὄν, que propaga su ser a otro),<sup>461</sup> la comprensión del ente como ser-dañado o enfermo de muerte (inexorablemente enfermo de muerte, por oposición al ser verdaderamente “puro”, sano, perfecto) y, paradójicamente, un mundo objetivo estático en su consistencia –esto es, substancializado, hipostasiado, obstinado en su ser enfermo, en su necia perfección– y, por tanto, calculable, matematizable; con lo cual el participio del ser (i.e., el ser-esente) se convierte en sustantivo: pasa de un puro (*bloÙe*) ser-cómo a ser-en sí y por-sí puro (*rein*), esto es, que pasa de ser comprendido a ser cosificado.<sup>462</sup>

---

<sup>461</sup> El caso patológico es el tomismo: “Lo que ha sucedido, según HEIDEGGER, es que la Metafísica occidental, desde PLATÓN a nuestros días, ha dedicado todos sus esfuerzos a desvelar al ente, es decir, aquello que es, pero se ha olvidado del ser mismo por el que el ente es. O dicho con la terminología adoptada aquí: la Metafísica se ha dedicado a estudiar el sujeto del ser, pero se ha olvidado del acto de ser. En la tesis de HEIDEGGER hay, sin duda, bastante exageración; sobre todo si paramos mientes en algunos autores, como es el caso de TOMÁS DE AQUINO. Pero no deja de haber algo de verdad cuando se trata de otros autores, que bien merecen el calificativo de ‘esencialistas’.” (García López, Jesús, *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Eunsa, Pamplona, 2001; p. 51.) Como si la metafísica tomista pudiera no ser esencialista. Sin duda, un caso patológico (o clínico: puesto que su proceder merece una atenta observación) por cuanto que su dogmatismo no tiene límites, es irrestricto (el ente se contamina de ser para existir, pues el ser del ente es ser-enfermo, dañado, enfermizo, *in-consistente-de-por-sí*): una y otra vez, cuando se habla del ser, el tomismo no deja de pensar que “el ser” es el principio (*fundamentum absolutum inconsumum*) del ente como algo que, desde otro lado (el ser) le llega o le acontece a otro (al ente “considerado como una esencia que participa del ser”): lo otro es la carencia de consistencia, pero sólo por oposición a la autodonación de consistencia que se presupone en el ser, que se postula en el ser. Esto hace que la consistencia del ente radique en su falta de consistencia: su ser es ser enfermizo, alterado por ser participio, el ser de la metafísica es pues claramente la enfermedad que ella misma dice curar. El ser de la metafísica es dañino: enferma al ente de inconsistencia, le quita el sustento arrojándose la consistencia. De la substancia a la esencia la distancia es un mundo.

<sup>462</sup> El *mathema* del ente en las teorías científicas al uso se reconoce como incompleto: siempre hay un margen de error en su calculabilidad –es lo que nos enseña la teoría del caos– pero ese margen también está calculado, así que incluso la falta de consistencia del ente está contabilizada en su calculabilidad, forma parte de su correcta administración. De ese modo, la incompletud no ocasiona pérdida, sino al contrario, está objetivada como resto calculable, como residuo contable, como pérdida aceptable en compensación por el rendimiento, la plusvaía del ser. Sin duda, hay una relación muy estrecha entre metafísica y capitalismo: acepta un cierto riesgo a cuenta de mayor ganancia.

Finalmente, habría que subrayar, como dice Luis Sáez Rueda en relación con la fenomenología de Merleau-Ponty, “[...] la constitución del sentido no en la estructura sintáctico-semántica, sino en la dimensión pragmático-ontológica del «habla».”<sup>463</sup> Esto es:

El habla, sí, es «acontecimiento», es decir, dimensión vertical de génesis y apertura de significaciones. En el habla el proceso de la significación no coincide con la puesta en práctica de una entidad –el significado– dada de antemano; porque no hay comprensión auténtica de significados más que a través de una vivencia lingüística. En el habla el significado está «en estado naciente» [...]. De este modo, podría decirse que el lenguaje, para Merleau-Ponty, como para Heidegger (salvando las distancias), es un fenómeno existencial-ontológico.<sup>464</sup>

Sin embargo, aunque creo que podemos extender esta aseveración no solamente de Merleau-Ponty a Heidegger sino también a Gadamer (como bien ha dicho Sáez, salvando las distancias), esto no significa, como parece insinuar Sáez, una ontologización del lenguaje, sino un esenciar del comprender. En lugar de pensar que el advenir del ente al ser sea un apocamiento, un derribamiento (una sujeción del ente por abatimiento<sup>465</sup>), puesto que hemos presupuesto que lo que él dice es nada, *hay* que pensar su acontecer, desde un nuevo o renovado preguntar, como aumento de ser, pues *al ser dice más* que lo que nuestra pre-comprensión alcanza a recoger. Escuchar al ser significa aprender a escuchar, volver a preguntar para que éste hable. Si el poeta puede escuchar –como dice Platón en el *Fedro*, y es además un motivo frecuente en la literatura– a robles, encinas, cigarras e incluso a las piedras, y declarar esto con verdad, esto pone para Gadamer al arte (como producción de obra) y a la poesía (como producción de discurso) en el centro

---

<sup>463</sup> Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta. Madrid. 2009, pp. 108-109.

<sup>464</sup> Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos*, 109.

<sup>465</sup> En estas expresiones podemos ver por qué liga Heidegger la metafísica con la técnica y la onto-teología: el abatimiento del ente trastorna al ente al sujetarlo: lo echa a rodar en y para su olvido al mismo tiempo que lo cosifica.

de sus investigaciones.<sup>466</sup> En efecto, el arte es capaz de poner de manifiesto lo que en cada caso el ente expresa –o dice– sin que resulte una mera copia –tanto si es mimesis isomórfica, como si parece *Doppelgänger*<sup>467</sup>– sino un ser-siendo-presente<sup>468</sup>, un ser-actual, un presente en su actualidad: “Es propia del arte una actualidad (*Gegenwärtigkeit*) intemporal en la medida en que está desligado y es independiente de todas las condiciones históricas y sociales, igual que la religión y la filosofía. También el arte reclama su derecho a la absolutidad (*Absolutheit*) porque alcanza más allá de todas las diferencias históricas en el tiempo.”<sup>469</sup> De esta manera, la obra de arte no es potencia, sino *enérgeia*, que “tornasola entre actualidad, realidad efectiva y actividad,…” Si hemos logrado dejar de pensar con las categorías objetuales de la metafísica clásica (o dogmática), podremos entender la consecuencia que se sigue de estas someras indicaciones:

No preguntamos, entonces, tanto por lo que aquí [i.e. en el arte –GL] emerge o se muestra. Antes bien, decimos *que emerge*. Y lo decimos tanto en el caso de la imagen como en el caso de la lengua y su ‘potencial’ poético. Hacemos en ello una experiencia. Este «hacer» no se refiere propiamente a un actuar o a un obrar, sino, antes bien, a que cuando comprendemos correctamente algo, se nos abre. Así pues, no se trata, en modo alguno, de que con la lectura metamos algo que no está ahí sino que al leer sacamos lo que hay dentro de tal modo que emerge.<sup>470</sup>

---

<sup>466</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, 281.

<sup>467</sup> Me remito al uso irónico y activo (*doppelt*) que hace Heine de la expresión. Cf.: Jocelyne Kolb “22. Romantic Irony”, en: *A Companion to European Romanticism*. Blackwell Publishing, UK, 2005; pp. 383-387.

<sup>468</sup> Cfr.: Gadamer, H. G., “35. Wort und Bild →so Wahr, so seiend (1992).” En: Gadamer, H. G., *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik 1*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; pp. 373-399; esp. la p. 386: “Das Sein kommt aus dem Werden heraus.”: “El ser surge del devenir.” Gadamer es muy preciso en esto, al traducir la famosa expresión platónica »γένεσις εἰς οὐσίαν« como »werden zum Sein« que, al decir de Gadamer mismo, Platón habría precisado aún más como »γεγενήμενε οὐσία«, esto es: »gewordenes Sein«, pues el ente del caso es siempre *esente*, un ser-devenido, un estar llegando-a-ser. (No olvidemos que la etimología de ‘devenir’ es ‘devenire’, que en latín refiere al venir-cayendo o estar-llegando.)

<sup>469</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, 281.

<sup>470</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke 8, «Aesthetik und Hermeneutik»*, p. 387. (La traducción es mía.)

Con esto se quiere decir que: i. no preguntamos por el qué sino por el cómo del devenir en el ser (»*werden zum Sein*«), ii. que en ello hacemos una experiencia, iii. que en ese acontecer (*geschehen*) algo puede abrirse para nosotros (*uns etwas aufgeht*) si llegamos a comprenderlo, y iv. que con ello, en lugar de *hineinlesen*, debemos *herauslesen*: en lugar de hacer hablar al texto (sacarle las palabras), debemos dejarle hablar, dejar que se exprese; para lo cual resulta imprescindible guardar silencio, esto es, tener la disposición para dejarse decir algo (*sich etwas sagen zu lassen*<sup>471</sup>). Lo que debe quedar claro es que la obra de arte no es simplemente un objeto con el cual uno tenga que vérselas en cuanto cosa-determinada (*bedingtes Ding*, como diría Schelling), como ocurre cuando se cree que “arte” refiere sólo o en primera instancia a artes plásticas o figurativas (pintura, escultura, arquitectura, fotografía, artes visuales, etc.) y pensamos que una obra es un objeto delimitado en el espacio y/o en el tiempo (habría creído Lessing que podrían dividirse poesía y pintura), pues incluso en esos casos en los que parece tan obvio que hablamos de objetos, no hablamos de objetos sino de eventos, de una cierta clase de acontecimientos en los que, como ya se dijo, algo se abre cuando comprendemos.<sup>472</sup> Ahora, este ‘comprender’ no alude a los procedimientos iconográficos o iconológicos de interpretación de la obra de arte (en el caso de la literatura sería la filología la que hace las

---

<sup>471</sup> Cfr.: Gadamer, H. G., “De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad.” En: Gadamer, *Estética y hermenéutica*, pp. 111-121 y Gadamer, *Gesammelte Werke* 8, pp. 70-79.

<sup>472</sup> La objetualidad de la obra de arte es precisamente el polo opuesto de la no-distinción estética. La obra de arte, por otro lado, se inscribe siempre en lo que Rancière llama “régimen de visibilidad e inteligibilidad del arte”, hablando de la política de la estética. Quizás Gadamer no esté muy de acuerdo con una asociación como esta, pero es lo cierto que el símbolo sólo puede tener validez cultural y ahí hay siempre ya una política.



veces de iconografía, o la hermenéutica clásica) que nos proporcionan el discurso ortodoxo sobre el código semiótico, la gramática de la imagen (dicho así, podemos ver que, aplicado a la literatura, resulta claramente pobre creer que se comprende un texto porque se reconoce su gramática, su sintaxis, su retórica), mucho menos aludiría a la constatación de algún tipo de isomorfismo o anamorfismo entre la representación artística y el objeto representado.

Me parece necesario detenerme un poco en el examen de este problema. Sin duda el prejuicio sobre el carácter isomórfico (y anamórfico) de la obra de arte es responsabilidad directa de Platón –por más que, como dice Gadamer, pueda ser sólo una exageración irónica,<sup>473</sup> una hipérbole para probar un punto en la argumentación platónica sobre lo que les estaría o no permitido a los poetas en la república ideal–, quien coloca al arte dos grados ontológicos alejado de la verdad, en tanto que copia o imita a la naturaleza y la naturaleza copia o imita a la idea. Aquí Platón está pensando seguramente en un arte que se comporta isomórfica (y anamórfica)-mente, como si solamente copiase o reprodujese un estado de cosas objetivado en medio de lo ente y que además lo hiciese de tal forma que engañe a los sentidos, produciendo así de forma malintencionada el error (toda pretensión de isomorfismo es para él anamórfico). Pero el arte no es nunca mero isomorfismo, si así fuera, la representación artística sería mera reproducción vacía de sentido, sobre todo si fuese el caso que la obra sólo pretendiese sustituir –falsamente– al objeto, pues en realidad no hay modo de que lo sustituya por cuanto que sólo lo representa, no lo es, y lo reproduciría sin su consistencia ontológica, como una

---

<sup>473</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Arte e imitación», pp. 81-93.

cáscara vacía, ontológicamente hueca. Ahora, tal vez podría decirse que el arte actual, como *ars multiplicata*, tiene esta apariencia (o, más aventurado aún, esta *consistencia o asistencia en la constancia*) en razón del tan manido discurso sobre su puro valor de cambio transformado en valor de uso, su cosificación y su fetichización; pero, si el ente del caso es reconocido como obra de arte –y no como *Zeug, puro instrumento*<sup>474</sup>–, entonces su esenciar, su ser-esente, su ser-estante, su *estancia* pues, no es *entre tanto* cóscica, objetual, sino esenciante. A esto es a lo que se refiere Gadamer con el *herauslesen*, ese modo de advenir a la presencia que es no una constancia pura sino una asistencia en la presencia, un co-acontecer conjunto del *ser-con* con el que el *Dasein* se-encuentra a sí mismo con-otro, con el ser-en-el-mundo con el cual está siempre co-aconteciendo en la precomprensión y que entonces adviene a la comprensión *siendo* comprendido. ¿Cómo se da este ser-consigo con el ser esente que asiste en la estancia? Dice Gadamer: “El arte es en la ejecución, como la lengua en el conversar.”<sup>475</sup> La ejecución, el *ex-sēqui*, lo *ex-sēqutus*, lo alcanzado o cumplido pues, en el arte, es el modo de expresarse (*Ausdrucksweise*) en la conversación: no el estilo, sino el modo concreto de darse de lo dado para quien lo escucha acontecer, para quien lo ve surgir. Esto quiere decir que la obra de arte no es un objeto o, dicho de otro modo, que el ser cóscico de la obra de arte no es lo mismo

---

<sup>474</sup> La expresión es ella misma ontológicamente inconsistente pues el aparecer del ente como instrumento es sólo un modo de su manifestación, no existe nada que sea puro instrumento, sino que en todo caso – en cada caso– puede aparecer así, pero luego de otro modo, según como en cada caso es precomprendido y comprendido. Toda obra de arte es en parte cosa, dice Heidegger, pero el ser *obra de la obra*, su esenciar o su *estanciar* (como yo mismo he dicho más arriba traduciendo la *Wessung* heideggeriana) no es su ser cosa sino su abrir –en el claro del ser– un mundo en y para la comprensión del *Dasein* –en cada caso–, ese espacio abierto puede ser, pues, para el *Zuhandensein* un campo de utilidades, esto es, una *Zuhandenheit*.

<sup>475</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke* 8, p. 387: „Kunst ist im Vollzug, wie Sprache im Gespräch.“

que su ser-obra; empezando por el hecho de que muchas obras ni siquiera son objetos<sup>476</sup> y terminando por el asunto de que el criterio estético no corresponde a la complacencia sensible, la satisfacción del gusto la da por igual la comida, la bebida, el vestir, el perfume, etc., tanto como la apariencia sensible que en una obra de arte, pongamos por caso, figurativa, nos da al presentar o representar un modelo de belleza que satisface mi imaginación o –más claramente– mis criterios, en una palabra, mi gusto.

Encontrar bella una pintura como *El nacimiento de Venus* de Alexandre Cabanel (véase la imagen 1, Apéndice) por la belleza física de la diosa representada, por el uso del color, la técnica, la composición o simplemente por responder a los cánones técnicos (temas o tratamiento de temas, estilo, principios formales, etc.) de la *Académie des Beaux Arts*, que le concedió la medalla de honor en el Salón de París de 1865, sería tanto como juzgarla desde puntos de vista muy diversos pero en ningún caso hermenéutico.<sup>477</sup>

---

<sup>476</sup> Para hablar de obras cuya consistencia ontológica es intangible: una obra de arte *literaria*, v.g., no es obra por el empastado, sus letras de oro o su prosapia sino por lo que dice y cómo lo hace. Cuando miramos esos otros aspectos podríamos tener una obra de arte, pero es *otra que la literaria* –aun cuando se encuentre en el mismo objeto (el diseño, el dibujo, el empastado, etc.).

<sup>477</sup> Tal vez exagero un poco. Estoy diciendo pues que creo firmemente que el juicio de la academia fue o bien estético si no es que sólo artístico. Hemos aprendido, desde la *Crítica de la facultad de juzgar* (*Kritik der Urteils kraft*) de Kant que el juicio estético es desinteresado y que implica pretensiones de validez universal que no están dadas en la complacencia sensible –mucho menos en el cumplimiento de estándares técnicos o académicos de composición, en el reconocimiento social o en el proselitismo de una academia de arte (o de un potentado que promueve una academia de arte, por las razones que sean)– pues es ahí justo donde y cuando criterios subjetivos y arbitrarios como aquél que expresa el dicho popular “en gustos se rompen géneros”, o el relativo a la satisfacción de un canon impuesto en un momento histórico determinado (entiéndase pues, el criterio artístico clasicista) no aplican, pues entonces no habría nada que argumentar ni discutir (excepto la aplicación e identificación de las reglas de composición) y, en consecuencia, nada nuevo que aprender, nada que conocer. Por el contrario, ya desde Kant sabemos también que mirar un objeto desde el punto de vista estético significa hacer a un lado el interés epistemológico (la obra de arte no es un caso particular que exprese de algún modo la regularidad de un fenómeno –para el caso, el fenómeno de ser o aparecer como obra de arte o del concepto de “lo bello”– por cuanto *pretende* universalidad pero *no se cumple*), tanto como el ético (una obra de arte que pretende simplemente adoctrinar sobre un principio moral es tendenciosa y amanerada por necesidad), sino desde su particularidad mimética. Ni siquiera el criterio artístico es hermenéutico porque no declara (*aussagen*, en el sentido en el que usa Gadamer el término) nada; o porque en todo caso su declaración es algo extrínseco a la obra (“así se debe pintar, y es correcto”) y no algo intrínseco, de manera que la manifestación misma de la obra es ya

Si “belleza” quiere decir tanto como complacencia en lo sensible (armonía, proporción, unidad, claridad, orden, regularidad; criterios todos ellos formales o puramente decorativos) o en el reconocimiento de la representación simbólica de alguna doctrina del bien moral que yo reconozco (lo que haría del arte instrumento de la moral), entonces la obra no es más que cualquier otro objeto y no difiere de los muchos otros objetos que pueden expresar lo mismo (técnicos o instrumentales, materiales o inmateriales) y que igualmente nos permiten reconocer la espacio-temporalidad en la que se inscribe un objeto; pero entonces lo que tenemos es el distanciamiento estético, el análisis formal, histórico, histórico-cultural, antropológico, etc., no la experiencia en sentido hermenéutico-filosófico. La evaluación formal es cósica e instala (*ge-stellt*) a la obra en el campo de utilidades –pura decoración.

Entiendo que la obra de arte no es nunca sólo objeto en la medida en que no está completa o terminada sino cuando es *interpretada*, contemplada o atendida en su declaración (*Aussage*). Si Gadamer considera que el arte sirve como ejemplo de cómo acontece la comprensión es porque el arte es una declaración tanto como lo puede ser la filosofía misma o la religión; esto es, que el arte no es mimético (isomórfico) en el sentido de que copie la realidad; no es que el arte sustituya un objeto por otro igual: uno “real” por alguna forma –figurativa o mimética– de su representación, si ya desde el ámbito prereflexivo de la facticidad el ente aparece como obra de arte y no como objeto, no como instrumento, nos obliga a pensar en él (y con él) de forma distinta a si su aparición

---

un *hineinlesen* y no –al menos no inmediatamente, se requiere el trabajo de la comprensión de la obra– un *herauslesen*: la obra no quiere decir nada, quien habla es la técnica que desde afuera se le impone.

fuese otra y, *naturalmente*<sup>478</sup>, en cuanto que obra de arte es una declaración de ser en la cual un modo de encontrar-se del Dasein se da. El mundo de la obra no es una ficción, es un mundo. No uno que no exista (el significado de ‘existir’ depende de la hermenéutica de la vida fáctica desde donde se precomprende el ser) ni uno que refleje *de algún modo* el ser real (esto presupone el acontecer del arte *qua representación*, esto es, de forma objetivada y cósmica como ente ahí a la mano en la precomprensión del ser-en-el-mundo), sino que es (desde el punto de vista hermenéutico) histórico-efectual, *acontecer-de-verdad*. Está ahí mismo donde el Dasein se encuentra.<sup>479</sup> ¿Cómo habremos de entender el asunto de *acontecer-de-verdad*? Para empezar, retomaré una definición de ‘comprender’ que de algún modo ya ha sido aludida:

*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.*<sup>480</sup>

El momento estructural ontológico de la comprensión –como señala Gadamer<sup>481</sup>– es el círculo hermenéutico, pero a ello hay que agregar el ‘anticipar de la perfección’ (»*Vorgriff der Vollkommenheit*«<sup>482</sup>), que se ejecuta fácticamente como preconcepción y

---

<sup>478</sup> *Naturalmente* –y este ‘naturalmente’ no es meramente expletivo, sino que estoy diciendo que es un modo de encontrar-se en-el-mundo– también lo opuesto es posible: que el ente aparezca en el ámbito prereflexivo de la facticidad constituido en cuanto objeto, y entonces *tomaría tiempo* (y distanciamiento) aprender a mirarlo *qua* obra de arte.

<sup>479</sup> La idealidad de la obra a la que se refiere Gadamer (su modo de acontecer para mí en su *actualidad* o su realidad efectiva) coincide con el *vouloir dire* tal como lo refiere Paul Ricœur en “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto.” En: Ricœur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE. México, 2002; pp. 169-195, esp. la p. 173.

<sup>480</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, 360.

<sup>481</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, 363.

<sup>482</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, 299. [Sería mejor traducir por “pergeño de la completud”: la habilidad o el ingenio para captar la completud antes de que esta se dé.]

precomprensión (*anticipar = ante-capere = Vorgriff*) de que aquello que estamos interpretando conforma una unidad de sentido –si bien este *preconcepto* no siempre se cumple, lo que nos obligaría a reinterpretar desde otro punto de vista *en y para* el que igualmente hay una expectativa de sentido. Por cuanto el *preconcepto de la completud* (que bien podría ser otro modo de traducir la »*Vorgriff der Vollkommenheit*«) actúa como puente entre el momento histórico del ser que es lenguaje<sup>483</sup> y nuestro momento –el momento en el que en cada caso se ejecuta la interpretación–, nuestra expectativa de sentido se llena (*erfüllen*) o se cumple (*vollkommen*) siempre de otro modo (no solamente en relación con el momento histórico al que pertenece el ser que es lenguaje y a la tradición con la que se liga, sino incluso en relación con nosotros mismos, el momento histórico al que pertenecemos y la tradición con la que nos ligamos)<sup>484</sup>, de tal manera que *acontecer-de-verdad* es lo que experimentamos cuando nuestras expectativas de sentido se cumplen.<sup>485</sup>

---

<sup>483</sup> Insisto en este modo de referirme al objeto de la comprensión para evitar que se lo limite al texto, al discurso escrito o a alguna otra forma narrativa (figurativa, conceptual, cronológica, dialéctica, etc.), verbalizada o no, pues el objeto de la comprensión no siempre tiene un lenguaje oral, verbal o visual transparente –y mucho menos pura o meramente histórico.

<sup>484</sup> Cf.: Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 366-367.

<sup>485</sup> No se confunda, empero, la semántica con la semiótica. No estoy diciendo que ‘interpretamos correctamente’ cuando el texto dice *lo que queremos* que diga (expectativas de sentido a nivel semántico), sino cuando *llegamos a acuerdo* en lo que el texto quiere decir (expectativas de sentido a nivel semiótico), por cuanto lo dicho *quiere decir algo*, independientemente de si es o no lo que nosotros mismos pensamos –lo mismo que nosotros mismos pensamos–, o lo que es lo mismo, que lo que el ser que es lenguaje dice tiene que “hacerse valer de algún modo en su propia alteridad”, como diría Gadamer. (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 369.)

## Capítulo II: Conciencia de lo históricamente acontecido

### § 8. El juego y la *con-formidad*

Según Gadamer, el verdadero ser del juego no está en la representación para otro en tanto espectador, sino en su ser para mí en tanto jugador, más precisamente, en su ser-conmigo: “El juego mismo es una transformación de tal tipo que, para ninguno de los que ahí juegan, persiste la identidad. Alguien podría preguntar solamente qué puede ser lo que ahí ›significa‹. Los jugadores (o poetas) no están más ahí, sino sólo lo jugado por ellos [lo representado por ellos].”<sup>486</sup> Gadamer encuentra una serie de paralelismos entre el fenómeno del juego y el de la experiencia con la obra de arte: en ambos casos el evento implica una especie de suspensión de la temporalidad de la vida cotidiana para poder acceder a la experiencia con la cosa, en ambos casos el jugador (espectador) debe abandonarse al juego para que este se haga presente, en ambos casos la identidad del sujeto es sustituida por su correspondiente papel en tanto jugador (espectador). Sin embargo, para alcanzar la perfección, el juego debe volcarse por completo sobre sí mismo y en ese viraje envolver al espectador, para alcanzar su plena compleción, convirtiéndose en arte, como dice Gadamer:

A este vuelco en el cual el juego humano exhibe su auténtica compleción, la de ser arte, lo llamo *transformación en-con-forma*. Justo a través de este giro consigue el juego su idealidad, de manera que como tal pueda ser mentado y comprendido. Sólo entonces se muestra qué tan independiente es del hacer representativo de los jugadores y en qué consiste la manifestación pura de aquello a lo que ellos juegan. El juego es, en cuanto tal –aún en lo imprevisto de la improvisación–, fundamentalmente repetible y en esa medida consistente. Tiene el carácter de obra, del ›Ergon‹, y no solamente el de ›Energeia‹. En este sentido es que lo llamo *con-forma*.<sup>487</sup>

---

<sup>486</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 117. (La traducción es mía.)

<sup>487</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 116 [105-106]. (La traducción es mía.)

La transformación en-con-forma (*Verwandlung ins Gebilde*), la con-forma del juego en sí mismo –dice Gadamer– “[...] en tanto es-con-forma, ha encontrado igualmente su medida en sí misma, y no se mide con nada fuera de sí.<sup>488</sup> Así que no es ningún isomorfismo de algo “fuera”; de hecho, la diferencia entre afuera y adentro está cancelada pues “lo representado está ahí”<sup>489</sup> en tanto que realidad transformada en su verdadero ser. Dicho de otra manera, lo que llamamos “realidad” *qua* mundo externo es la realidad en la que estamos siempre fuera de juego. En efecto, en otra parte dice Gadamer que “Se trata de la experiencia de un mundo alienado cuando se insiste en la contraposición entre la vida y el arte; y es una abstracción que nos vuelve ciegos frente al entretrejimiento de arte y vida cuando se ignora el alcance universal y la dignidad ontológica del juego.”<sup>490</sup> Hay varias cosas que se están poniendo en juego con esta declaración:

1º. El concepto de mimesis como isomorfismo, copia, reproducción o representación figural<sup>491</sup> de otra cosa está fuera de consideración. El juego del arte no es mimesis en ninguna de esas acepciones, de manera que las pretensiones del arte, por ejemplo de las vanguardias del siglo XX, de recuperar dicho vínculo perdido son más una declaración de la situación misma en la que se encuentra el artista a principios del siglo (la enajenación), que una tarea “realizable” a través del arte –está siempre ya resuelta. Así me parece que lo reconoce Peter Bürger, por cuanto que, al analizar a partir de una serie de categorías (el shock, lo nuevo, el montaje pero, sobre todo, la alegoría) la obra de arte

---

<sup>488</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 117 [106-107].

<sup>489</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 156.

<sup>490</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 136.

<sup>491</sup> “Figural” quiere decir aquí por medio de figuración retórica, esto es, tropológica, o de representación figurativa.



vanguardista, prueba que ésta es básicamente inorgánica, no desarticulada pero tampoco viva, sino así, precisamente como en términos matéricos estaba apareciendo la obra de arte a inicios del siglo XX: objetualmente desarticulada.<sup>492</sup> El hecho de que el artista recuperase objetos de la vida cotidiana (planchas, llantas de bicicleta, botellas, cartones, herramientas de fontanería, muebles de baño) por el «coeficiente artístico» – como le llama Marcel Duchamp–, ese “mecanismo subjetivo que produce arte en estado bruto –à l’état brut– sea bueno, malo o indiferente”<sup>493</sup>, no los convertía en obras de arte para el público, incluso subrayaba la diferencia, según señala el mismo Duchamp al hablar de los «*ready-made* recíprocos» (cuando las obras de arte se usan como objetos), pues con ellos “[...] se quiere subrayar la antinomia fundamental entre el arte y los *ready-mades*, [...]”<sup>494</sup> Así pues, el coeficiente artístico (la intención del artista) se opone claramente al coeficiente estético (la recepción del público) del *ready-made*, sea este *ready-made*, *ready-made asistido* o *ready-made recíproco*, cosa que él mismo subraya: “Hay un punto que quiero establecer muy claramente y es que la elección de estos *ready-mades* nunca me vino dictada por ningún deleite estético. Esta elección se basaba en una reacción de indiferencia visual, adecuada simultáneamente a una ausencia total de buen o mal gusto... de hecho una anestesia completa.”<sup>495</sup> Así pues, donde más próximo parecía

---

<sup>492</sup> Bürger, Peter. *Teoría de la vanguardia*. Península. Barcelona. 1997, Capítulo III, pp. 111-150.

<sup>493</sup> Duchamp, M. *Escritos. Duchamp du signe*. Gustavo Gilli. Barcelona. 1974, p. 139.

<sup>494</sup> Duchamp, *Escritos*, p. 164.

<sup>495</sup> Duchamp, *Escritos*, p. 164. El «coeficiente artístico» –piensa Duchamp– es “calculable” o expresa una *ratio* (una relación de proporción): la diferencia entre la intención (lo proyectado por el artista) y la realización de la obra (lo que realiza el artista): “En otros términos, el «coeficiente artístico» personal es como una relación aritmética entre «lo que está inexpressado pero estaba proyectado» y «lo que está expresado inintencionalmente».” Duchamp, *Escritos*, p. 163. El “coeficiente estético” –como podría llamarse a su contraparte en la recepción del público– es una transmutación de la intención del artista en la interpretación estética del público. Mientras que «lo que está inexpressado pero estaba proyectado» sólo puede verlo,

el arte a la vida, ahí donde el objeto toma posición en cuanto objeto, puesto ahí por la mirada escrutadora de un cirujano objetual, ahí –desde el punto de vista estético– no hay vida ni arte sino encosamiento, la cosa presente para sí, fuera de juego. Tal vez pueda ser la ocasión para un evento, pero aún no llega. En terminología husserliana, la vivencia fenomenológica de la experiencia estética no es, para Gadamer, la constatación de un isomorfismo o una mera representación; es mimesis, sí, pero bajo la forma de lo que se representa<sup>496</sup> a sí mismo; es forma, sí, pero no estática, no es un patrón fijo o preestablecido idealmente y que dé lugar a las cosas, sino que transforma y con-forma todo lo que está en juego en el juego del arte en tanto que con-forma evécticamente, pues es ἀπειρὸν περιέχων, infinitamente abarcante, pues abarca al evento por completo, es decir *con-forma y todo*.

2°. La dignidad ontológica y el alcance del juego. Para entender esto es necesario explicar un poco más qué pasa con la objetualidad del objeto en el *ready-made*, pues he dicho que puede ser la ocasión para un evento pero en sí mismo no lo es, y no lo es porque la indiferencia visual con la que se mira al objeto lo despoja de su presencia más que concedérsela, pues cae bajo el diagnóstico que hace Gadamer del arte moderno:

---

saberlo y medirlo el artista, «lo que está expresado inintencionalmente» es lo que lee el público. La *transformación-en-con-forma* es el evento en el cual cada uno lee o escucha lo que la obra [le] dice; por eso Duchamp dice que el coeficiente artístico es una *transubstanciación* de una materia inerte (inorgánica) en una obra (cuyo *gradiente* artístico sólo puede medir él): la razón existente entre el cambio del valor de una magnitud en dos puntos (intención y ejecución) y la distancia que se registra entre ellos. Al establecer la relación aritmética se *con-forma la transformación*. Otro tanto, pero a la inversa, se podría decir del coeficiente estético.

<sup>496</sup> El término husserliano es «Vergegenwärtigung». Como veremos en la tercera sección, este término (traducido por José Gaos como “representación” en su versión de Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. F. C. E., México, 1986, §27, p. 65; y como “evocación” en el ya antes citado Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta. Madrid. 2011) juega con esta especie de reduplicación o reforzamiento de la presentificación cuando la imagen aparece como fantasma.

Vivimos en el moderno mundo industrial. Y este mundo no sólo ha expulsado al margen de nuestra existencia las formas visibles del rito y del culto; también ha destruido, además, lo que una cosa es. No debe leerse en esta constatación nada de la acusadora actitud de un *laudator temporis acti*: es una declaración sobre la realidad que vemos a nuestro alrededor y que hemos de aceptar, si no somos unos necios. Pero lo que vale para esta realidad es que ya no hay cosas con las que tratemos. Todo lo que hay son artículos que se pueden comprar tantas veces como se quiera, porque se los puede producir tantas veces como se quiera, hasta que deje de fabricarse el modelo.<sup>497</sup>

Gadamer no está denunciando la era del consumo ni es un melancólico de un pasado perdido (*laudator temporis acti*), está describiendo el estatus ontológico del objeto y de la obra de arte en la modernidad.<sup>498</sup> Las condiciones en las que opera la obra –y el objeto– no son para nada las del arte –y la vida– del pasado, eso lo tiene bien claro Gadamer, pero esto no es óbice para entender el sentido que transmiten, la vida que conforman, “[...] tal vez no sea un orden que pueda juntarse con las representaciones de orden nuestras que, antaño, unían cosas familiares dentro de un mundo familiar; pero sí hay en ellas una aplicación vigorosa y siempre renovada de una energía que ordena espiritualmente.”<sup>499</sup>

Es necesario en este punto deslindar la hermenéutica filosófica de Gadamer de la hermenéutica clásica. Ésta última contiene un método interpretativo para asegurar la corrección de la interpretación en dirección a metas muy específicas. Por ejemplo, en Dilthey esa meta es externa a la obra de arte misma, pues se trata en última instancia de comprender la vida del autor. Dilthey define en efecto a la comprensión como: “[...] [el]

---

<sup>497</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 91-92. Duchamp, por su parte, ve el peligro estetizante del ready-made, sobre todo en la recepción del público (donde naturalmente se da el coeficiente estético), para el cual, dice el artista, el arte es básicamente un vicio; pero también para el mismo artista, pues podría muy fácilmente convertirse en un estilo (“una droga de hábito”).

<sup>498</sup> El mismo Duchamp (*Escritos*, p. 164-65) reconoce en su breve ensayo “A propósito de los ready-mades” que “Otro aspecto del ready-made es que no tiene nada de único..., la réplica de un ready-made transmite el mismo mensaje; de hecho, casi todos los ready-mades que hoy existen no son originales en el sentido usual del término.”

<sup>499</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 92.

proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas.” Y a la interpretación como “[...] la comprensión técnica de las manifestaciones de vida fijadas por escrito.”<sup>500</sup> De tal manera que la comprensión del autor surge a través de la interpretación de los testimonios o documentos que deja. Otros modelos interpretativos (la exegesis bíblica, el análisis filológico, la interpretación con base en un canon, el modelo alegórico –en sentido retórico tradicional, no benjaminiano–, la interpretación según reglas analógicas, la iconografía, y otros procedimientos a los que el mismo Dilthey hace referencia), presuponen la unidad de la obra en sentido orgánico y autónomo (y que tienden por tanto a la corrección de la interpretación): las partes se requieren mutuamente y conforman una unidad de sentido total al interior de la obra misma, la objetividad del método interpretativo es fundamental y no trae al presente a la obra sino que atrae al intérprete a su tiempo, no muestra la actualidad de la obra interpretada sino que pretende alcanzar su verdad y exponerla (la deja pues en el pasado comprendido). El intérprete no pretende estar dando su lectura de la obra sino “la lectura correcta” con base en documentos probatorios –en primera instancia, el texto, la obra misma del autor–; puede ser que la hermenéutica clásica acepte que la lectura correcta no es completa, que no esté terminada y, en ese sentido, parece ser “una” lectura, pero en la medida en que exige corrección según reglas, según método, cualquier otra interpretación ha de ser complementaria de la primera, no puede contradecirla (a menos que haya nuevos documentos que permitan corregir la primera, pero entonces es ahora esta nueva interpretación la que funciona como canon para el resto

---

<sup>500</sup> Dilthey, Wilhelm von. *Obras VII: EL mundo histórico*. FCE, México, 2014, p. 337.

de la producción del autor) y, en consecuencia, sigue habiendo una sola interpretación correcta cuya objetividad está en los textos, no en la interpretación. Por ello es que el mismo Dilthey señala que la hermenéutica profunda es una especie de adivinación, pues el intérprete debe llegar a estar tan inmerso en la obra del autor como para pensar creativamente igual que él a fin de llenar los huecos de la obra: la unidad de la personalidad trasciende a la obra y la condiciona de tal manera que sólo manteniendo la unidad de la identidad del autor puede mantenerse la unidad de la obra.

La hermenéutica de Gadamer, por otro lado, no es un modelo interpretativo sino explicativo de cómo es que comprendemos –independientemente de si la interpretación es o no correcta, según criterios históricos, artísticos, estéticos o biográficos–, pues la corrección de la interpretación es un criterio derivado de la comprensión en sentido ontológico; no es ninguna trampa sofística decir que dependiendo de qué y cómo se comprenda la corrección de la interpretación es que se puede hablar de si una interpretación es o no correcta sino que exige un marco. Para concluir, pues, este punto, diré que la comprensión hermenéutica (filosófica) es la condición de posibilidad de lo que en cualquier caso pueda aparecer como correcto o incorrecto y que, en todo caso, este juicio es solamente una condición histórica, nunca una verdad absoluta, ni siquiera acumulativa.

Ahora, la dignidad ontológica del juego, lo que lo convierte en arte, es que se lo tome en serio, como diría Gadamer, que se le tome la palabra de elevar la ficción a evento, de manera que no acontezca ahí como un mero acaecer, como un tiempo histórico inmanente a sí mismo o hipostasiado, *i.e.*, como un objeto esterilizado (como pasado

comprendido como pasado), sino como experiencia hermenéutica plena,<sup>501</sup> esto es, como asistencia (*Dabeisein*) en la presencia (como insistir en el desistir):

La asistencia como actitud subjetiva del comportamiento humano tiene el carácter de un «estar fuera de sí» [...] En realidad el estar fuera de sí es la posibilidad positiva de asistir a algo por entero. Esta asistencia tiene el carácter del auto-olvido, y la esencia del espectador consiste en entregarse a la contemplación olvidándose de sí mismo. Sin embargo, este auto-olvido no tiene aquí nada que ver con un estado privativo, pues su origen está en volverse hacia la cosa, y el espectador lo realiza como su propia acción positiva.<sup>502</sup>

En efecto, si Carlo Diano tiene razón y un evento sólo es tal en la medida en que acontece para mí, ni el juego ni la obra de arte llegan a ser *formas evénticas* a menos que *se-transformen-en-con-forma*, esto es, que *se-con-formen en tanto evento*, de manera que lo que es ahí, en el evento, se muestre.<sup>503</sup> Aquí interpretar no significa ya hacer la lectura correcta sino jugar, tomar posición en el juego *qua* jugador (con-formarse transformándose en), pero el juego no es unilateral, jugador y juego se con-forman en el juego (en el ser jugados), es un mostrar que apunta hacia otra cosa. Por eso, la noción gadameriana de con-forma es más precisa en la descripción de la forma evéntica, porque no es un punto intermedio entre forma y evento: yo no soy testigo, ni me encuentro en un raptó

---

<sup>501</sup> Me anticipo a la objeción: no es que haya una experiencia hermenéutica verdadera frente a otra falsa, ambas son experiencias hermenéuticas antes de que se juzgue o evalúe su verdad o su pertinencia; la experiencia hermenéutica es precisamente la forma en que llenamos o vaciamos el tiempo de la experiencia. Lo que cambia es nuestra relación con el objeto, la vivencia.

<sup>502</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 171. Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 130 [118-119].

<sup>503</sup> Diano, C. *Forma y evento. Principios para una interpretación del mundo griego*. Visor, Madrid, 2000, p. 92: “Que llueva es algo que acaece, pero esto no basta para constituir un evento: para que sea un evento es preciso que yo sienta ese acaecer como un acaecer para mí. Y en consecuencia, aunque todo evento se presenta a la conciencia como un acaecimiento, no todo acaecimiento es un evento. Esta distinción, universalmente mal entendida por los comentaristas, se encuentra ya en Aristóteles, quien afirma a propósito de la *týchê*, que él restringe a la esfera del hombre, que no todos los acontecimientos que excluyen la necesidad propia de la naturaleza y del arte son ἀπὸ τύχης, sino sólo aquellos que el hombre supone que deben suceder con vistas a un fin, lo que equivale a decir: acontecidos para él.”

extático o en una experiencia mística con la obra de arte, sino que soy parte de un acontecer que muestra algo, algo que no soy yo y algo que no es la cosa pero en la que ambos nos reconocemos *porque participamos*, “Pero lo que aparece en el espejo –dice Gadamer– no es el mundo, para nada esto o aquello que haya en el mundo, sino la cercanía misma, la intimidad misma en la que nos estamos un rato.”<sup>504</sup> Esta cercanía hace de nuevo habitable el acontecer de la obra de arte, pues establece un orden en el que podemos encontrarnos, pues sólo ahí, sólo así, sólo entonces, es la obra de arte declaración (*Aussage*) en tanto que realiza su autocumplimiento (como veremos, *cumple su palabra*). No es pues que la con-forma absorba al evento o que el tiempo de la obra atraiga al intérprete, pues en la pura forma la obra no habita, no es ella misma, su ser autárquico, su hipóstasis metafísica, su ser-para-sí como obra de arte orgánica (su ser aislada consigo misma) no puede acontecer para nadie sino que ha de *con-formarse* así en la participación (su historia y su tiempo son también los míos). Esto no es una exigencia para que una obra de arte sea verdad sino que *así se con-forma* su acontecer: como sea que la obra de arte acontezca, se con-forma evénticamente; es decir, que se con-forma orgánica o inorgánicamente en cuanto que ese es el nombre del juego, por eso la obra es una decla-

---

<sup>504</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, 121. En un artículo de 1991 («Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)») se expresa Gadamer con algo más de precisión en este punto: “No hay una ejecución sino un «a la vez» [»Zugliech« : ὅμα], que corresponde a eso que posee la estructura temporal del demorarse [*die Zeitstruktur des Verweilens*]. No se trata de un ejecutar esto y aquello, primero lo uno y luego lo otro, sino que es un todo que está presente ahí, en el ver, en el meditar, en el considerar en el que uno se halla sumergido, o mejor, si escuchamos la sabiduría de la lengua, podemos decir: «en lo que uno se halla absorto» [»in dem man aufgeht«]. Aristóteles añade el ejemplo de la vida. Y también nosotros decimos que uno «está con vida» [»am Leben ist«]. Mientras uno esté con vida, es inseparable de su pasado y su futuro.” Gadamer, *Estética y hermenéutica*, 294. (Las interpolaciones son mías.) Véase: Gadamer, *Gesammelte Werke* 8, «Wort and Bild — »so wahr, so seiend«, p. 387.

ración, porque, como dice Gadamer, ahí “El ente que se ocupa de su propio ser se representa a sí mismo, en virtud de su comprensión del ser, como camino de acceso a la pregunta por el ser.”<sup>505</sup> En otras palabras, el ser que puede ser comprendido se comprende a sí mismo [orgánica o inorgánicamente] si comprende a la obra de arte de ese modo, pues es este ser, somos nosotros, quienes estamos en juego cuando intentamos decir si éste o aquel objeto es o no esto o aquello. De ahí que, dice Gadamer:

En medio de las ruinas del mundo de lo habitual y lo familiar, la obra de arte se yergue como una prenda de orden; y acaso todas las fuerzas del guardar y del conservar, las fuerzas que soportan la cultura humana, descansen sobre eso que nos sale al paso de un modo ejemplar en el hacer del artista y en la experiencia del arte: que una y otra vez volvemos a ordenar lo que se nos desmorona.<sup>506</sup>

En coincidencia (de algún modo) con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, Gadamer señala que “A menudo es la distancia en el tiempo la que hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*.”<sup>507</sup> Si la hermenéutica de la facticidad heideggeriana exige la suspensión del juicio para evidenciar el prejuicio, en presente; la distancia en el tiempo (*Zeitenabstand*) gadameriana permite distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos desde un punto de vista temporalmente distanciado o, mejor dicho, en la distancia temporal que nos se-

---

<sup>505</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 620. Véase: Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 407.

<sup>506</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, 93.

<sup>507</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 369. Es un problema el de traducir ‘*verstehen*’ por ‘comprender’ y ‘*mißverstehen*’ por ‘malentender’, porque se pierde la relación semántica inmediata y obvia que hay en el alemán y que no se conserva en el español, pero ‘malinterpretar’ o ‘malcomprender’ tampoco son estilísticamente las más indicadas. (De ahí que la traducción haya sido ligeramente modificada.)



para del evento tal como este ha ocurrido antes; en este sentido, la conciencia de lo históricamente efectual (*scire licet*: «*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*») permite, como habré de mostrar, la transmisión (*Überlieferung*) de los prejuicios verdaderos y la eliminación de los falsos.<sup>508</sup>

El punto de partida es la semejanza que hay entre la experiencia estética con la obra de arte y la experiencia hermenéutica con el comprender; en este caso, la manifestación de la esencia de la obra de arte es el evento único de su presencia.

Luego, tanto el ser como el acontecer son susceptibles de ‘recibir marcas de género y número’ y ‘pueden formar tiempos compuestos y perífrasis verbales’, ambas cosas son el resultado de su asistencia en la presencia o, para mejor decir, de la asistencia en la presencia del ser-esente, del estante en la estancia (diríase pues, del ente en el claro del ser): el ser que puede ser comprendido es nombrado en y desde la región ontológica en la que en cada caso aparece –esto es, ahí donde *puede ser*<sup>509</sup>– comprendido, transformándose y conformándose. Jugar es una *con-formidad transpropiadora*.

---

<sup>508</sup> Gadamer reconoce varios momentos en la *experiencia*:

‣ Uno de ellos “el que la experiencia es válida en tanto no sea refutada por una nueva experiencia (*ubi non reperitur instantia contradictoria*)” (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 425. Traducción ligeramente modificada.), de donde su unidad o generalidad sin principios, “lo común e indiferenciado de muchas observaciones individuales” (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 426.), que refiere la experiencia a su continuada confirmación, que, cuando falta, empero, convierte a la experiencia en otra: *ubi reperitur instantia contradictoria* (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 427.)

‣ Otro, es el momento que muestra la apertura en la que se mantiene la experiencia, pues “[...] la experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, y sin embargo, no sin preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva, determinante no sólo para esto o para aquello, sino para todo lo que sea del mismo tipo.” (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 428.)

‣ Finalmente, Gadamer concluye que la esencia de la experiencia es básicamente negativa, por cuanto el momento ‘positivo’ de la generalidad sin principios, constantemente está siendo refutado y la experiencia entonces se está haciendo y rehaciendo continuamente, de lo que se sigue un momento de autoconocimiento: que la experiencia nos hace conscientes de nuestra limitación, de nuestra finitud. (Cf.: Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 433-434.)

<sup>509</sup> El ‘poder ser’ comprendido remite pues al modo de acontecer, al acontecer como un poder-ser-comprendido, un poder *ser-comprendido*.

Además de esto, como manifestación de un caso, *en la estancia* le corresponde siempre al *estante* una temporalidad, esto es, una forma de acontecer temporalizada en y por la actitud intencional de la conciencia. La declinación verbal (que aparece como *calidad temporal* del ente del caso: su *ser-estante*, su *ser-esente*) es efecto de la *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* y, por tanto, la unidad temporal en que se inscribe como evento, como exstasis temporal, está ya anticipada por la completud desde la que la pre-comprensión la reconoce en cuanto tal: »*Vorgriff der Vollkommenheit*«. Volviendo a la otra especie de sensación, además de la imaginación, que afecta a la praxis, diríamos pues que la frónesis juega el papel de instrumento personal para la composición de la trama (*mise en intrigue*), que se la realiza –*wirken*–, se la actualiza en cada caso de modo distinto. A mayor prudencia, mejor acabamiento de la historia. Esto quiere decir que la historia se completa mejor (en el sentido de que su unidad nos parece más sólida, mejor *con-formada*) cuanto con mayor prudencia *se transforma en con-forma*. Ni la erudición ni la sabiduría juegan aquí mayor papel (ni siquiera la autoridad autógrafa del autor hablando de sí o del sí narrado en la obra), pues no se trata de terminar la obra, no se trata de llevar la obra a su final –éste está ya dado desde el momento en que la historia se presenta como texto (trama o entramado), como ser-esente que puede ser comprendido en la estancia –donde y cuando su palabra se cumple. Se trata entonces de llegar a saber (comprender) cómo nos llega o nos toca, en qué nos atañe, hasta dónde nos corresponde la historia (esta, la que está siendo, en la que estamos) a nosotros: cómo, viniendo de otro, se vuelve nuestra; cómo es que su final, su meta, su punto de llegada, su

acontecer para nosotros, nos pertenece y pertenecemos a su acontecer, en medio de la estructura temporal del demorarse (*die Zeitstruktur des Verweilens*), con/en vida.<sup>510</sup>

### § 9. La fusión de horizontes en la imagen dialéctica

En su introducción a *Testigos del futuro*, Pierre Bouretz pregunta: “¿Es preciso admitir que, en materia de tradición, todo sea pasado?”<sup>511</sup> Esta es una pregunta cuyo horizonte de comprensión más propio podría ser precisamente la hermenéutica filosófica de Gadamer, a quien se ha acusado de conservadurismo,<sup>512</sup> tanto por su rehabilitación del con-

---

<sup>510</sup> De ahí que el cumplimiento de la palabra dada, el tiempo lleno de la lectura, sea para el lector una promesa cumplida.

<sup>511</sup> Bouretz, P. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Trotta. Madrid. 2012, p. 20.

<sup>512</sup> La Escuela de Fráncfort, por boca de Habermas, para empezar. Habría que consultar prácticamente todos los pasajes en los que Habermas se refiere a la hermenéutica de Gadamer, pero especialmente hay tres lugares: Habermas, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1982, especialmente el capítulo II.5 “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (1970)”, pp. 331-366. Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1985, especialmente el capítulo I, pp. 9-33 (aunque sólo se lo menciona de pasada), y Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1982, especialmente el capítulo I.4, „Die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften”, pp. 152-203. También es ilustrativo el modo como Peter Bürger tan acriticamente sigue a Habermas en su *Crítica de la estética idealista* (Visor. Madrid. 1996), pp. 20-22. Ahí dice Bürger: “En primer lugar hay que observar que su hermenéutica conservadora, que con razón ha criticado Jürgen Habermas en su *Lógica de las ciencias sociales*, hace imposible que Gadamer lleve a cabo un concepto dialéctico de crítica que rechace los momentos de la tradición que históricamente se han revelado como no verdaderos.” Todo esto es absolutamente falso. Empezando por el final, Gadamer nunca afirma que sea imposible deshacerse o rechazar los momentos que en la tradición históricamente se han revelado como no verdaderos, todo lo contrario, el análisis de la experiencia hermenéutica, como veremos, demuestra que sólo aquellos presupuestos (de los que parte la precomprensión que precisamente permiten hacer la distinción entre momentos verdaderos y momentos falsos –puesto que siempre hay un criterio crítico desde donde se hace la diferencia–) que la propia experiencia ha ido aceptando como verdaderos (aunque en otro momento puedan ser rechazados como falsos) funcionan como prejuicios verdaderos que actúan como criterios de discriminación; por otro lado, Gadamer mismo subraya que el resultado más característico de la propia experiencia hermenéutica es negativo, es decir, que la misma se va conformando a través de la propia evidenciación de los prejuicios que en la experiencia se revelan como falsos. Por ejemplo, quien lleva a cabo un análisis materialista histórico del arte contemporáneo ha aceptado (o ha ido aceptando *conforme se forma* en esa línea de pensamiento) una serie de presupuestos que se han ido verificando como verdaderos o falsos en el análisis del objeto de estudio; cada

cepto de prejuicio cuanto por su recuperación del concepto de tradición, ambos términos parecen llevar hacia alguna especie de tradicionalismo. Ahora bien, ¿realmente es preciso admitir que, en materia de tradición, todo sea pasado?, ¿hay que dejar atrás el pasado, en la tradición?, ¿dejar atrás la tradición, en el pasado, y seguir adelante en el tren del progreso del que habla Benjamin? Para explicar por qué recupera Gadamer conceptos tan criticados por el pensamiento ilustrado, daré una vuelta por el concepto de historia en Walter Benjamin y, sobre todo, por el de experiencia. Tal vez por esta ruta sea posible responder a la pregunta planteada de manera adecuada a lo que ésta pide.

\* \* \*

Uno de los acontecimientos que, según Benjamin, habrían marcado el periodo de entreguerras es que los seres humanos sufrieron –entre muchas otras cosas– una enorme pérdida de experiencias significativas, aquellas que quisieran conservar; y conservan, por el contrario, experiencias de las que quisieran deshacerse. Hay una enorme cantidad de vivencias conservadas en la memoria involuntariamente y se encuentran, en

---

vez que aplica su método en el estudio de su objeto descubre nuevos prejuicios que han estado bloqueando el acceso a la realidad del mismo y por ello, los elimina; pero al mismo tiempo, aquellos pre-conceptos (*Vorgriffe*) que, según él, confirman su precomprensión de los problemas, se reafirman. Ahí es donde y como ocurre la *transformación-en-con-forma*, de la que hablamos arriba. Estos son los prejuicios verdaderos que, como están presupuestos en el análisis, el analista no puede simplemente rechazar, y muchas veces ni siquiera los puede hacer explícitos o tematizarlos, en razón de que ha presupuesto que el punto de partida para el análisis no es prejuicioso sino objetivo, que está pues *en-con-formidad*. Lo que el investigador llama “objetividad” no son sino sus *Vorgang*, *Vorhabe*, *Vorgriff* y *Vorsicht* (pace Heidegger) desde donde en la precomprensión se dirige a la comprensión. Más aún, me parece un escándalo que ni Habermas ni Bürger hayan prestado atención a la declaración de Gadamer de que la experiencia hermenéutica es dialéctica: Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 468 [439-440] Subrayado como tercer momento de la experiencia en sentido hermenéutico pleno: Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 362 [338-339]. De hecho, es un prejuicio ilustrado, como el mismo Gadamer ha probado, el que les impide a ambos críticos comprender el sentido en el que éste último entiende el concepto de prejuicio.

cambio, atrofiados para recuperar voluntariamente recuerdos de experiencias pasadas con las que quisieran vincularse.<sup>513</sup> De las primeras quisieran deshacerse, no contándolas, sino borrándolas de la memoria (no es algo que quisieran compartir); las segundas no parecen tener modo de recuperarlas.<sup>514</sup> En estas circunstancias parece que la única vía que queda es comenzar de cero y “seguir adelante”, como hace el ángel de la historia *malgré lui*, pero el ángel tiene claro lo que queda en esta huida<sup>515</sup> tanto como de dónde viene la tempestad que le impide quedarse, aunque “le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado”: del progreso. ¿Significa esto que Benjamin sea algún tipo de *laudator temporis acti*?, ¿un tradicionalista en contra del progreso? Más que estar en contra del progreso, está en contra de esta actitud fácil de entregarse al progreso acríticamente y sin recomponer el pasado; lo que el ángel de la historia no puede hacer, tal vez pueda ejecutarse con este *mesianismo débil* benjaminiano;<sup>516</sup> tal vez sea posible salvar los fenómenos (σώζειν τὰ φαινόμενα)<sup>517</sup>, en el sentido de una apocástasis de la historia en la que “el entero pasado quede incorporado en el presente.”<sup>518</sup>

---

<sup>513</sup> La vivencia (*Erlebnis*) se opone en Benjamin a la experiencia (*Erfahrung*) como ‘propiedad muerta’: “La rememoración es el complemento de la «vivencia». En ella se precipita la creciente autoalienación del hombre, que hace inventario de su pasado como propiedad muerta. En el siglo XIX, la alegoría fue despejando el mundo en torno para luego instalarse en el mundo interior. La reliquia procede del cadáver, de la rememoración de la experiencia ya difunta que, eufemísticamente, se llama vivencia.” Benjamin, W. *Obras. Libro I/vol. 2*. Abada. Madrid. 2008; «Parque Central» § <35a>, 290. (Traducción modificada.) Cf.: Benjamin, W. *Gesammelte Schriften I-I*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1974, «Zentralpark» § <35a>, p. 681.

<sup>514</sup> Benjamin, W. *Obras. Libro II/vol. 1*. Abada. Madrid. 2007; «Experiencia y pobreza», p. 217.

<sup>515</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*. «Sobre el concepto de historia», Tesis IX, p. 310.

<sup>516</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*. «Sobre el concepto de historia», Tesis II, p. 306.

<sup>517</sup> Naturalmente, el concepto de “salvación” (*Rettung*) en Benjamin está lejos del ámbito astronómico en el que la expresión “salvar los fenómenos” habría surgido (en Platón, según Simplicio); aunque no deja de remitirse en última instancia a la formación neokantiana de Benjamin, es lo cierto que en él esta idea “[...] se atiende fundamentalmente a la diferencia entre experiencia filosófica y conocimiento científico, [...]”. *Conceptos de Walter Benjamin*. Las Cuarenta. Buenos Aires. 2014, Heinrich Kaulen, «Salvación», pp. 1063-1064.

<sup>518</sup> Benjamin, W. *Obras. Libro V/vol.1. Obra de los pasajes [vol. 1]* Abada. Madrid. 2013; [N1 a 3], p. 737.

Sin embargo, es claro que la intención de Benjamin al hacer uso de una expresión de tan larga historia persigue fines muy específicos, pues así como se buscaba “salvar los fenómenos” en relación con una cierta preconcepción del cosmos, dentro de la cual aquéllos parecían con frecuencia no ajustarse (en términos de cálculo de posiciones, velocidades, relaciones de unos a otros por sus órbitas, y así), igual Benjamin pretende salvar los acontecimientos históricos de la narrativa que los ha ocultado y traerlos a la luz en una nueva constelación, si han estado opacados por “grandes estrellas” (los héroes, los personajes de la historia), ahora ellos pasarán a primer plano trayendo con ello un poco de luz a la oscuridad de los tiempos e incluso anunciando con ello el próximo amanecer, dando así a ver la *facies hippocratica* del progreso (la catástrofe que es de hecho el presente) en la constelación del despertar (el instante *-Jetzt-Zeit-* de su cognoscibilidad). Para llevar a cabo esta tarea es necesario aplicar una dialéctica histórica en el terreno de lo cultural, una que permita superar la catástrofe y abolir la barbarie de la cultura<sup>519</sup>, de esta manera el pasado no es recuperado como un tiempo histórico fijado y menos aún se piensa a la historia como un intento de investigar “lo que realmente sucedió”, pues esto que ha sucedido no está en el pasado, está ocurriendo en el presente: el olvido del pasado. Precisamente en este punto parece haber coincidencias con la hermenéutica filosófica de Gadamer, específicamente en relación con la estructura de la experiencia hermenéutica:

---

<sup>519</sup> “¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo. ¿A donde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante. Entre los grandes creadores siempre ha habido los implacables que han hecho tabla rasa.” Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «Experiencia y pobreza», p. 218.

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos.<sup>520</sup>

Antes de explicar lo que quiere decir Gadamer aquí con la idea de que la experiencia es lenguaje, vale la pena señalar los momentos estructurales de la experiencia en sentido hermenéutico-filosófico, estos son:

- su historicidad (a diferencia de la ciencia que, a través del *experimentum*, más bien bloquea o impide la historicidad con la repetición),
- su validez (en tanto no sea refutada por una nueva experiencia),
- la permanencia de percepciones importantes (*μονή*: aquello que en su transitar se dilata, que persiste o se detiene),
- su negatividad (“generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas”<sup>521</sup>),
- su autorreflexividad, pues la conciencia que experimenta se vuelve sobre sí misma (el en-sí del objeto es en-sí «para nosotros», se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro),
- que no le puede ser ahorrada a nadie (lo que significa que sus expectativas sean defraudadas con frecuencia, pues sólo se adquiere [la experiencia] con decepciones, ya que nadie aprende de los errores de otro),
- que enseña a reconocer lo que es real, en el sentido de «lo que ya no puede ser revocado»<sup>522</sup>;
- que tiene que ver con la tradición (no es un simple acontecer, sino que habla por sí misma),
- que es lenguaje y
- que está abierta a la tradición que posee *la conciencia de la historia efectual*

A partir de aquí podemos ver que también para Gadamer la experiencia permite recuperar el pasado de manera que este no pueda ser ya derribado (*umzustoßen*), en la

---

<sup>520</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 434.

<sup>521</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 428.

<sup>522</sup> En alemán dice: »Was nicht mehr umzustoßen ist«. También podría traducirse como “lo que no puede ser ya derribado”. Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 363 [339-340]. Al menos no mientras me aparece *en-con-formidad* con la anticipación de la perfección –es decir, mientras la experiencia futura no la convierte en falsa.

medida en que su verdad no puede sino ser reconocida, *por más que duela*.<sup>523</sup> Benjamin mismo se vale del concepto de la *facies hippocratica*<sup>524</sup> para referirse a este momento melancólico de la historia en el que un instante de eternidad es consumido en un gesto erótico/extático:

Dejar asentado decididamente apartarse del concepto de «verdad atemporal». Empero, la verdad no es –como afirma el marxismo– únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el que conoce. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea.<sup>525</sup>

El carácter esotérico (de la mística judía que, según Scholem, predomina en Benjamin desde la época de *El origen del 'Trauerspiel' alemán*) de aseveraciones como esta se relacionan ciertamente con una concepción de la eternidad asociada la idea de la verdad atemporal, una idea que ha de ser cuestionada. En su artículo sobre el concepto de “idea” en Benjamin, Hans Heinz Holz<sup>526</sup> señala que “Aquí se trata evidentemente de otra

---

<sup>523</sup> “Toda experiencia que merezca este nombre se ha cruzado en el camino de alguna expectativa.” Gadamer, *Verdad y método I*, p. 433.

<sup>524</sup> “Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la caducidad, el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido, la historia se plasma sobre un rostro; o mejor, en una calavera. Y, si es cierto que ésta carece de toda libertad “simbólica” de expresión, de toda armonía clásica de la forma, de todo lo humano, en esta figura suya, la más sujeta a la naturaleza, se expresa significativamente como enigma no sólo la naturaleza de la existencia humana como tal, sino la historicidad biográfica propia de un individuo.” Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 1. «El origen del 'Trauerspiel' alemán»*, p. 383. Véase también: Benjamin, *Obras. Libro V/vol.1*, [N2, 7], p. 741.

<sup>525</sup> Benjamin, W. *El libro de los pasajes*. Akal. Madrid. 2010, p. 465. (Traducción modificada.) Benjamin, W. *Gesammelte Schriften V-I. Das Passagen-Werk*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1982, [N3, 2], p. 578: “Entschiedne Abkehr vom Begriffe der »zeitlosen Wahrheit« ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee.“

<sup>526</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Hans Heinz Holz, «Idea», p. 673, nota 79.



versión de que aquello que antes se llamaba “doctrina” es siempre real sólo en una configuración temporal: porque el que conoce (el comentador) puede conocer lo conocido (la cosa misma, la verdad) sólo a partir de su horizonte de experiencia y sólo en la manifestación del sentido que en cada oportunidad ha devenido históricamente.” La temporalización de la experiencia –incluso aquella relacionada con valores eternos— hace de la eternidad precisamente una imagen dialéctica en suspenso<sup>527</sup> en la medida en que “El núcleo del tiempo no puede ser captado en la historia como sucediendo realmente, extendiéndose en la dimensión real del tiempo; pero donde el desarrollo ocurre por un momento, la δύναμις del acontecer se condensa en στάσις y el tiempo se transforma en diferencial donde un ahora se identifica a sí mismo «como el ahora de una cierta cognoscibilidad»: [...]”<sup>528</sup> La plegaria conocida en la mística judía como *quedushá*, no consiste en otra cosa que en un “[...] mecanismo comparable al movimiento de un inmenso volante [...]”<sup>529</sup> en el que los himnos se suceden uno tras otro con un ritmo cíclico –dice Scholem– que poco a poco va abarcando en círculos cada vez más amplios la totalidad de la creación de Dios hasta alcanzarle a él mismo en su esplendor y perfección, pero –aquí es donde Benjamin interviene– este entusiasmo extravagante de los místicos de la Merkabá (*yordé Mercabá*) ha de ser rechazado por su «polilogía», ya que el místico le da la espalda

---

<sup>527</sup> La conexión la hace el propio Benjamin en *Gesammelte Schriften*, V · 1, *Das Passagen-Werk*, [B3, 7], p. 118: „Ich formulierte, »daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist, als eine Idee«. ■ Dialektisches Bild ■“

<sup>528</sup> Rolf Tiedemann en: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V · 1, *Das Passagen-Werk* «Einleitung des Herausgebers», p. 34. (La traducción es mía.)

<sup>529</sup> Scholem, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Siruela. Madrid. 1996, pp. 80-81.

a la historia<sup>530</sup> con ese velo cósmico o cortina que en realidad oculta la gloria de Dios, al mismo tiempo que en ella se pueden ver tejidos todos los tiempos y los hombres:

Todas las generaciones, y todas las vidas y los actos están tejidos en esta cortina. Quien la ve simultáneamente penetra en el secreto de la redención mesiánica, pues, al igual que el devenir de la historia, la lucha final y los actos del Mesías preexisten de manera real y visible. Como hemos visto, esta combinación de conocimiento relativo a la Merkabá y a las «Hejalot», con una visión del fin mesiánico –es decir, la inclusión del conocimiento apocalíptico y escatológico–, es muy anti-gua.<sup>531</sup>

En este sentido es que es una doctrina que oculta el cuerpo de la verdad, cuyos nombres son secretos y cuyas *medidas* sólo son accesibles a los iniciados –quienes pueden contemplar el trono (*Merkabá*) detrás o debajo de este velo–, pero que al mismo tiempo exhibe “todas las vidas y los actos tejidos en esta cortina”, de manera que “quien la ve simultáneamente penetra en el secreto de la redención mesiánica”; tal vez no se vea la sustancia de la divinidad, pero al menos se verán “las medidas de su apariencia”.<sup>532</sup>

---

<sup>530</sup> Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 94.

<sup>531</sup> Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 93. En Bouretz, *Testigos del futuro*, p. 365, pueden leerse también asociaciones en esta dirección: “La experiencia contemporánea sin duda obliga, una vez más, a proponer «una nueva lectura de la Tradición». Pero su intención [la de Scholem –GL] se expone en una metáfora enigmática: «el desvelamiento del misterio de la verdadera ‘medida de nuestro cuerpo’». [...] Esa experiencia de la historia ha reforzado en Scholem un sentido agudo de la paradoja. En lo relativo al horizonte del conocimiento en primer término: «¿No es justo lo esencial lo que se difumina en esa proyección historiográfica?»” En la nota complementaria a este pasaje (nota 138 al Capítulo IV, p. 474) establece Bouretz la asociación con el misticismo judío de la *Merkabá*. La inconmensurable diferencia entre la medida del cuerpo humano y la del cuerpo divino (el *Shi’ur Qomah*) queda oculta, en la visión del carro divino de Ezequiel, por el velo detrás del cual se encuentra el trono de Dios (*Merkabá*), pero sobre el cual –velo– aparece lo real en su multiplicidad y su total falta de unidad. La imagen dialéctica benjaminiana bien podría ser en este sentido un ejercicio como el que Bialik lanza a los jóvenes investigadores sionistas: la destrucción de la destrucción (desenterrar la historia enterrada en el pasado, entre papeles y documentos) o “transformar «los puntos de ruptura en puntos de sutura [*nequdat ha-mifné – nequdot ha-mivné*]».” (Bouretz, *Testigos del futuro*, p. 363 y nota 129, p. 473.) Aunque en un sentido ya no sionista pero sí mesiánico.

<sup>532</sup> Cuya gloria, insiste Scholem, solicita alabanza. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 87. Me parece correcto pues, asociar el pasaje que vengo comentando con la mística judía, pero no estoy de acuerdo con Heinz Holz en relacionarlo con el *Zohar*, como hace él en el pasaje citado antes. *Conceptos de Walter Benjamin*, Hans Heinz Holz, «Idea», p. 673, nota 79.

Si lo eterno es en todo caso más el volante de un vestido que una idea, esto es así en razón de que, por un momento, puede ampliar su radio –con el viento del futuro, como dice el propio Benjamin– y dejar ver un poco de lo que hay debajo (el núcleo temporal del concepto de verdad) cuanto más intempestivamente se “eleve” a verdad atemporal y resulte seductora por un momento (véase la imagen 2, Apéndice), pero es lo cierto también que este instante pasa y que pronto regresa a su posición de ocultamiento, pues lo eterno miente [o se esconde] sobre la verdad histórica<sup>533</sup>: la hermenéutica de la experiencia se opone a la vivencia del presente como progreso. Por ello es que Benjamin estudia tanto a Baudelaire, pues en él encuentra esta tensión dialéctica como fundamento de la modernidad: “La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable.”<sup>534</sup> El poeta encuentra de hecho el momento seductor del presente, su magia apotropaica, en el aspecto superficial de la mercancía:

Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable, cuya cantidad es excesivamente difícil de determinar, y de un elemento relativo, circunstancial, que será, si se quiere, alternativamente o al mismo tiempo, la época, la moda, la moral, la pasión. Sin este segundo elemento, que es como la envoltura divertida, centelleante, aperitiva, del dulce divino, el primer elemento sería indigerible,

---

<sup>533</sup> En efecto, la manera como la moda se convierte en “lo clásico” de y en el pasado es por un proceso de mistificación del gusto de una época, el pasado del cual conservamos, en el presente, su paso triunfante y que es de lo único que queremos saber. “En Baudelaire, la mistificación es como una magia apotropaica, como lo es la mentira en las prostitutas.” Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2. «Parque central», §<39>*, p. 296. El mismo inicio de *El pintor de la vida moderna*, de Baudelaire, da cuenta de que hay una discriminación y falsificación de la moda de un momento cuando sólo se atiende a aquello que el museo conserva como clásico –aunque conserve también en algún rincón, en el cubo de la escalera, detrás de otras obras y opacado por estas (las grandes obras de los grandes artistas) y se descuida a los *poetæ minores*, “[...] y, en fin, que por mucho que se ame la belleza general, expresada por los poetas y artistas clásicos, no por ello deja de cometerse un error cuando se ignora la belleza particular, la belleza de circunstancia y el rasgo costumbrista.” Baudelaire, Ch. *El pintor de la vida moderna*. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos. Librería Yerba/Caja Murcia. Murcia, 1995; «Capítulo I, Lo bello, la moda y la felicidad», p. 75.

<sup>534</sup> Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, «Capítulo IV, La modernidad», p. 92.

inapreciable, inadecuado e inapropiado a la naturaleza humana. Desafío a que se descubra una muestra cualquiera de belleza que no contenga estos dos elementos.<sup>535</sup>

La “envoltura divertida, centelleante, aperitiva, del dulce divino” no es otra que precisamente el aspecto superficial de la mercancía, su apariencia sensible, aquello que la hace atractiva a pesar de esconder bajo su vestido “el elemento indigerible, inapreciable, inadecuado e inapropiado a la naturaleza humana”; así como la prostituta miente a su cliente, pues su tarea es complacerlo, así el cliente acepta la mentira como si fuese verdad, por complacerse a sí mismo –que para eso está pagando–: los dos saben que ella (la mercancía) miente, pero los dos gozan y se benefician de la mentira. Tanto para Baudelaire como para Benjamin el cruce entre la mercancía, la envoltura<sup>536</sup>, el (auto)engaño y la mentira se cumplen plenamente en la prostituta: “El amor por la prostituta viene a constituir la apoteosis, la identificación más absoluta que pueda darse con la mercancía.”<sup>537</sup> El comercio, tanto como el arte, poseen esta doble faz que conduce a la idolatría<sup>538</sup> del capitalismo; por un lado, en el afán de representar el presente con todo y su

---

<sup>535</sup> Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, «Capítulo I, Lo bello, la moda y la felicidad», p. 75. (Traducción ligeramente modificada.)

<sup>536</sup> Léase: el maquillaje, la peluca, los cosméticos, los accesorios y, sobre todo, *el trato*.

<sup>537</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol.1*, [J85, 2], p. 606. Por momentos, este pasaje parece más una paráfrasis que una traducción, el pasaje original dice: “Die Liebe zur Prostituierten ist die Apotheose der Einfühlung in die Ware.”: “El amor por las prostitutas es la apoteosis de la empatía con la mercancía.” Benjamin, *Gesammelte Schriften V-1* [J85, 2], p. 475. (Mi traducción.) En tiempos de Benjamin es popular la expresión »Einfühlungsphilosophie« para referirse sobre todo a la hermenéutica de Dilthey, así que no dudo que haya un juego de palabras irónico en Benjamin al asociar la empatía (*Einfühlung*), fundamental en el método hermenéutico de Dilthey para comprender al autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido, y el amor por la prostituta/mercancía encarnada, en tanto que Benjamin opone el concepto de vivencia (*Erlebnis*), de nuevo, término de la hermenéutica de Dilthey, al de experiencia (*Erfahrung*).

<sup>538</sup> “Sin embargo, se diría que Walter Benjamin mantuvo siempre la preocupación por ese eventual atolladero, manteniendo en reserva el motivo de una crítica de la ilusión propia de la obra de arte según una perspectiva más fiel al rechazo del culto a las imágenes. Desde un punto de vista que en esta ocasión sería el de una anti-estética nutrida de obsesión por el paganismo y la idolatría, su reflexión se concentra en las

caducidad, el arte de la modernidad se apoya en la mnemónica despótica que sólo atiende a lo nuevo<sup>539</sup> por pequeño e insignificante que pueda llegar a ser (de hecho, gracias a la mnemónica despótica, este detalle mínimo, la *nouveauté*<sup>540</sup>, se vuelve *protagónico*). Por otro lado, mientras que Baudelaire salva las apariencias satánicamente, amando a las prostitutas y entregándose él mismo a cierto tipo de prostitución<sup>541</sup> o perversión moral, Benjamin propone hacerlo mesiánicamente, por lo cual “salvar los fenómenos” (σώζειν τὰ φαινόμενα) adquiere un nuevo sentido: se trata de rescatar aquello que el progreso ha dejado atrás; de rescatar lo que ha sido sacado de circulación de medio del comercio,<sup>542</sup> y coleccionarlo alegóricamente, esto es fragmentariamente, sin ningún afán de poseerlo todo (como si fuese una serie o fluyese regularmente de variante en variante, de *nouveauté* en *nouveauté*) sino sólo esos fragmentos (objetos, acontecimientos, vidas) olvidados por el progreso, así que incluso podría hablarse de un co-

---

manifestaciones de un fracaso de las obras en transfigurar el mundo, o en la ilustración de una imposibilidad para el arte de rehabilitar la experiencia astillada del tiempo.” Bouretz, *Testigos del futuro*, pp. 287-288.

<sup>539</sup> “Un artista que tenga el sentimiento perfecto de la forma, pero acostumbrado a ejercitar sobre todo su memoria y su imaginación, se ve entonces como asaltado por un tumulto de detalles, todos ellos pidiendo justicia con la furia de una multitud ansiosa de igualdad absoluta. Toda justicia es forzosamente violada; toda armonía destruida, sacrificada; más de una trivialidad deviene enorme, más de una pequeñez, usurpadora.” Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, «Capítulo V, El arte mnemónico», p. 97.

<sup>540</sup> « La nouveaute represente cet absolu qui n'est plus accessible a aucune interpretation ni a aucune comparaison. Elle devient l'ultime retranchement de l'art. » Benjamin, *Das Passagen-Werk*, « D. Baudelaire ou les rues de Paris, III », p. 71. Benjamin, *Obras. Libro V/vol.1*, «V. Baudelaire o las calles de París III», p. 91.

<sup>541</sup> Hay muchas alusiones al tema entre los múltiples apuntes sobre Baudelaire que hace Benjamin, pero podemos considerar este como el más simple y claro: “A la vista del escaso éxito que tenía su obra, Baudelaire acabaría por ponerse en venta a sí mismo. Se precipitó así tras su obra, y confirmó en su persona hasta el final cuanto pensaba acerca de la necesidad ineludible de la prostitución para el poeta.” Benjamin, *Obras. Libro I/vol.2*, «Parque central», § <41>, p. 297.

<sup>542</sup> El mismo Baudelaire lo reconoce: “«El comercio es *satánico* en esencia [...]. El comercio es satánico en cuanto es una de las formas en las que se encarna el egoísmo; y además la más vil, la más rastrera.» *Œuvres Complètes, II*, p. 664 (*Mon cœur mis à nu*).” APUD Benjamin, *Obras. Libro V/vol.1*, [J85, 7], p. 607.

leccionismo exotizante, extravagante (apartado de lo común) pero no exclusivo o excluyente –menos aún consumista u obsesivo–, de manera que no responde a los dictados de la moda (como sí lo harían el *flâneur* o el pintor de la vida moderna<sup>543</sup>) sino a los despojos de la historia.<sup>544</sup> De esta manera se restablece el concepto de experiencia en su estructura dialéctica benjaminiana; para empezar, en su carácter articulario: “El de la *experiencia* es un concepto articulario, en el cual articulación ha de entenderse en el doble sentido, como vinculación y como expresión. La experiencia es una dimensión de la praxis humana en la que la relación con uno mismo y la relación con el mundo están articuladas de tal manera que la relación con el mundo se vuelve *articulable* como relación con uno mismo y viceversa.”<sup>545</sup>

En el pequeño estudio biográfico-intelectual que elabora sobre Eduard Fuchs<sup>546</sup>, se empeña Benjamin en mostrar las relaciones que hay entre su propio método para la

---

<sup>543</sup> Y que los conduce a la enajenación, de la que pretende escapar el dandy, perdido entre –pero apartado de– la multitud: “En tanto que consumidores de mercancías, los hombres pierden su “entendimiento objetivo” y compensan esta pérdida a través del “gusto”, el cual, en vez de comprobar su valor de uso, sucumbe a la apariencia estética de las mercancías. La pérdida de la experiencia asociada a la forma mercancía es vivida y al mismo tiempo compensada en la acumulación de vivencias.” *Conceptos de Walter Benjamin*, Thomas Weber, «Experiencia», p. 509.

<sup>544</sup> El tipo de coleccionista que para Benjamin representa Eduard Fuchs, materialista histórico. Véase: Benjamin, *Obras. Libro II/vol.2*, «Eduard Fuchs: coleccionista e historiador», p. 69.

<sup>545</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Thomas Weber, «Experiencia», p. 489.

<sup>546</sup> Eduard Fuchs (31 de enero de 1870, Göppingen – 26 de enero de 1940, París), judío, alemán, materialista histórico, editor en jefe del semanario *Süddeutscher Postillon* y luego co-editor del *Leipziger Volkszeitung*, autor de *Karikatur der europäischen Völker* (1902), de una *Sittengeschichte* (1905-1912) y de un *catalogue raisonné* del caricaturista francés Honoré Daumier (1929) –entre muchas otras obras–, era también coleccionista de imágenes (principalmente caricaturas e imágenes eróticas). La revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, “el órgano del Instituto de Investigación Social que dirigía Max Horkheimer”, publicó este artículo de Walter Benjamin en 1937. Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*. «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», p. 68, nota 1.

historia y el de aquél;<sup>547</sup> en primer lugar la contraposición entre la forma de narrar la historia que hace de los eventos acontecimientos épicos, desatendiendo todos aquellos considerados “secundarios” o periféricos en relación con los primeros y la que se ocupa de estas pequeñas historias sueltas y desconectadas,<sup>548</sup> en segundo lugar está la importancia de la recuperación de los objetos individuales en sus nexos dialécticos: “El objeto histórico, que se sustrae a lo puro fáctico, no necesita ninguna «apreciación». Pues el objeto histórico no ofrece vagas analogías con la actualidad, sino que se constituye exactamente en la tarea dialéctica que la actualidad ha de resolver.”<sup>549</sup> De ahí, además, en

---

<sup>547</sup> En varios pasajes del artículo echa mano Benjamin de expresiones que aparecerán más tarde en sus «Tesis sobre el concepto de historia». No obstante, se deben mantener las distancias, sólo estoy diciendo que hay coincidencias importantes entre el método materialista de Fuchs y el de Benjamin, pero este último es bien consciente del carácter positivista y paradójicamente conservador –burgués– de Fuchs: “Le jugement critique porté sur l’œuvre de Fuchs se confond avec un jugement critique sur la notion d’histoire de la culture, qui dominait alors la science populaire d’inspiration socialiste. L’influence du matérialisme dialectique sur celle-ci était limitée ; l’influence du positivisme était d’autant plus grande. Une digression essaie de montrer, comment déjà au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ce positivisme avait nui aux réflexions des philosophes et des savants sur le progrès technique. On indique comment Fuchs, d’un point de vue socialiste, s’oppose à l’histoire de l’art bourgeois d’un Wölfflin, sans méconnaître la parenté entre Fuchs et de grands savants bourgeois comme Brandes et Bastian.” *Resümee* del propio Benjamin conservado como J<sup>BA</sup> (BENJAMIN-ARCHIV, DR 699) [505, 35] y recuperado en las »Anmerkungen zu Seite 465-505«, en: Benjamin, W. *Gesammelte Schriften II-I*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1977, p. 1361.

<sup>548</sup> Así, por ejemplo: “Y esta forma de sobrevaloración es patente en Fuchs cuando declara: «El arte es, en sus partes esenciales, el revestimiento idealizado del estado social propio del momento. Pues es una ley eterna ... que todo estado político o social dominante tiende a idealizarse para justificar moralmente su existencia.»” Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*. «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», pp. 98-99. Esta misma idea, que todo estado político o social dominante tiende a idealizarse para justificar moralmente su existencia es, si entiendo bien a Benjamin, la misma que guía al autor en el diagnóstico sobre la decadencia del aura en el arte moderno. El aura no es una propiedad objetiva que tuviese el arte “en la idea” o en algún pasado idílico de la historia del arte, sino una carga simbólica cuyo primer fundamento es la autolegitimación mítica del poder político dominante. La definición de “aura” en Benjamin, como “la manifestación única de una lejanía, por cercana que ésta pueda hayarse” («Diese letztere [die Aura –GL] definieren wir als einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag.» Benjamin, W. *Gesammelte Schriften I-I*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1977, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [Dritte Fassung]», III, p. 479), no hace sino subrayar la estrategia ideológica por la cual el poder político mantiene a distancia del misterio a las masas: el aura sólo es accesible a los iniciados (cultos, cultivados), para los demás siempre está lejana, por cercana que pueda –aparentemente: *wahrscheinlich*– estar.

<sup>549</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*. «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», p. 83.

tercer lugar, la sospecha sobre los “bienes culturales”, pues el modo como se han constituido en tales es de una violencia y una brutalidad que casi justifican su silencio.<sup>550</sup> A todo esto habría que agregar la desarticulación épico/simbólica de la narrativa de la historia cultural y la rearticulación alegórica de los fragmentos:

El historicismo representa la imagen eterna del pasado; el materialismo histórico tiene una experiencia particular con él, que permanece única. La sustitución del momento épico por el constructivo se revela condición de esta experiencia. En ella se liberan las poderosas fuerzas prisioneras del «érase-una-vez» del historicismo. Poner a trabajar la historia con la experiencia que es originaria para cada presente –esta es la tarea del materialismo histórico. Se dirige hacia una conciencia del presente que hace volar el supuesto *continuum* de la historia.<sup>551</sup>

Es en este sentido que podemos hablar del carácter articulador de la historia, cuando el sujeto del presente –el historiador para empezar, pero no sólo él– rompe la cadena que el supuesto *continuum* de la cultura ha impuesto como progreso<sup>552</sup> y presta atención a los documentos (las pruebas históricas, los hechos) que ha debido aplastar a su paso.<sup>553</sup> La recuperación del pasado perdido y olvidado nada tiene que ver, por tanto, con tradicionalismo sino con un sentido muy particular de “salvación” (*Rettung, tikkún*):

---

<sup>550</sup> “Para el materialista histórico, en efecto, la superioridad con la que la historia cultural presenta sus contenidos es sólo una apariencia que deviene de una conciencia falsa. El materialista histórico adopta una actitud bien reservada frente a dicha historia cultural. Para justificar esta actitud, nos bastaría sólo con echar un vistazo al pasado: lo que el materialista histórico observa en el arte y la ciencia juntos y particularmente tiene una misma procedencia, que él no puede contemplar sin horror. Pues todo esto debe su existencia no tan sólo al esfuerzo de aquellos grandes genios que lo han ido creando, sino también (en grado mayor o menor) a la esclavitud anónima de sus contemporáneos.” Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*. «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», p. 80. (Traducción modificada. Véase: Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1977, p. 476.)

<sup>551</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», p. 468. (La traducción es mía. Véase: Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*, p. 72.)

<sup>552</sup> “El desmantelamiento de la noción de *continuum de la cultura* [*Kontinuum der Kultur*], postulado en el ensayo sobre Fuchs, debe tener consecuencias epistemológicas, una de las más importantes me parece que es la definición de los límites trazados al uso del concepto de progreso [*Fortschritt*] en la historia.” Carta de Benjamin a Horkheimer, del 24 de enero de 1939, en: Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, «Anmerkungen zu Seite 465-505», documento no. 67, p. 1355. (La traducción es mía.)

<sup>553</sup> “La barbarie anida al interior del concepto mismo de cultura: esa que suele ser considerada como un tesoro de valores que, si bien no son independientes respecto al proceso productivo en el que tuvieron



Considerado en el sentido más amplio, el término se torna el concepto opuesto al de mito y la contraparte del derecho abstracto, al que Benjamin opone la atención al sustrato inconcebible de toda experiencia, a lo especial y no idéntico. En él se articula –en el lenguaje de la obra temprana– la esperanza de la liberación del “contexto culpable de lo que vive” en el fin de “la historia del sufrimiento del mundo”, y –según las formulaciones de los escritos tardíos– la perspectiva de un cambio revolucionario en la dinámica de desarrollo de la sociedad capitalista, reconocida como “catástrofe”.<sup>554</sup>

Primero, la liberación del tiempo-ahora (*jetzt-zeit*) de sus cadenas en el tiempo histórico a través de la imagen dialéctica, que es el medio estratégico que propone Benjamin para hacer saltar por los aires el supuesto continuo de la historia;<sup>555</sup> luego, la rearticulación de los fragmentos<sup>556</sup> en pequeñas historias, cada una con su propio objeto individual como centro, de manera que cada objeto-fragmento recuperado sea una (re)colección por sí mismo,<sup>557</sup> después, reorientar el curso de la historia, no hacia otro futuro

---

surgimiento, sí lo serán en cambio –se supone– respecto de aquel en el que perduran. Sirven con ello a la apoteosis de ese concreto y último proceso, por más bárbaro que éste pueda ser.” Esta aseveración de Benjamin (que aparece en *Obras. Libro V/vol. 1*, [N5a, 7], p. 752) se encuentra casi igual en el artículo que vengo glosando: Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*. «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», pp. 80-81.

<sup>554</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Henrich Kaulen, «Salvación», p. 1006. Sobre el concepto de catástrofe: “El concepto de progreso cabe fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo siga «así» es la catástrofe. Esta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado. Pensamiento de Strindberg: el infierno no es nada que aún nos aceche, sino que es esta vida aquí.” Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*. «Parque Central» § <35>, p. 292.

<sup>555</sup> “Sin duda que no es que lo pasado venga a volcar su luz en lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que la imagen es aquello en lo que lo sido viene a unirse como en un relámpago al ahora para formar una constelación. Dicho en otras palabras: la imagen es dialéctica en suspenso. Dado que así como la relación del presente respecto del pasado es tan sólo continua, temporal, la de lo sido respecto del ahora es en cambio dialéctica: no es curso, es imagen, y se produce en discontinuidad. Sólo las imágenes dialécticas son por lo tanto imágenes auténticas (es decir, son imágenes no arcaicas), y el lugar –el espacio– donde se las encuentra es el lenguaje.” Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N2a, 3], p. 742.

<sup>556</sup> Si el lugar de las imágenes dialécticas es el lenguaje es porque a la pasión de coleccionar parece ir unida la de escribir acerca de ella. *Conceptos de Walter Benjamin*, Eckhardt Köhn, «Coleccionista», p. 236. Con todo, Köhn no logra captar el fondo materialista histórico del hábito de coleccionar en su sentido alegórico, su artículo se queda en una especie anecdótico psicológico del hábito coleccionista en Benjamin.

<sup>557</sup> Esto es así porque, aunque el coleccionista –especialmente el coleccionista privado, no las instituciones que se arrojan este hábito con el mismo fin de dominio sobre una región de objetos– se dedique básicamente a coleccionar objetos de un mismo tipo, estos no tienen por qué formar parte de una serie, pues se deja guiar por el objeto. *Conceptos de Walter Benjamin*, Eckhardt Köhn, «Coleccionista», p. 229. Véase también: Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [H4a, 1], p. 350. Más aún, una estrategia típica para defender el progreso (en el sentido alemán de *Fortschritt*, seguir adelante, seguir avanzando sin mirar atrás) es la de minimizar los acontecimientos (las pruebas, los documentos, los hechos de la crueldad cometida) en aras de supuestos valores universales –en primer lugar la cáscara vacía del concepto mismo de “progreso”, que no contiene nada excepto el olvido del pasado y el culto a la técnica y la *neveauté*–, como si todos esos

sino hacia otro pasado, marco en el cual, señala Benjamin, se da realmente esta salvación de los fenómenos a través de los conceptos –por eso no es meramente un positivista, como Fuchs–, pues “los conceptos permiten a los fenómenos participar del ser de las ideas”:

Pero los fenómenos no entran integralmente al interior del mundo de las ideas en lo que es su estado empírico bruto, con el que se mezcla la apariencia, sino únicamente en sus elementos, en tanto que salvados. Así se despojan de su unidad falsa para participar, divididos, de la auténtica unidad de la verdad. En esta división, que es propia suya, los fenómenos se subordinan a los conceptos, los cuales consuman la disolución de las cosas en los elementos.<sup>558</sup>

Esta salvación, no obstante, requiere justamente la apropiación del despojo recuperado, de modo que se vuelva nuestro (que no se agote como tiempo histórico, como pasado), esto es, que hay que *recolectarlo* como experiencia, no como vivencia: “Método de realización de este trabajo [sc.: la *Obra de los pasajes* –GL]: el de un montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo mostrar. No hurtar ahí nada valioso ni apropiarme ninguna formulación ingeniosa. Pero los harapos, los desechos, esos no pretendo inventariarlos, sino dejar que alcancen su derecho de la única forma en que es posible: a saber, empléandolos.”<sup>559</sup> Así, el materialista histórico pone de nuevo en circulación aquello que ha sido

---

documentos de barbarie fuesen iguales, allanados por promesas de futuro que nunca se cumplen en las clases margindadas.

<sup>558</sup> Benjamin, *Obras Libro I/vol. 1*, «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», p. 229.

<sup>559</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N1a, 8], p. 739. El texto en alemán dice: „Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Rechte kommen lassen: sie verwenden.“ Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [N1a, 8], p. 574. La traducción ha sido modificada; además, me gustaría señalar que bien podría traducirse «verwenden» también como “invirtiéndolos”: “Pero los harapos, los desechos, esos no pretendo inventariarlos, sino dejar que alcancen su derecho de la única forma en que es posible: a saber, invirtiéndolos.” Sugiero aquí una lectura figurativa de la expresión (sin duda en juego con ‘entwenden’, hurtar, robar), en el marco del historiador como trapero, como ropavejero de la historia; no hay que olvidar que este personaje –popular tanto en la cultura francesa del siglo XIX como en la primera mitad del siglo XX en México– iba por las calles de las colonias de las clases acomodadas

desechado por la cultura (los harapos: *Lumpen*, en alemán)), lo pone al alcance de la mano de las clases bajas (*Lumpenproletariat*), pero sin duda con el signo invertido:

Un año antes de *Le vin des chiffonniers*, ya apareció [en Baudelaire –GL] una descripción en prosa de dicha figura: «He aquí un hombre: debe recoger las basuras del día anterior en la capital. Todo lo que arrojó la gran ciudad, todo lo que perdió o que despreció, junto con todo lo que pisoteó, él lo cataloga y lo reúne. Coteja los anales de la disipación, el cafarnaún de la escoria; apartando las cosas, hace una juiciosa selección; se comporta al modo del tacaño que guarda su tesoro y se va deteniendo en los escombros que entre las mandíbulas de la diosa de la industria adoptarán la forma de cosas útiles o quizás agradables.»<sup>560</sup>

Si el trapero de la historia cambia el sentido en el que son leídos los despojos, el coleccionista los saca de circulación y los hace suyos por que cada uno tiene su historia y en cada uno reconoce el esfuerzo que ha requerido su hallazgo:<sup>561</sup> “Por tanto, *strictu sensu*, de manera épica y rapsódica, el recuerdo real debe suministrar al mismo tiempo una imagen de ese que recuerda, como un buen informe arqueológico no indica tan sólo aquellas capas de las que proceden los objetos hallados, sino, sobre todo, aquellas capas

---

ofreciendo el “servicio” de comprar la ropa y objetos usados que las personas de esta clase ya no *deseaban*, que pagaba poco por ellas (lo mínimo posible), o bien urgaba en sus basureros buscando cosas que pudieran reutilizarse, y que luego revendía esas prendas y esos bienes de segunda mano a las clases bajas a precios altos –pero todavía accesibles para los pobres–, ofreciendo así a las clases populares la ilusión de gozar de los mismos privilegios de consumo de productos de alta calidad a precios bajos. En este sentido, el trapero invierte y reinvierte en estos bienes de consumo suntuario que han perdido su “valor original” (su aura), pero que se siguen consumiendo con aura rebajada como baratijas. De esta manera se los reusa con el signo de valor invertido, mercancías en oferta: alto valor a bajo precio.

<sup>560</sup> Benjamin, *Obras Libro I/vol. 2*, «Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo», p. 173.

<sup>561</sup> “Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Ante todo no debe temer volver siempre a la misma situación, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra. Porque las “situaciones” [»*Sachverhalte*«.] son nada más que capas que sólo después de una investigación minuciosa dan a luz lo que hace que la excavación valga la pena, es decir, las imágenes que, arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor – como torsos en la galería del coleccionista– en los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía.” Benjamin, W. *Cuadros de un pensamiento*. Ediciones Imago Mundi. Buenos Aires. 1992, pp. 118-119. (Traducción ligeramente modificada.)

que antes fue preciso atravesar.”<sup>562</sup> Esto deja claro que el materialismo histórico benjaminiano no consiste en contar las cosas “como realmente pasaron” sino en salvarlas del olvido, no darlas por terminadas y hacerlas parte de nuestra propia experiencia personal; Benjamin, como Gadamer<sup>563</sup>, sabe bien que lo sido (*das Gewesene*) no retorna sino que hay que atravesarlo (*durchzumachen*) en la *transpropiación*:

Y así presentamos el nuevo método dialéctico de lo histórico: ¡atravesar lo que ha sido con la intensidad de un sueño para experimentar el presente como el mundo de vigilia con el que se relaciona el sueño! (Y cada sueño se relaciona con el mundo de la vigilia. Todo lo anterior se puede penetrar históricamente).<sup>564</sup>

La restitución (salvación) de la que habla Benjamin,

[...] se ofrecería en tanto que esfuerzo desesperado por retener lo que aún puede ser salvaguardado de un trozo de sueños dislocados; huellas inciertas de una anticipación de la transfiguración de las cosas. Pensado primero como el momento del despertar fuera del siglo XIX, vendría así a constatar conjuntamente el estallido de las formas de su recuerdo y su impotencia para preservar el horizonte de una espera. Detener el tiempo que huye hacia la catástrofe más que verla sobre el Ahora que podría contener la chispa prometida, ésa sería desde ese momento la última misión del ángel.<sup>565</sup>

Otros dos elementos estructurales de la experiencia en Benjamin complementan su carácter dialéctico:

A la apropiación del mundo como apropiación de sí en el trabajo material corresponde, en la praxis del recuerdo, la conjunción entre la *rememoración* histórica y la *presencia de espíritu*, así como contenidos colectivos e individuales del recuerdo. Así, el concepto [sc. de experiencia –GL] vincula

---

<sup>562</sup> Benjamin, *Obras. Libro IV/vol. 1*. «Imágenes que piensan», p. 350.

<sup>563</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 433-434: “La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconsciencia de una razón planificadora. Es entonces cuando se desvela como pura ficción la idea de que se puede dar marcha atrás a todo, de que siempre hay tiempo para todo y de que de un modo u otro todo acaba retornando. El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna.” Esto no quiere decir que Gadamer esté en favor de Horkheimer y en contra de Benjamin en lo que se refiere a salvar los fenómenos, sino que afirma que no es posible recuperar el tiempo perdido sino sólo en la medida en que éste no esté realmente perdido, en la medida pues en que sea parte de la *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*. La conciencia de la historia efectual *reconoce lo sido* que sigue siendo efectivo para la conciencia y, en todo caso, cuestiona lo que la conciencia histórica pretende haber superado al convertirla en *hecho*.

<sup>564</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [Fº, 6], p. 1006. (La traducción es mía.)

<sup>565</sup> Bouretz, *Testigos del futuro*, p. 299.

tres tesis: “La experiencia es el fruto del trabajo”, es “un asunto de la tradición” y, en tercer lugar, está ligada a su comunicación o a su comunicabilidad.<sup>566</sup>

Como fruto del trabajo material («*ausgraben und erinnern*», excavar y recordar<sup>567</sup>), la experiencia es fruto precisamente de esta búsqueda entre los desechos de la historia, ahí donde lo encontrado no se conserva como *souvenir* (demasiado impersonal, complemento de un objeto indirecto<sup>568</sup>), como memoria voluntaria de recordar algo inscribiéndolo en el inventario; sino al contrario, como memoria involuntaria:

Una forma de desorden productivo es el canon de la *mémoire involontaire*, así como el del coleccionista. [...] Por contra, la *mémoire volontaire*, constituye una forma de registro [*eine Registratur*] que da al objeto un número de orden bajo el cual éste ya desaparece. «En este sitio ya habíamos estado» (o «eso fue para mi una vivencia [*Erlebnis*]»). Y aún nos queda por averiguar de qué tipo será la relación entre la dispersión de los accesorios alegóricos [*die Zerstretheit der allegorischen Requisiten*] (de sus piezas [*Stückwerks*]) y su desorden creativo.<sup>569</sup>

De esta manera la rememoración histórica, en cuanto *mémoire involontaire*, no es el recuerdo de lo que uno quisiera o quiere recordar<sup>570</sup> (un trabajo negativo que condena al olvido a aquello que duele o avergüenza), sino una imagen dialéctica en la que lo que no se quiere recordar es lo que se recuerda:

Y es que las imágenes dialécticas son constelaciones que se forman entre aquellas cosas alienadas y los nuevos sentidos asumidos, detenidas de pronto en el instante de la indiferencia entre su

---

<sup>566</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Thomas Weber, «Experiencia», p. 489.

<sup>567</sup> Es el título de una de las *Denkbilder* (imágenes que piensan), que ya citamos antes por extenso. Benjamin, *Obras. Libro IV/vol. 1*. «Imágenes que piensan», p. 350.

<sup>568</sup> Incluso, todavía demasiado próxima al concepto de progreso: “»Le souvenir n’a de valeur que pour prévoir. C’est ainsi que l’histoire appartient aux sciences, dont l’application constate à chaque instant l’utilité. « *Honore de Balzac critique littéraire*, Introduction de Louis Lumel, Paris, 1912 p. 17 (Rezension von P L Jacob, bibliophile : *Les deux fous*). » Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [d4 a, 5], p. 910.

<sup>569</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [H5, 1], p. 351. (Traducción modificada. Las interpolaciones son más.) Véase: Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [H5, 1], p. 280.

<sup>570</sup> Esa otra forma de hacer historia de la que ya hablamos antes, hacer inventario, es considerada por Benjamin como “el narcótico del siglo” en: Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N3, 4], p. 745.

muerte y lo que es su significación. Mientras en la apariencia se despierta a las cosas siempre a lo más nuevo, la muerte transfigura su sentido en lo más antiguo estrictamente.<sup>571</sup>

Y ahora, la invocación a los muertos, la comunicación con los espíritus, *ad plures ire*: escuchar historias de fantasmas, de terror, de muerte, de desolación.<sup>572</sup> Tanto Benjamin como Gadamer están de acuerdo en que la *presencia de espíritu* que exige la rememoración no se agota en el reconocimiento de la vigencia de las injusticias pasadas, como le dijo Horkheimer a Benjamin en una carta el 16 de marzo de 1937<sup>573</sup>, pues de esta manera ese pasado está y sigue estando clausurado (por eso dice Benjamin, en la Tesis VI «Sobre el concepto de historia», que “El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.”<sup>574</sup>), pero esta llamada sólo puede darse *en el lenguaje*, no como o a través de, sino en él:

La existencia del lenguaje no sólo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana, a la cual, en algún sentido, el lenguaje siempre es inherente, sino que se extiende a todos en absoluto. Así, no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual. Usada de este modo, la palabra «lenguaje» no es ninguna metáfora.

---

<sup>571</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N5, 2], pp. 749-750.

<sup>572</sup> Benjamin cita: «Cada grande trabaja en dos distintas obras. En la obra que crea como viviente y en su obra espectral... El viviente se consagra a la primera, pero por la noche, en la calma profunda, despierta en él de pronto, ¡oh, espanto!, el creador espectral. Pero, ¿cómo?, exclama la criatura, ¿no es esto todo? No, responde el espíritu; levántate; la tormenta ya se ha desatado, perros y zorros aúllan y la oscuridad lo invade todo; la naturaleza se estremece, sobresaltada bajo el látigo de Dios... El creador espectral ve de este modo la fantasmal idea. Las palabras se resisten y la frase se aterra... la luna va pasando macilenta, el miedo sobrecoge a las farolas... Guárdate pues, viviente, guárdate, hombre del siglo, tú, vasallo de un pensamiento que procede de la tierra. Porque esto es la demencia, esto es la tumba; esto es lo infinito; esto es una idea fantasmal.» Gustave Simón, *Chez Victor Hugo. Les tables tournantes de Jersey. Procés-verbaux des séances*, París, 1923, pp. 306, 308, 314 APUD Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*, «Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo», pp. 154-155.

<sup>573</sup> Mate, R. *Medianoche en la historia*. Trotta. Madrid. 2006; p. 75: “Ésta [la justicia –GL] no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante.” Tal vez la miseria no pueda ser reparada, pero sí, al menos, invertida y atravesada.

<sup>574</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*, «Sobre el concepto de historia», Tesis VI, p. 308.

Pues se trata en efecto de un conocimiento pleno, al punto que no podemos imaginarnos algo que no comunique su ser espiritual en la expresión; el mayor o menor grado de consciencia al que esa comunicación va en apariencia (o en realidad) efectivamente unida no ha de cambiar el hecho de que no nos podamos imaginar una total ausencia del lenguaje en algo existente.<sup>575</sup>

Si todo ser es espiritual [*geistige Wesen*] en cuanto *participa* [*teilnehmen*] del lenguaje, si todo ente (acontecimiento o cosa [*Geschehen oder Ding*], activa o pasivamente) participa del lenguaje, es necesario entonces dejarle hablar si queremos comprenderlo o saber escucharlo pues, de hecho, está ya hablando desde el momento en que es y está participando con nosotros en el lenguaje.<sup>576</sup> Ahora bien, dado que todo está expresándose o participando del ser espiritual en el lenguaje, es este mismo el que se comunica a sí mismo en el ser; lo que sorprende no es que las cosas hablen sino que sólo podamos escuchar unas voces mientras otras son acalladas porque su ser se ha vuelto incomunicable. Recordemos lo señalado arriba sobre el mutismo que ciertas experiencias producen en los hombres así como la manera como ciertas cosas son enterradas y olvidadas en cuanto se hace su inventario, se les asigna un número y se las archiva en la historia convertidas en datos (“recuerdo de mi viaje a...”) en y para esa memoria que voluntariamente decide olvidar lo que pueda causar daño y conserva sólo lo que

---

<sup>575</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», p. 145.

<sup>576</sup> Son múltiples las preocupaciones en las que piensa Benjamin a partir del ensayo sobre el lenguaje: “Para mí, [las preguntas sobre la naturaleza del conocimiento, el derecho y el arte junto con la pregunta sobre el origen de todas las expresiones espirituales humanas a partir de la naturaleza del lenguaje] constituyen el punto de partida para seguir trabajando en los problemas mencionados en primer lugar. Por ejemplo, con el problema de la conexión entre arte y lenguaje: ¡el contenido artístico y la comunicación espiritual son exactamente lo mismo! Así como en mis notas dejo que el problema de la pintura fluya hacia el gran dominio del lenguaje, cuyo alcance ya indico en el trabajo sobre el lenguaje.” Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, Carta de Benjamin a Gershom Scholem de febrero de 1917, recuperada en » Anmerkungen zu Seite 140-157«, p. 932. (La traducción es mía.) El “problema de la pintura” [*das Problem der Malerei*] al que se refiere Benjamin aquí es la “esencia mitológica”, quizás incluso el valor –metafísico, para Benjamin– de la mancha *qua* “mancha absoluta” que, en una serie de notas en respuesta a una duda de Scholem sobre el color y la línea en la pintura moderna, escribe Benjamin entre 1917 y 1918. Véase: Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, «Anmerkungen zu Seite 603-607», p. 1413.

quiere, porque le trae buenos recuerdos, con estos apoyos “a la orden del día” (*hypomnémata*). Es cierto que aquello que así conforman los anales de la historia, que sólo recuerda “lo bueno” y justifica todo el daño que causa por “un bien más alto”,<sup>577</sup> es un tiempo vacío que nada llena y nada colma sino que sólo acumula barbarie bajo su “vestido de domingo”<sup>578</sup>, dando así una impresión falsa y optimista del pasado (lo que por cierto legitima precisamente la frase popular “todo tiempo pasado fue mejor”, evidencia, además, del conservadurismo y la falsa conciencia que la cobijan). Mediante la recuperación de los despojos, en cambio, accedemos, como dice Benjamin, a una «recordación».<sup>579</sup> En esta recuperación del ser espiritual de lo sido está su propia lingüisticidad (*Sprachlichkeit*), es decir, que así la tradición nos habla desde sus fragmentos [*Stückwerks*]<sup>580</sup>:

¿Qué comunica el lenguaje? El ser espiritual que le corresponde. Lo crucial es saber que este ser espiritual se comunica sin duda en el lenguaje, no mediante el lenguaje. Por tanto, no hay un hablante de las lenguas, si por tal se entiende al que se comunica mediante dichas lenguas. Que el ser espiritual se comunique pues en una lengua y no mediante una lengua significa que, desde fuera, el ser espiritual no es desde luego igual al ser lingüístico. El ser espiritual es tan sólo idéntico

---

<sup>577</sup> Esta visión optimista de la conciencia falsa del historiador podemos leerla en el testimonio que recoge Benjamin de Alfred Weber: “Dicho en pocas palabras: la cultura existe a la manera de una obra de arte «la cual tal vez confunda las formas y principios de la vida, que puede disolver y disgregar, pero cuya existencia nos parece superior a todo lo vivo y sano que ella destruye».” Benjamin, *Obras*. Libro II/vol. 2. «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», p. 80, nota 14\*.

<sup>578</sup> Benjamin, *Obras*. Libro II/vol. 2. «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», p. 106.

<sup>579</sup> Me remito aquí a la respuesta de Benjamin a la carta de Horkheimer citada arriba y que a su vez cita Reyes Mate para justificar su traducción del término benjaminiano »*Eingedenken*« por “recordación”. Mate, *Medianoche en la historia*, p. 75 y p. 237 y ss.

<sup>580</sup> En correspondencia con Scholem señala Benjamin sobre su ensayo “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”: „Am Titel »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« sehen Sie eine gewisse systematische Absicht, die für mich aber auch das Fragmentarische der Gedanken ganz deutlich macht, weil ich vieles zu berühren noch außer Stande bin. Insbesondere ist die sprachtheoretische Betrachtung der Mathematik, auf die es mir ja schließlich sehr ankommt, wenn ich sie auch noch nicht versuchen darf von ganz fundamentaler Bedeutung für die Theorie der Sprache überhaupt.“ Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, Carta de Benjamin a Gershom Scholem del 11 de noviembre de 1916, recuperada en »Anmerkungen zu Seite 140-157«, p. 931.



al lingüístico en la medida en que es comunicable. Lo que en un ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico.<sup>581</sup>

Lo anterior se podría expresar de manera menos esotérica diciendo que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”; como para Benjamin la salvación de los fenómenos sólo puede ocurrir en el instante del peligro (de su desaparición definitiva, esto es, ya en ruinas), a través de la imagen dialéctica que contrasta el tiempo histórico (que fluye regularmente y sin sobresaltos hacia el progreso) con este momento crítico en el que el materialista histórico contempla la *facies hippocratica* del fragmento, como un relámpago que ilumina la noche de los tiempos y lo llama a presencia como quien invoca a los muertos, esto nos permitiría despertar de la pesadilla del siglo XIX, la “disolución de la ›mitología‹ dentro del espacio de la historia”<sup>582</sup> a través de una especie de *Traumdeutung* (interpretación de los sueños) que trate con el siglo XIX como quien relata una pesadilla (propia, claro):

En la imagen dialéctica, lo que fue en una época concreta es ya siempre también “lo-sido-desdesiempre”. Por cierto que cada vez sólo viene a hacerse perceptible a los ojos de una época concreta: a saber, justo aquella en la que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce exactamente esa imagen del sueño como tal. En ese instante es que el historiador se hace cargo de la tarea de la interpretación de los sueños.<sup>583</sup>

---

<sup>581</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», p. 146.

<sup>582</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N1, 9], p. 735. Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, [N1, 9], p. 571: «Auflösung der ›Mythologie‹ in den Geschichtsraum».

<sup>583</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [N1, 4], p. 580: „Im dialektischen Bild ist das Gewesene einer bestimmte«n» Epoche doch immer zugleich das »Von-jeher-Gewesene.« Als solches aber tritt es jeweil«s nur einer ganz bestimmten Epoche vor Augen: der nämlich, in der d«ie» Menschheit, die Augen sich reibend, gerade dieses Traumbild als solches erkennt. In diesem Augenblick ist es, daß der Historiker an ihm die Aufgabe der Traumdeutung übernimmt.“ (Mi traducción.) Véase: Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N4, 1], p. 746.

Sin forzar demasiado la analogía, baste aquí recordar algunos de los elementos básicos de la interpretación de los sueños para entender cómo el historiador se hace cargo de esta tarea de traer a lenguaje los horrores del pasado:

En la interpretación de los sueños, lo primero que hace Freud es descartar las formas de interpretación que carecen de demostración científica o, quizás más precisamente, de método (la simbólica, la del desciframiento y la de resolución<sup>584</sup>), luego señala que “[La técnica que expongo: el trabajo de interpretación] No quiere tomar en cuenta lo que se le ocurre al intérprete, sino lo que se le ocurre al soñante sobre el elemento correspondiente del sueño.”<sup>585</sup> Aquí tenemos un primer elemento clave del método freudiano de la interpretación que podemos adaptar al marco de la interpretación benjaminiana del fragmento alegórico recuperado: ciertamente no se trata de lo que lee el historiador en el sueño relatado (ese pasado que fue tan feliz y que llena el tiempo con recuerdos placenteros) sino de lo que hace el soñante (el historiador) al relatar el sueño (la historia): omitir cosas, reordenar los eventos, evaluar su sentido. En el surgimiento de los elementos del sueño, en el estado de vigilia, hay –dice Freud– una “atención reconcentrada” (*Sammlung der Aufmerksamkeit*)<sup>586</sup> pues, en efecto, se recolectan los fragmentos inconexos o aparentemente incoherentes del sueño con base en dos fuerzas opuestas: la energía psíquica que no se gasta en la crítica se aplica a la persecución atenta

---

<sup>584</sup> Freud, Sigmund. *Obras completas, IV. La interpretación de los sueños. (Primera parte) (1900)*. Amorrortu. Buenos Aires. 1991; pp. 118 y ss. [«symbolische Traumdeutung», «Chiffriermethode» y «Auflösung», respectivamente.]

<sup>585</sup> Freud, *Obras completas, IV. La interpretación de los sueños*, p. 120, nota 3.

<sup>586</sup> Freud, Sigmund. *Studienausgabe Band II: Die Traumdeutung (1900)*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1982; p. 122. Para nuestros fines, quizás sería mejor traducir esta expresión como “recolección (*Sammlung*) de la atención despierta”.

de los pensamientos involuntarios que permanecen como representaciones (*Vorstellungen*) del sueño: “Con ello se hace de las representaciones «involuntarias» representaciones «voluntarias».”<sup>587</sup> La energía crítica de la vida “despierta” (en la falsa conciencia) desestima, minimiza e incluso anula los detalles del sueño que el soñante no desea contar, bloqueando así la salida de la energía libidinal que se liberó durante el sueño; dicho de otro modo, el historicismo cuenta una historia omitiendo o eufemizando todo aquello que no quiere que se sepa (por cruel, vergonzoso, humillante, malvado, etc.) pero que en el sueño [sc. en el pasado histórico realmente acontecido, no el relatado], esto es, en la vivencia en la que la energía libidinal se liberó –el *Faktum* de la historia– satisfaciendo incluso los deseos más perversos del *continuum* de la cultura, no estuvo bajo el control de la razón sino al arbitrio del deseo.<sup>588</sup>

Ahora bien, para suspender la acción de la energía crítica que suprime la manifestación despierta de la energía libidinal, Freud propone una autoobservación (*Selbstbeobachtung*), en contraposición a una supuesta reflexión (*Nachdenken*, literalmente: un seguir pensando sin detenerse en esos detalles inconsistentes), mediante la cual “El monto de energía psíquica que así se quita a la actividad crítica, y con el cual puede elevarse la intensidad de la observación de sí, oscila considerablemente según el tema en que se ha de fijar la atención.”<sup>589</sup> Así, mientras la reflexión del soñante que relata su sueño conduce

---

<sup>587</sup> Freud, *Obras completas, IV. La interpretación de los sueños*, p. 124.

<sup>588</sup> “El “orden de la experiencia” es dinámico y Benjamin establece el “deseo” como uno de los elementos de esta dinámica. *El deseo anticipa el tiempo; la experiencia estructura*. Si la experiencia es pasado presente, el deseo es futuro presente, en tanto energía pulsional. Entre lo saciado de la experiencia y lo incumplido del deseo existe una conexión que mantiene en marcha el proceso vital.” *Conceptos de Walter Benjamin*, Thomas Weber, «Experiencia», p. 505.

<sup>589</sup> Freud, *Obras completas, IV. La interpretación de los sueños*, p. 125.

a la desfiguración onírica (la distorsión de los hechos oníricos: *Traumentstellung*<sup>590</sup>), la autoobservación pondría al descubierto los deseos reprimidos y, en consecuencia,

[...] estamos autorizados a conectar el carácter displacentero de todos estos sueños con el hecho de la desfiguración onírica, y a inferir que están así desfigurados, y el cumplimiento de deseo se disfraza en ellos hasta hacerse irreconocible porque hay una repugnancia, un propósito represivo contra el tema del sueño o contra el deseo inspirado por él. La desfiguración onírica aparece efectivamente como un acto de la censura.<sup>591</sup>

En conclusión, dice Freud, «El sueño es el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido).» («*Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches.*»).<sup>592</sup> Dicho de otro modo, el relato épico de la cultura es el sueño (la pesadilla) del que hace falta despertar, para lo cual se requiere una autoobservación que ponga al descubierto lo que no se quiere confesar: “No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro. Por eso el materialista histórico se distancia de ella en la medida en que es posible hacerlo. Y considera como su tarea cepillar la historia a contrapelo.”<sup>593</sup> No se trata pues de hacer justicia al pasado rememorándolo, sino de llevar a juicio al presente, de demostrar la responsabilidad que el presente tiene sobre el pasado dejando que éste hable como lo haría un tú –como nos dice Gadamer que nos habla la tradición–, que se articule en su alegoresis y

---

<sup>590</sup> Tampoco en relación con este concepto me parece que la traducción estándar sea la mejor. “*Entstellung*” más que “desfiguración” implica algún tipo de “dis-posición”, pues no es meramente el sueño desordenado en la *Vorstellung* o arbitrariamente recortado en la *Darstellung*, sino un nuevo orden que permite mantener oculto (latente) lo que la energía psíquica libidinal intenta hacer explícito (manifiesto). *Entstellen*, por cierto, no guarda ninguna relación con el término castellano de “figuración” sino más bien con la idea de des-colocar, desacomodar o cambiar de lugar. “Desacomodar” podría ser muy ilustrativo en relación con “peinar la historia a contrapelo”.

<sup>591</sup> Freud, *Obras completas*, IV. *La interpretación de los sueños*, p. 177.

<sup>592</sup> Freud, *Die Traumdeutung*, 175. (La traducción es mía.)

<sup>593</sup> Benjamin, *Obras*. Libro II/vol. 1, «Sobre el concepto de historia», Tesis VII, p. 309.

no ya en su valor simbólico, “al ponerse en frente del objeto, tomando así conciencia de la constelación crítica en la cual este preciso fragmento del pasado se encuentra precisamente a este presente.”<sup>594</sup> En lugar de apostar por el futuro, este queda abierto hasta en tanto no se haya rescatado al pasado, no sabremos lo que nos espera (no hay esperanza) en tanto no se apropie el sujeto del presente ese pasado oprimido como el suyo propio.<sup>595</sup> Hacer suyo –nuestro– el tiempo histórico incómodo no es otra cosa que la fusión de horizontes a la que se refiere Gadamer, en la que el tiempo, nuestro pasado *que es(tá) presente*, nos incomoda:

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que debemos poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. A este examen pertenece, y no en última instancia, el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe tampoco un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Más aún, comprender es siempre el proceso de fusión de estos supuestos horizontes para sí mismos.*<sup>596</sup>

Ahora bien, la diferencia a señalar aquí es que Gadamer no está intentando salvar los fenómenos sino describiendo cómo se comporta una conciencia “verdaderamente histórica”, para la cual el tiempo histórico no se presenta como un supuesto horizonte para sí mismo (*für sich seiender Horizonte*) visto a la distancia, sino hacia el cual y en el

---

<sup>594</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*, «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», p. 71.

<sup>595</sup> “El materialista histórico extrae a la época de la cósmica «continuidad histórica», como saca a la vida de la «época» y a la obra de la «obra de toda una vida». Y el resultado de esta construcción es el que en la obra se encuentre resguardada y conservada la obra de una vida, en la obra de una vida la época entera, y en la época el curso de la historia.” Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 2*, «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», pp.71-72. Que no hay esperanza lo sabía Benjamin desde que escuchó la anécdota de la conversación entre Franz Kafka y Max Brod (del 28 de febrero de 1920). Cf.: Bouretz, *Testigos del futuro*, p. 307, nota 47.

<sup>596</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 376-377. (Traducción ligeramente modificada.)

cual ella se mueve como “conciencia de la situación hermenéutica”<sup>597</sup> y así actúa como conciencia de la historia efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*):

La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la situación hermenéutica. Sin embargo, el hacerse consciente de una situación es una tarea que en cada caso reviste una dificultad propia. El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero.<sup>598</sup>

La “situación”, por tanto, corresponde al tiempo histórico al que en cada caso se pertenece, hacerse consciente de ella significa para Benjamin establecer el punto de contraste (el incómodo desacomodo) que genera la imagen dialéctica, en la que al presente se le opone un *momento crítico* (en sentido amplio: un fragmento de tiempo, un hecho histórico, una situación –*Sachverhalt*, en la terminología de Benjamin–, que está siendo encubierta por el volante del vestido de lo eterno, que en este momento está en peligro de desaparición y que, en cuanto se la llama a presencia, actúa críticamente en contra de esa posición cómoda en la que se encuentra el presente, liberado de la responsabilidad que le corresponde por ese pasado no reconocido, menospreciado e incluso falsamente valorado como “sacrificio necesario” por el bien del futuro –es decir, del presente; en beneficio nuestro pues–<sup>599</sup>). La formación histórica del materialista histórico exige por tanto una mirada atenta al presente para ver lo que éste está registrando (lo que aparece

---

<sup>597</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 372.

<sup>598</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 372. Precisamente esto es lo que quiere decir la frase del alemán que recupera Gadamer: »am Leben ist« (estar con vida): “Mientras uno esté con vida, es inseparable de su pasado y su futuro.” Gadamer, *Estética y hermenéutica*, 294.

<sup>599</sup> O que simplemente es descalificado y hecho a un lado diciendo que es un disparate, como hace el soñante cuando relata su sueño y la energía crítica bloquea la manifestación del deseo. “Ya olvídale, está en el pasado”, es el juicio irresponsable mediante el que el sujeto pretende liberarse de su responsabilidad por lo que ha pasado –gracias a y en lo cual, sin embargo, es–: lo que ha atravesado (*durchmachen*).

sobre el velo de la eternidad) en el inventario de la historia<sup>600</sup> y también una sensibilidad especial para observar lo que ha sido y que sigue siendo vigente por cuanto sólo así se legitima el presente, sólo así es posible saber cómo se ha llegado a *la catastrófica situación actual*. Una de las categorías que emplea Benjamin para clasificar los fragmentos del pasado en la llamada *Obra de los pasajes* es la de »*Konstellation des Erwachens*«, la constelación del despertar, cuya técnica constituye para el autor el giro copernicano de la recordación (*Eingedenken*),<sup>601</sup> “que, por supuesto, solo puede suceder a través del despertar de un conocimiento aún inconsciente de lo sido”.<sup>602</sup> Si podemos decir con Gadamer que a este momento del despertar *nunca se puede dar cumplimiento por entero*, es en razón de que podemos mantenernos despiertos sólo hasta cierto punto, sólo en relación con ciertas cosas, sólo por momentos, pues tarde o temprano el sueño nos vuelve a ganar y porque la realidad nunca es puro despertar o estar despierto<sup>603</sup>, sino francamente surreal, inverosímil, catastrófica. Si no partimos de ahí, del rechazo de que las cosas sigan siendo como son, de que *tal es la situación actual* –la catástrofe– no podríamos

---

<sup>600</sup> Podría decirse, pues, que la narrativa histórica, *toda narrativa histórica*, no es sino la desfiguración onírica de los hechos en la que se conserva lo “mejor” y se olvida lo vergonzoso, en vistas de conservar la calma y mantener esperanzas respecto al futuro.

<sup>601</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [F°, 7], p. 1006: „Was hier im folgenden gegeben wird, ist ein Versuch zur Technik des Erwachens. Die dialektische, die kopernikanische Wendung des Eingedenkens (Bloch).“ (Una gran parte de la sección clasificada como »K« en Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, desarrolla esta idea del giro copernicano en historia.)

<sup>602</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [H°, 17], p. 1014. (La traducción es mía.)

<sup>603</sup> ¿Cómo podríamos distinguir la vida despierta del sueño entonces? De hecho, el instante del despertar muestra más bien la surrealidad en la que vivimos, no la realidad –esta no se alcanzaría más que en un tiempo mesiánico: “¿El despertar debería ser la síntesis de la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia despierta? Entonces, el momento del despertar sería idéntico al “ahora de reconocibilidad”, en el que las cosas adquieren su verdadera –surrealista– expresión.” Benjamin, *Gesammelte Schriften V-I*, [N3a, 3] p. 579. (La traducción es mía.) He aquí un punto de contacto muy claro con lo que en Heidegger se refiere a la aperturidad del uno a la cotidianidad.

hurgar en lo sido para generar la imagen dialéctica ni pensaríamos en cambiar el futuro/presente, sino que viviríamos cómoda y falsamente instalados en el pasado/presente. Con ello se pone en evidencia cómo es que la tarea hermenéutica es la misma en Gadamer, en Heidegger, en Benjamin:

El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto..., hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas, ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios.<sup>604</sup>

Estar dispuesto a dejarse decir algo por el texto es precisamente lo que Benjamin ve en la *mémoire involontaire*, aquella que trae a presencia el testimonio de los muertos, los desaparecidos, los ignorados, superando así la *mémoire volontaire* que sólo busca cómo justificar(se) (en) el presente.

A la pregunta de Pierre Bouretz con la que comenzamos este apartado, “¿Es preciso admitir que, en materia de tradición, todo sea pasado?” agregamos esta otra de Gadamer: “¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad?”<sup>605</sup> La respuesta a ambas preguntas es no. No se trata de romper con la tradición, sino de entrar correctamente en el círculo de la com-

---

<sup>604</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 335-336.

<sup>605</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 343. No estoy intentando oponer a Gadamer frente a Bouretz, de hecho, ambos están “del mismo lado”, en la búsqueda de la recuperación (salvación, redención) del pasado *qua* tiempo recuperado –y no tiempo perdido.



preensión que permita hacerla propia, de hacer lugar –en el presente– a lo sido (*das Gewesene*), de invocar a los muertos a la espera de su regreso, su por-venir.<sup>606</sup> Así, el futuro es ahora, no es ninguna ventana abierta, ninguna posibilidad sino un hecho.

Cuando Gadamer habla de la “rehabilitación de autoridad y tradición” no se refiere con ello al restablecimiento de la autoridad o de tradicionalismo, sino de ser conscientes de que asumimos un montón de cosas cuando intentamos comprender esto o aquello (de que son vigentes ahora); por ejemplo, el mismo Benjamin está aceptando que la historia ha sido contada como una épica y con pretensiones de universalidad, de manera que se la presenta como símbolo cultural, como principio de unidad, y de esa manera se justifica el mal pasado, como si éste aportara algo bueno al presente (precisamente, su legitimidad), pero sabe también que para contar una épica hay que ser rapsoda y tejer los fragmentos para hacer de ellos una historia, de manera que, en el fondo, el trabajo simbólico del rapsoda consiste en no dejar ver los puntos de sutura que unen un fragmento con otro, sino que parezcan una sola prenda (aunque más no sea que por la pura belleza de la apariencia, pues los cortes y las costuras están ahí, “decorando” el presente); es un anamorfismo que parece isomorfismo porque está tan bien hecho que no se nota el montaje, luego entonces, toda historia es montaje y el trabajo del alegorista

---

<sup>606</sup> Recuérdese que Gadamer distingue entre dos tipos de prejuicios, aquellos que consideramos negativos o racionalmente no justificados, y aquellas verdades que con la experiencia van conformando nuestro saber del mundo como correcto. Todo aquello que razonablemente vamos recuperando como conocimiento ya hecho (como verdad adquirida o certeza sensible, *pace* Hegel), se convierte para nosotros en experiencia y es a partir de esta que proseguimos en nuestro conocimiento del mundo. Esto no quiere decir que no sea ya cuestionable sino sólo que no lo será hasta en tanto no sea puesta en cuestión por los hechos, pues no es información adquirida, inventariada, sino experiencia de vida, acontecimiento; y como tal, está constantemente siendo reinterpretado a la luz de otras –nuevas o viejas– vivencias/experiencias. Para Gadamer, la tarea propiamente crítica de la hermenéutica consiste en “distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos”. Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos. Madrid. 1993, p. 111.

es mostrar las fisuras, las marcas, los cortes, las yuxtaposiciones, superposiciones, im-  
posiciones, trampantojos, trucos, argucias y, *last but not least*, la destreza técnica, que se  
han empleado para dar la impresión de uniformidad, regularidad, armonía, proporción,  
melodía, ritmo y organicidad que aparenta la obra de arte del historiador, su historia car-  
gada auráticamente (es decir, su retórica y su ideología, que sirven para hacer ver mejor  
al presente respecto al pasado –incluso cuando dice restituirlo pues, al presumir el bien  
que hace, hace también propaganda de su buena voluntad).<sup>607</sup> Estos presupuestos teó-  
ricos –la validez de la alegoría como procedimiento de análisis de la historia, la falta de  
unidad de los acontecimientos históricos, las argucias del símbolo– son indispensables  
para el análisis materialista histórico benjaminiano. No es que Benjamin esté actuando  
como un sofista, como un maestro de retórica que encuentra cómo desacreditar los ar-  
gumentos del enemigo, sino que teniendo al historiador historicista como enemigo  
(pues la manera como cuenta la historia le parece sospechoza al materialista histórico  
desde el momento en que se deja de lado muchos factores históricos, la mayoría de ellos  
asociados con la opresión de los desposeídos y, si se mira con atención, la narración tiene  
muchos huecos y saltos arbitrarios de un momento a otro, de un lugar a otro, de un per-  
sonaje a otro<sup>608</sup>), busca un modo de descubrir la mentira y lo encuentra en el método  
alegórico, la imagen dialéctica y en cepillar la historia a contrapelo. A partir del carácter

---

<sup>607</sup> El manto del presente, que cobija lo real, está hecho de los retazos del pasado, confeccionados para embellecer la catástrofe.

<sup>608</sup> “El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre momentos diferentes de la historia. Mas ningún hecho es, en cuanto causa, justamente por eso ya histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente, con empleo de datos que pudieran hallarse separados de él por milenios. El historiador que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario.” Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*, «Sobre el concepto de historia», «Apéndice» A, p. 318.

dialéctico de la experiencia, que tanto Benjamin como Gadamer reconocen, se está también en condiciones de aceptar ese momento negativo que en Benjamin posibilita la *mémoire involontaire* y en Gadamer se encuentra en la conciencia de la historia efectual. El saber de lo sido que así se alcanza trasciende, como dice Gadamer, la conciencia individual, pues “Es la tradición la que abre y delimita nuestro horizonte histórico, y no el acontecer opaco de la historia que se realiza «en sí».”<sup>609</sup> Tradición no significa por tanto tiempo pasado sino pasado que es presente por ser efectivo, pasado que es destino porque se anticipa permanentemente al presente:

La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante. En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad. La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de *dialéctica*.<sup>610</sup>

Si hay algo que esta concepción gadameriana de la experiencia puede ayudar a resolver en relación con el tiempo-ahora (*jetzt-zeit*) benjaminiano que pretende interrumpir el flujo de los acontecimientos, es precisamente la continuidad vacía, al mostrar que necesariamente hacer experiencia de la historia es hacerse histórico en sentido eminente porque el propio ser-ahí (el *Dasein*) es histórico en sentido ontológico, esto es, *temporal* –no un simple suceso en el tiempo– sino *transpropiación-en-con-forma*:

La temporalidad originaria no es entonces, en última instancia, el ser-futuro y el ser-pasado del ser-ahí humano que se comprende en su ser, sino el evento de transpropiación del ser en el que

---

<sup>609</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Sígueme. Salamanca. 2004, «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas (1960)», p. 80.

<sup>610</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 429.

los horizontes del futuro y del pasado se penetran de tal modo que ser-ahí-ocurre. No sólo el *Dasein* en cuanto proyectado sobre su ser tiene una estructura temporal y subyace en el proyecto de todo horizonte temporal en el que se comprende el cuidado de la cura y que él colma. El tiempo es el ser que se transpropia.<sup>611</sup>

Que el *Dasein* sea ontológicamente temporal (*zeitlich*) quiere decir aquí que acontece en el tiempo histórico como un ser a quien le ocurre (*geschieht*) estar en ese tiempo, ser ese tiempo, vivir ese tiempo *in medias res* –y no por que lo cuente. Lo sido, que con tanto afán busca salvar Benjamin, es este tiempo transpropiado de la experiencia hermenéutica: “La experiencia que hacemos de que algo ha cambiado, de que todo lo antiguo ha envejecido y aparece algo nuevo, es la experiencia de un tránsito que no garantiza la continuidad, sino que muestra por el contrario una discontinuidad y representa el encuentro con la realidad de la historia.”<sup>612</sup> Ambos autores coinciden plenamente en el significado de la experiencia histórica<sup>613</sup> tanto como en la crítica al historicismo y reconocen también la importancia de la fusión de horizontes, donde “horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno”,<sup>614</sup> también para ambos es lo cierto

---

<sup>611</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II. Probleme · Gestalten*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 1987, «Über leere und erfüllte Zeit», p. 143. (La traducción es mía.)

<sup>612</sup> A esto exactamente me refería antes cuando hable de tiempo anisotrópico, por oposición al tiempo purificado (isotrópico) de la reducción fenomenológica husserliana. Gadamer, *Verdad y método II*, «La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)», p. 139. Esta es otra manera de describir el acontecimiento transpropiador (*Ereignis*) de la *Verwandlung ins Gebilde*.

<sup>613</sup> De manera muy sencilla pero contundente señala Gadamer la relación entre experiencia hermenéutica y comprensión: “Yo lo he formulado así en mis ensayos: cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.” Gadamer, *Verdad y método II*, p. 141.

<sup>614</sup> Gadamer, *Verdad y método II*, «Texto e interpretación (1984)», p. 338. Es completamente un malentendido y un despropósito el modo como Anders Odenstedt trata el tema de la fusión de horizontes como si el punto de partida fuese que cada quien tuviese su propio “horizonte de comprensión” y luego se fusionase con otros. Odenstedt, Anders. *Gadamer on Tradition – Historical Context and the Limits of Reflection*. Springer. Cham, Switzerland. 2017; p. 171: “According to Gadamer, a horizon is recognized as part of a multiplicity of subjective historical spaces when being confronted by truth claims made from within other ho-

que “La realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje.”<sup>615</sup> Precisamente, si cierto tipo de “contenido histórico” parece enajenado del sujeto, si el intérprete no encuentra relación entre el evento histórico y su propia vida por la distancia en el tiempo (o por lo inconfesable de sus actos), es que este evento no le dice nada a él, es mudo (o lo acalla y lo distorsiona); ahí es en donde el concepto de experiencia tiene el reto de mostrar hasta qué punto realmente ese evento le habla al intérprete, se dirige a él; por eso se entiende que Benjamin intente salvar los fenómenos, porque en la visión historicista todos los acontecimientos no son sino parte de la gran trama de la historia, para la cual el sujeto individual es indiferente –esto es, es tiempo isotrópico, homogéneo, sucesión pura. Esta forma de hacer historia hace que todas las cosas permanezcan en silencio.<sup>616</sup> Si un acontecimiento histórico nada le dice a un intérprete es por el modo

---

rizons. In opposition to this view, however, it might be argued that the mere encounter with other horizons cannot explain all forms of self-detachment, or the notion of a “centerless” and “objective” historical space.” La atomización del ámbito de la comprensión a una serie de espacios (físicos o mentales, lo mismo da) que luego se correlacionan formando una especie de “espacio histórico común”, por muy razonable que suene va en contra del principio de la comprensión: “Más aún, comprender es siempre el proceso de fusión de estos *supuestos horizontes para sí mismos*.”: “Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher *vermeintlich vor sich seiender Horizonte*.” Gadamer, *Verdad y método I*, p. 311. La independencia de los horizontes es sólo supuesta (*vermeintlich*).

<sup>615</sup> Gadamer, *Verdad y método II*, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977)», p. 111. En efecto, habría que pensar incluso hasta qué punto son tantas las coincidencias que llegaron a escribir artículos con títulos muy próximos: «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960)», de Gadamer (*Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999; pp. 66-76) y «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (*Gesammelte Schriften II-I*, pp. 140-156), ambos asumiendo que el lenguaje no se reduce al lenguaje humano, sino que muy al contrario, el ser humano se expresa o es expresado por el lenguaje.

<sup>616</sup> Ejemplo de esta forma de inventariar la historia es el pasaje que recupera Benjamin de J. Rostand en la Tesis XVIII de «Sobre el concepto de historia». Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*, p. 317. Sobre el silencio de las cosas: Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», p. 159-160: “Pero el lamento es sin duda la expresión más indiferenciada e impotente del lenguaje; casi sólo contiene el hálito sensorial; y hasta donde sólo susurran las plantas resuena un lamento. Pero como es muda, la naturaleza se entristece.” El mutismo y la tristeza de la naturaleza se deben a que el hombre no acierta a llamarla por su nombre, en lugar de ello le da múltiples nombres según lo que a él le interesa de ella o la hace hablar como un ventrílocuo cuando dice cosas como “lo que esto quiere decir es...”, quitando la voz a las cosas y hablando por ellas.

como éste se dispone a leerlo, esto es, de qué manera anticipa el contenido del texto (el significado del documento, el testimonio, etc., como sea que se dé la comunicación con lo otro, la voz de los muertos, de los sin voz), lo que implicaría más bien que en su interpretación, “en el trato con el texto”<sup>617</sup> se está guiando por los prejuicios equivocados, aquellos que no permiten que el texto hable sino desde los cuales presume saber de antemano de qué se trata y por eso es que cree que no tiene ya nada que decirle, nada nuevo que hacerle saber –o porque simplemente no quiere saberlo.<sup>618</sup> Tanto en un caso como en el otro la guía de la comprensión, como la llama Gadamer, es la anticipación de la perfección:

La guía de nuestra comprensión: la anticipación de la coherencia perfecta se muestra así estando a partir de ahora en posesión de un contenido que no es únicamente formal. En efecto, no es únicamente una unidad de sentido inmanente la que está presupuesta en la operación concreta de la comprensión: toda comprensión de un texto presupone que esté guiada por expectativas trascendentes, expectativas cuyo origen debe ser buscado en la relación entre la pretensión del texto y la verdad.<sup>619</sup>

En lugar de la presuposición de que sabemos lo que el otro va a decir o está diciendo, el pre-concepto de la completud se refiere únicamente a que el *Dasein* está

---

<sup>617</sup> Gadamer, *Verdad y método II*, «Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización» (1961)», p. 130.

<sup>618</sup> “No hay comprensión allí donde uno se dedica a ver si atrapa de antemano lo que se le quiere decir, afirmando que él ya lo sabía.” Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Estética y hermenéutica», p. 61.

<sup>619</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 108. No tengo acceso a la versión en francés que, con motivo del curso impartido en un trimestre en Lovaina en 1957, es la que se considera “el original” de los cursos de Gadamer sobre el tema, pero en la (re)traducción al alemán de Tobias Nikolaus Kass aparece el término que se presenta como “presupuesto formal que guía toda comprensión”: *Vorgriff der Vollkommenheit*. Gadamer, Hans-Georg, *Das Problem des historischen Bewußtsein*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 2001; p. 1 (referencia del origen del texto) y p. 50 (primera aparición del concepto).

abierto a lo que el otro tiene que decir en cuanto a *expectativas de sentido* (*Sinnerwartungen*):<sup>620</sup> por un lado, porque el propio contenido del texto va guiando la lectura (o porque el análisis de ciertos fenómenos históricos nos lleva en cierta dirección, nos dan la pauta), pero también porque nosotros vamos completando lo que creemos que quiere decir –hasta donde venimos leyendo– lo que se ha dicho (*das Gemeinte*), precisamente como unidad de sentido –de lo dicho, no de lo que queda por decir. De ahí que lo que Benjamin llama el “contenido espiritual” (*geistige Inhalt*) del ser espiritual (*geistiges Wesen*) que se comunica en el lenguaje, sea la cosa misma *en su lenguaje* y no lo que otro quiera decir sobre ella *en su lenguaje*.<sup>621</sup> *La imagen dialéctica irrumpe el orden de la narrativa, es la voz del otro llamando a cuentas al presente.*

Aunque Benjamin parece llevar la argumentación hacia su perspectiva mesiánica de manera un tanto esotérica, podemos reorientarlo hacia la comprensión hermenéutica si ponemos en correlación las respectivas concepciones de “símbolo”. En el artículo mencionado antes, dice Benjamin: “Claro que, en todo caso, el lenguaje no es sólo comunicación de lo comunicable, sino ya, al mismo tiempo, símbolo de lo no comunicable.”<sup>622</sup> De

---

<sup>620</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 299 [277-278]. “La anticipación de la perfección, que conduce toda nuestra comprensión, se muestra determinada en cada caso en términos de contenido. No solo es presupuesta una unidad inmanente de sentido que da la pauta al lector, sino que la comprensión del lector también está constantemente guiada por expectativas trascendentes de sentido que surgen de la relación con la verdad de lo que se está diciendo.” (Mi traducción. Véase: Gadamer, *Verdad y método I*, p. 364.) El *Vorgriff*, como hemos visto antes, demanda o solicita un cómo del responder y del preguntar.

<sup>621</sup> Dice Benjamin: “Dado que ahí, en el lenguaje, sucede lo siguiente: el ser lingüístico de las cosas es su lenguaje. La comprensión de la teoría del lenguaje depende de que demos a esta frase la claridad que logre destruir toda apariencia de tautología en ella. Y es que esa frase no es tautológica, pues significa que lo que es comunicable en un ser espiritual es su lenguaje.” Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», p. 146.

<sup>622</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», p. 161. La comunicabilidad ha de entenderse aquí en términos de aquello que se comparte y en lo que se toma parte (*mitteilen*), si atendemos al texto alemán: “Es ist nämlich Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren. Diese symbolische Seite der Sprache hängt mit ihrer Beziehung zum Zeichen zusammen, aber erstreckt sich zum Beispiel in gewisser

esta manera, la función simbólica del lenguaje se ve ampliada infinitamente, pues no sólo señala explícitamente a la cosa que en sí misma comunica su ser espiritual (lo que la cosa en su ser y por su ser comunica), sino que se extiende simbólicamente incluso a lo no comunicable; como un río que se sale de madre –dice Benjamin–, el torrente del lenguaje alcanza incluso a aquello que guarda silencio a través de la función simbólica, ya que “El torrente ininterrumpido de esta comunicación fluye por toda la naturaleza, desde lo más bajo de lo existente hacia el hombre, y del hombre hacia Dios.”<sup>623</sup> Lo que esta sobreabundancia mienta nos lo hace ver Gadamer al final de su artículo “Estética y hermenéutica”:

La expresión universal de Goethe, «todo es símbolo» –y ello quiere decir, *cada cosa señala a otra*– viene a contener la formalización más abarcante del pensamiento hermenéutico. Ese «todo» no se enuncia sobre un ente cualquiera que es, sino sobre cómo ese ente sale al encuentro de la comprensión del hombre. Nada puede haber que no tenga la capacidad de significar algo para él. Pero todavía hay algo más: nada se reduce al significado que le esté ofreciendo a uno directamente en ese momento.<sup>624</sup>

Lo que aquí está en *juego* es la función simbólica: *cada cosa señala a otra*, es por ello que nada escapa a la comprensión, no en el sentido de que lo comprendamos todo sino de que, en la anticipación de la perfección, una cosa nos lleva a otra cosa y ésta a otra *ad infinitum*, y así incluso lo indecible, lo incommunicable, lo mudo, es señalado por aquello que se nos comunica justo como aquello cuyo silencio ha de ser atendido.

---

Beziehung auch über Name und Urteil.” Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», p. 156.

<sup>623</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, p. 161.

<sup>624</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Estética y hermenéutica», p. 62. Mejor sería quizás atender de nuevo al alemán, para señalar que cuando se dice que “cada cosa señala a otra cosa”, en el original dice: “ein jegliches deutet auf ein anderes” (esto señala –interpreta– a lo otro), pues es claro que Gadamer está jugando con el verbo »deuten«, que significa tanto señalar como interpretar. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik 1*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; p. 7. Confróntese con el artículo «Dichten und Deuten (1961)», en la misma obra, pp. 18-24.



### Capítulo III: La imagen en el horizonte del tiempo

#### § 10. El aumento de ser y los espectros

Si el giro copernicano que encuentra Benjamin en la recordación (*Eingedenken*) posibilita la salvación del tiempo histórico, no en beneficio del presente sino para que éste dé cuenta de cómo ha llegado hasta aquí –es decir, que el presente *responda por* el pasado– precisamente dándole la palabra, podría entonces decirse que el presente *representa al* pasado (*stellt dar*) (in)justamente en la imagen dialéctica, ahí donde es posible ver y transformar el tiempo histórico “[...] con la vivencia estética sobre la cual encuentran fundamento nuestras construcciones actuales: [...]”<sup>625</sup> y no es casualidad que se valga Benjamin de esta expresión (la de “vivencia estética”) de Siegfried Giedion en el marco de la arquitectura de los siglos XIX y XX en Francia;<sup>626</sup> él mismo señala líneas más abajo que

Así también el historiador debe hoy levantar un armazón –y uno de carácter filosófico– ligero pero firme y resistente para captar dentro de su red los aspectos actuales del pasado. Con lo cual, de igual forma que las extraordinarias perspectivas que ofrecían las nueva construcciones realizadas en hierro en la percepción de la ciudad [...] quedaron largo tiempo reservadas a los trabajadores e ingenieros, a su vez el filósofo que pretenda obtener en su tarea los primeros atisbos de los nuevos aspectos y visiones habrá de ser un trabajador que, sin miedo del vértigo, proceda con total autonomía, y si fuera preciso, en solitario.

En este fragmento [N1a, 1] de la *Obra de los pasajes*, está comparando Benjamin esta estrategia visual (sean las convenciones del arte, los esquema de la representación,

---

<sup>625</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N1a 1], p. 736.

<sup>626</sup> Según consigna el mismo Benjamin, corresponde al libro de Giedion, *Bauen in Frankreich* (Leipzig/Berlin, p. 7). [Siegfried Giedion, *Bauen in Frankreich: Bauen in Eisen ; Bauen in Eisenbeton*. Klinkhardt & Biermann, 1928.] Como veremos en momento, el tema de la arquitectura como arte es clave en el aumento de ser en Gadamer. Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N1a 1], p. 736.

los códigos de la cultura)<sup>627</sup> de mirar a través de la retícula de las maneras de construir del siglo XX, como quien mira desde las escaleras de la torre Eifel, con las estrategias visuales del arte, porque de esta manera se conforma el carácter *visual* de la imagen dialéctica (su panorámica), en la *transformación*<sup>628</sup> de lo visto, de lo vivido, en representación (*Darstellung*). Podría decirse que la imagen dialéctica se compone en *plein air*, no sólo en el sentido de que se hace al aire libre (a la intemperie, en el espacio abierto, en lo inhóspito) sino también en el sentido de que se hace *estando ahí*, frente al motivo, en lo real pues. Por el otro lado, el carácter dialéctico (la antinomia del tiempo de la imagen<sup>629</sup>) se lo encuentra en el momento simbólico señalado antes, en tanto que la imagen no cesa<sup>630</sup> hasta “[...] descubrir en el análisis del pequeño momento singular el cristal del total acontecer.”<sup>631</sup>

---

<sup>627</sup> En su *Sociología del arte* (Alianza, Madrid, 1975, p. 39) reconoce Pierre Francastel que “Antes de establecer las leyes que fijan, en una época dada, las relaciones de las artes y de la vida social, conviene describir el lenguaje figurativo como tal.”

<sup>628</sup> Uso la noción de “transformación” en sentido semiótico, tal como la define Umberto Eco en su *Tratado de semiótica general* (Lumen. Barcelona. 2010, p. 284 y 296): “Así pues, dado algún tipo de contenido de algún modo reconocible, sus rasgos deberán ser ‘proyectados’ en cierto *continuum* expresivo mediante algunas TRANSFORMACIONES. Esto no significa que una expresión imite la forma del objeto [...]”

<sup>629</sup> Lo que Barthes llama “la *irrealidad real*” de la fotografía nos da sólo una parte de la imagen dialéctica pero, al mantenernos protegidos de la realidad que contiene la imagen, olvida el momento dialéctico: “Sólo a nivel de este mensaje denotado o mensaje sin código se comprende plenamente la *irrealidad real* de la fotografía; su *irrealidad* es la de su aquí, pues jamás se percibe la fotografía como una ilusión, no constituye en absoluto una presencia, y habría que rebajar las pretensiones sobre el carácter mágico de la imagen fotográfica; y su *realidad* es la del haber estado allí, pues en toda fotografía se da la siempre pasmosa evidencia del: *asi sucedieron las cosas*; entramos entonces en posesión, ¡oh inapreciable milagro!, de una realidad respecto a la que estamos totalmente protegidos.” Barthes, R. *Lo obvio y lo obtuso*. Paidós. Barcelona. 1986, «Retórica de la imagen», pp. 40-41.

<sup>630</sup> “[...] avanzando en todo caso como uno que escala con peligro las mayores alturas, no pudiendo pararse ni un instante para mirar a su alrededor por no ser atrapado por el vértigo –mas también conservando hasta el final toda la intensidad del panorama que se le va a ofrecer (en cuanto suba)–.” Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N2, 4], pp. 739-740.

<sup>631</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N2, 6], p. 740.

La imagen así construida no es de ninguna manera simple copia isomórfica (mímesis, en su sentido más llano<sup>632</sup>) de lo real, podría decirse incluso que, en cuanto dialéctica, rebasa con mucho al “original”, al que representa –como dirá Gadamer– en toda su “ocasionalidad”: “Ocasionalidad quiere decir que el significado está determinado internamente desde la oportunidad a la que se refieren [estas formas artísticas (*Kunstformen*) –GL], de manera que contienen entonces más que si no hubiese tal oportunidad.”<sup>633</sup> La imagen dialéctica benjaminiana es un *parergon*<sup>634</sup> de otra imagen, me atrevo a decir incluso más: la estrategia (la proyección y dirección de las operaciones) en vistas a la destrucción del aura de la obra de arte es, o bien una *profanación*:

El carácter de «fuera de texto» del primer plano queda acentuado por su carácter profano lo que, a fin de cuentas, es una manera distinta de decir lo mismo. Lo *pro-fanum* existe sólo por oposición al *fanum*. El primer plano de la imagen es su plano profano y, en tanto que plano que precede, se distingue y se opone al sacro.<sup>635</sup>

O bien *vandalismo*:

Y en última instancia toda obra de arte lleva en sí algo que se subleva frente a su profanación.

Una de las pruebas más decisivas de esto es en mi opinión el hecho de que incluso la conciencia estética pura conoce el concepto de la profanación. Incluso ella siente la destrucción de una obra de arte como un atentado. [...] Es un rasgo muy característico de la moderna religión de la cultura estética, y se le podrían añadir algunos otros testimonios. Por ejemplo, el término

---

<sup>632</sup> Ya Umberto Eco (*Tratado de semiótica general*, pp. 287-318) ha dejado muy claro en su crítica del iconismo que la noción de “signo icónico” es extremadamente vaga y confusa en razón de que es muy circunstancial el tipo de rasgos pertinentes que se seleccionan para establecer las asociaciones (sea por semejanza, por similitud, por comparación, por analogía, etc.) entre representación y objeto representado – por eso es que habla de *TRANSFORMACIONES*, ya que sólo ciertos elementos son transferidos de un medio a otro, quizás no del todo arbitrariamente pero definitivamente determinados por la cultura del caso. Barthes mismo reconoció que el significado de la imagen es “errático”, “[...] una especie de condensación paradigmática al nivel de los connotadores, [...]”, en Barthes, *Lo obvio y lo obtuso*, «Retórica de la imagen», p. 47.

<sup>633</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 194. Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 149 [137]. (La traducción ha sido modificada.)

<sup>634</sup> En el sentido en que usa este término Victor I. Stoichita, *La invención del cuadro*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2000; pp. 15-17.

<sup>635</sup> Stoichita, *La invención del cuadro*, p. 17.

«vandalismo», que se remonta hasta la edad media, sólo encuentra una verdadera recepción en la reacción frente a las destrucciones jacobinas durante la revolución francesa. La destrucción de obras de arte es como el allanamiento de un mundo protegido por la santidad. Por eso ni siquiera una conciencia estética que se haya vuelto autónoma podría negar que el arte es más de lo que ella misma pretende que percibe.<sup>636</sup>

El primer plano de la imagen es lo que Benjamin quiere llamar a cuentas, el presente, y de esta manera el pasado, que habla del presente, se convierte, como él mismo admite, en comentario: “Descubrir pues, en el análisis de los pequeños momentos individuales, el cristal del acontecer total. Por tanto, romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia [*Geschichte*] en cuanto tal. En la estructura del comentario. ■ Desechos de la historia. ■”<sup>637</sup> Ciertamente, la imagen dialéctica está más acá de la imagen, en lo *pro-fanum*, ahí, delante del templo, el motivo de la disputa, el *casus belli*: ¿por qué esto está consagrado?, ¿por qué no se me permite entrar? Aquí es donde el concepto de aura adquiere todo su sentido como «una lejanía, por cercana que esta pueda hallarse» y también se entiende ahora cómo es que la reproductibilidad técnica *profana* la obra (siempre teniendo a esta como referente, como *fanum*): representación analógica no isomórfica sino alegórica<sup>638</sup> que retoma ciertos rasgos pertinentes

---

<sup>636</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 201-202. Gadamer se refiere al origen francés del término «*vandalisme*», usado por el obispo republicano de Blois, Henri Grégoire de Tours (1750-1831) en 1794, para designar a los destructores de tesoros religiosos durante la Revolución Francesa, comparándola con lo que habrían hecho los vándalos, pueblo germánico que saqueó Roma en el año 455 d.n.e.

<sup>637</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N2, 6], p. 740. (La traducción ha sido modificada.) Véase: Benjamin, *Gesammelte Schriften V – 1*, [N2, 6], p. 575.

<sup>638</sup> En la definición del modo, dice Angus Fletcher: “La alegoría, considerada también como un mecanismo semántico no metafísico, tanto si está orientada hacia el apocalipsis como si no, parece expresar, igualmente, la confrontación de autoridades rivales, como, por ejemplo, el «lenguaje-esópico» que podemos encontrar en tiempos de opresión política para evitar la censura del pensamiento disidente. En el fondo de cualquier alegoría se encontrará esa confrontación de autoridades. Un ideal es puesto en liza contra otro, contra su opuesto: de ahí la conocida función propagandística del modo; de ahí su función satírica conservadora; de ahí su función didáctica.” Fletcher, A. *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*. Akal. Madrid. 2002, pp. 30-31.

(unidades distintivas) del tiempo histórico para descomponer la estructura sintagmática en las unidades mínimas que han sido montadas para construir sentido (desde el concepto de progreso) en una configuración estética que ahora podemos descifrar.<sup>639</sup> El desciframiento no consiste en otra cosa que el comentario (no exegético, pues este habla de la unidad, del montaje como entramado de sentido)<sup>640</sup> alegórico:

Ahora una alegoría no es sino una traducción de nociones abstractas a un lenguaje de imágenes, que en sí mismo no es otra cosa que una abstracción de objetos de los sentidos; teniendo incluso menos valor el original que su copia fantasma, ambos igualmente insubstanciales y el primero informe por añadidura. Por otra parte, un símbolo [...] se caracteriza por la transparencia de lo especial en lo individual, o de lo general en lo especial, o de lo universal en lo general; sobre todo por la transparencia de lo eterno en y a través de lo temporal.<sup>641</sup>

La crítica de Umberto Eco al iconismo no solamente muestra que lo que en cada caso se toma en/para la representación depende del contexto, sino que también prueba que el análisis de la imagen no puede llevarse a cabo desde la semiótica (al menos no bajo la denominación de “signo icónico”):

---

<sup>639</sup> Dice Francastel: “En realidad, lo que tiene significación, en un sistema figurativo, no son nunca los elementos aislados, sino el montaje, el esquema relacionado de las partes, y para captar este esquema de integración es indispensable, en primer lugar, haber adquirido o haber recibido por naturaleza, la capacidad de descifrar el signo; y después, proceder en tiempo a la exploración del campo figurativo o, si se trata de escultura o arquitectura, de los volúmenes organizados no por el azar o la naturaleza, sino por una voluntad de artista, voluntad que en última instancia hay que reconocer.” Francastel, *Sociología del arte*, p. 46. Aquí se ve por qué habría que “cepillar la historia a contrapelo”, pues el armazón que el historiador quiere estudiar en su arquitectónica es lo que el materialista histórico tiene como tarea destruir (o, por lo menos, desmontar, deconstruir –*Abbauen*–). Reconocer la “voluntad de artista” (*Kunstwollen*), sí, pero en la medida en que se presenta como “significación filosófico-trascendental”, i.e., *qua* modalidad de representación, como diría Erwin Panofsky. Cf.: García Mahiques, Rafael. *Iconografía e Iconología. Volumen I: La historia del arte como historia cultural*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2008; pp. 235-304.

<sup>640</sup> Fletcher reconoce que “[...] el comentario, especialmente cuando se lleva a un extremo, es forzosamente alegórico, [...]”. Ese extremo, dice el autor ahí mismo, consiste en “sobre-leer los textos conscientemente”. Fletcher, *Alegoría*, p. 18, nota 16.

<sup>641</sup> Coleridge, *The Statesman’s Manual*, ed. W.G.T. Shedd [Nueva York, 1875], pp. 437-438 APUD Fletcher, *Alegoría*, p. 24, nota 29.

Así pues, aun cuando parecen existir, las figuras icónicas no corresponden a los fenómenos porque *no tienen ningún valor de oposición fijo* dentro del sistema. Su valor de oposición no depende del sistema, *sino como máximo del contexto*. Por tanto, nos encontramos ante una masa de ‘idioletos’, algunos de ellos reconocibles por todos, algunos por muy pocos; las variantes libres superan a los rasgos pertinentes, o, mejor, las variantes se vuelven rasgos pertinentes y viceversa, según los contextos y las circunstancias.<sup>642</sup>

Aplicado al contexto benjaminiano en el que estamos intentando ubicar a la imagen dialéctica como *parergon* de la tradición histórica, la *Weltgeschichte*, podemos afirmar: 1. No corresponde a los fenómenos porque la imagen dialéctica transforma los “hechos” en epifenómenos; 2. Su valor de oposición no es fijo, porque siempre está en relación con el presente que ha sido llamado a cuentas; 3. Si las variantes se vuelven rasgos pertinentes y viceversa es en razón de que las imágenes dialécticas son alegorías filosóficas:

Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la caducidad, el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido, la historia se plasma sobre un rostro; o mejor, en una calavera. Y, si es cierto que ésta carece de toda libertad ‘simbólica’ de expresión, de toda armonía clásica de la forma, de todo lo humano, en esta figura suya, la más sujeta a la naturaleza, se expresa significativamente como enigma no sólo la naturaleza de la existencia humana como tal, sino la historicidad biográfica propia de un individuo.<sup>643</sup>

En efecto, si la representación analógica es inanalizable en términos semióticos es porque no está compuesta de signos, no contiene unidades distintivas (monemas, morfemas, lexemas, etc.), por lo que, como el mismo Barthes reconoce, “[...] es necesario

---

<sup>642</sup> Eco, *Tratado de semiótica general*, pp. 315-316.

<sup>643</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/volumen 1*, «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», p. 383.

un *análisis espectral* de los mensajes de la imagen”,<sup>644</sup> o, como señala Eco, no son analizables ni en signos ni en figuras<sup>645</sup> por cuanto que en realidad son *fantasmagorías*. El análisis espectral de la imagen dialéctica es como una sesión de espiritismo en la que se intenta comunicar con espíritus, para recibir mensajes de seres fantasmales o para comunicarse con ellos a través de un médium (el entero espectro de la imagen), por eso señala Benjamin que “[e]n todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido, la historia se plasma sobre un rostro; o mejor, en una calavera.” El comentario no se presenta como écfrasis o exégesis, sino bajo el principio del «rebus», que permite transformar imágenes en textos, “[p]ero para poder servir como una escritura a la manera del rebus, el significante debe ser desmembrado, fragmentado, anamorfizado, desanimado y arrancado de su contexto.”<sup>646</sup> De esta manera es como las imágenes alcanzan legibilidad (*zur Lesbarkeit kommen*<sup>647</sup>):

Y ese ‘venir a legibilidad’ es un punto crítico concreto del movimiento dado en su interior. Porque todo presente se concreta en las imágenes que le son sincrónicas, y es que todo ahora es el ahora de una concreta cognoscibilidad. Ahí, en ese ahora, la verdad aparece en tensión, hasta estallar: cargada de tiempo. (Ciertamente que ese estallar no viene a ser sino el propio morir de la intención, coincidiendo por tanto exactamente con el nacer del tiempo histórico, el tiempo como tal de la verdad.)<sup>648</sup>

El tiempo de la verdad no es otro que aquel que corresponde a lo que Gadamer llama “tiempo lleno”; por oposición al tiempo histórico vacío que a nadie interpela, el

---

<sup>644</sup> Barthes, *Lo obvio y lo obtuso*, «Retórica de la imagen», p. 30. (El subrayado es mío.)

<sup>645</sup> Eco, *Tratado de semiótica general*, p. 316.

<sup>646</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Burkhardt Lindner, «Alegoría», p. 41.

<sup>647</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V – I, [N3, 1], p. 577.

<sup>648</sup> Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N3, 1], p. 743.

tiempo lleno nos invita a demorarnos,<sup>649</sup> de tal modo que el primero (el tiempo vacío) se detiene (*zum Stillstand gebracht [wird]*<sup>650</sup>); con lo cual coincide Gadamer claramente con Benjamin, pues también para este la imagen es dialéctica en suspenso: “*Bild ist die Dialektik im Stillstand.*”<sup>651</sup> El tiempo de la imagen es dialéctico para ambos en tanto que en ella están en tensión estos dos momentos convertidos en uno, el tiempo de la transpropiación (*Ereignis*): “Está claro que no es posible pensar el tiempo únicamente en el sentido de Aristóteles como continuidad ininterrumpida de sucesión de horas y de duración, y mucho menos como tiempo medido. Es más bien así que la temporalidad debe aparecer en el instante llenado o en el “mientras” (*dum interim*) que está detrás de todo ‘porque’.”<sup>652</sup>

Este instante (*Augenblick*)<sup>653</sup> durante el cual (en cuanto ocasión o coyuntura: “*Weile*”) el tiempo vacío *no cuenta*, no cuenta *porque* (en razón de que, en tanto que:

---

<sup>649</sup> Véase: Gadamer, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Paidós. Barcelona. 1998; pp. 99-113. Lo importante para nosotros en este punto es que el tiempo lleno se reconoce como tiempo propio en la demora, no como un tiempo del que uno disponga o que planee sino aquel en el que algo le pasa a uno. Gadamer dice literalmente: “Wessen man da gewahr wird, ist seine Zeit, die Eigenzeit.” Es decir: “De aquello de que se percata es de su tiempo, el tiempo propio.” Gadamer, *Gesammelte Werke 8*, «Die Aktualität des Schönen», p. 133.

<sup>650</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke 8*, «Die Aktualität des Schönen», p. 133: „Der berechnende, disponierende Charakter, in dem man sonst über seine Zeit verfügt, wird im Feiern sozusagen zum Stillstand gebracht.“

<sup>651</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V – I, [N3, 1], p. 578.

<sup>652</sup> Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Cátedra. Madrid. 1998; «Historicidad y verdad», p. 208. Cf.: Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 10, Hermeneutik im Rückblick*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 1995, «Geschichtlichkeit und Wahrheit», pp. 256-257: “Es ist klar, daß die Zeit nicht nur mit Aristoteles im Sinne der ununterbrochenen Kontinuität der Jetztfolge und der Dauer gedacht werden darf und überhaupt nicht als die gemessene Zeit. Die Zeitlichkeit muß vielmehr im erfüllten Augenblick erscheinen oder in der ›Weile‹, die hinter jedem ›weil-Sagen steht.” Esta última frase tal vez sea mejor explicarla perifrásticamente: la temporalidad debe hacerse presente más bien en el intervalo de tiempo lleno (por un instante) o en el lapso que está detrás de todo decir—“porque...”, es decir, detrás de las razones que damos para que ese tiempo sea nuestro: anisomórfico y no isomórfico. (La traducción ha sido modificada.)

<sup>653</sup> Benjamin se refiere figurativamente a la imagen dialéctica como un relámpago: “Sin duda no es que lo pasado venga a volcar su luz en lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que la imagen es aquello en lo que lo sido viene a unirse como en un relámpago al ahora para formar una constelación.” Benjamin, *Obras. Libro V/vol. 1*, [N2a, 3], p. 742.



*weil*) lo que importa es que *lo que pasa* (el ὅτι, del que hablamos antes) es tiempo propio y no simplemente *lo que pasa*.

Ahora, si bien Gadamer concibe a la obra de arte como orgánica<sup>654</sup> y Benjamin, por el contrario, la piensa inorgánicamente, esto no quiere decir que sus lecturas se opongan, más bien se complementan. Por supuesto que el carácter orgánico de la obra de arte proviene de su lectura simbólica; por supuesto que el carácter inorgánico de la obra de arte proviene de su lectura alegórica; pero también es cierto que en ambos hay una reivindicación de la alegoría, que habría sido denostada en el siglo XIX por el romanticismo, pero sobre todo por el clasicismo (los alemanes pretenden no haber pasado por un periodo neoclásico en el arte) de Weimar (Goethe y Schiller, claro, pero también el romanticismo de Novalis, Schlegel, Schleiermacher y Kleist), por su exceso de razón, por su conceptismo, por su agudeza (*acutezza*) barroca.<sup>655</sup> Dicho de otro modo, lo que molesta al clasicismo de la alegoría es que expone el artificio por el cual se ha construido la apariencia estética de la obra, su organicidad, poniendo pues en evidencia el montaje:

La formulación verbal del concepto es la «objetiva» (y sutil) expresión de la *agudeza*. Esta última es *artificiosa*, en el sentido de que no es el producto del funcionamiento natural del intelecto, sino un acto «artístico» del *ingenio* —funcionando el intelecto imaginativa y estéticamente. Una correspondencia «artificial», dice Gracián, es el rasgo determinante de cualquier clase de agudeza.<sup>656</sup>

---

<sup>654</sup> Gadamer, *La actualidad de lo bello*, 106-107.

<sup>655</sup> Esta agudeza busca “el difícil equilibrio entre artificio y verdad”, como dice Alexander A. Parker, en su «Introducción» a la *Fábula de Polifemo y Galatea*, de Luis de Góngora. Góngora, Luis de. *Fábula de Polifemo y Galatea*. Edición de Alexander A. Parker. Cátedra. Madrid. 1984; pp. 21-129; especialmente la página 41.

<sup>656</sup> Alexander A. Parker en: Góngora, *Fábula de Polifemo y Galatea*, p. 43.

Así que, si se ha echado mano del símbolo en la producción de la obra, se puede echar mano de la alegoría en su crítica. El símbolo tiene claramente la función de invisibilizar el montaje, mientras que la alegoría actúa críticamente exponiendo el artificio, como el mismo Gadamer reconoce:

El que la contemplación visible y el significado invisible no puedan separarse uno del otro, esta «coincidencia» de las dos esferas, es algo que subyace a todas las formas del culto religioso. Y esto mismo hace cercano el giro hacia lo estético. Según Solger lo simbólico designa «una existencia en la que de algún modo se reconoce la idea», por lo tanto la unidad íntima del ideal y manifestación (*Erscheinung*) que es específica de la obra de arte. En cambio, lo alegórico sólo hace surgir esta unidad significativa señalando (*hinausdeuten*), hacia algo distinto.<sup>657</sup>

Para saber hacia dónde indica interpretando (*hinausdeuten*) la alegoría es necesario comprender las direcciones opuestas en las que se mueven (como una antinomia dialéctica, como diría Jan Mukařovský<sup>658</sup>) alegoría y símbolo respectivamente: Intuición visual (*sichtbarer Anschauung*) vs significado invisible (*unsichtbarer Bedeutung*). Si el símbolo parece inefable en su significado invisible, la alegoría descifra el símbolo, “la interioridad sin contrarios del Clasicismo”<sup>659</sup>, en clave melancólica:

Este es sin duda el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y mundana de la historia en cuanto que es historia del sufrimiento del mundo; y ésta sólo tiene significado en las estaciones de su decaer. A mayor significado, mayor sujeción a la muerte, pues sin duda es la muerte la que excava más profundamente la dentada línea de demarcación entre la *phýsis* y el significado. Pero si la naturaleza siempre ha estado sujeta a la muerte, viene a ser igualmente de siempre alegórica.<sup>660</sup>

---

<sup>657</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 111-112. (Traducción modificada.)

<sup>658</sup> Sin ir más lejos, el propio Benjamin se expresa así: “Se trata en este caso, una vez más, de ese mismo carácter antinómico que se encuentra figuradamente en el conflicto de la fría técnica prefabricada con la eruptiva expresión de la alegoresis, también aquí una solución dialéctica que radica en la esencia de la escritura.” Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 1*, «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», pp. 393-394. Sobre la antinomia dialéctica en Mukařovský véase: Mukařovský, Jan. “Función, norma y valor estéticos como hechos sociales”, en: *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte de Jan Mukařovský*. Plaza & Janes. Bogotá, Colombia. 2000; pp. 127-203.

<sup>659</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 1*, «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», p. 377.

<sup>660</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 1*, «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», p. 383.

Como hemos visto antes, cuando el símbolo es descubierto, cuando el velo es descorrido y el ídolo profanado (cuando se levanta el vestido del eterno presente donde todo sigue siendo igual), sale a la luz la historicidad biográfica propia de un individuo, su mortalidad y su finitud. Este es el lugar hacia el que ambos ‘modos’ señalan, uno desde el ámbito de lo sagrado, el otro desde el profano. Esto no significa, empero, que en la *facies hippocratica* nuestro ser se empobrezca, muy al contrario. El mismo Benjamin está buscando la salvación de los fenómenos en la imagen dialéctica, lo que significa que reconce que, como dirá Gadamer, “hay más ser que conciencia” en esta conciencia de la historia efectual o, dicho en sus propios términos,

Si la escritura quiere asegurarse su carácter sacro —cada vez la afectará más el conflicto entre validez sacra y comprensibilidad profana—, tiende a los complejos, a la jeroglífica. Algo que sucede en el Barroco. Allí, exterior y estilísticamente —tanto en la drasticidad de la composición tipográfica como en la metáfora sobrecargada—, lo escrito tiende hacia la imagen. No es pensable un contraste más brutal con el símbolo artístico, el símbolo plástico o la imagen de la totalidad orgánica, que ese amorfo fragmento que resulta el ideograma alegórico.<sup>661</sup>

A pesar de lo anamórfico y lo fragmentario del ideograma alegórico, es lo cierto también que como congerie de metáforas —construidas además, como hemos dicho antes, escribiendo “en vez de con letras, empleando imágenes de cosas (*rebus*)”<sup>662</sup>— la sobrecarga semántica de la imagen dialéctica solicita el comentario, pues no se comprende por sí sola sino en presencia del otro y para él, ya que las obras no están ahí para sí mismas como a veces piensan los historiadores del arte o los puristas de la semiótica, como contenidos autónomos a los que nunca se accede realmente porque uno se encuentra delante de ellos como profano, o a los que sólo ellos acceden y de los que luego nos dan

---

<sup>661</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 1*, «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», p. 394.

<sup>662</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 1*, «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», p. 386.

sus propias exégesis. En este punto, la experiencia hermenéutica con la obra de arte cobra sentido, incluso si uno se encuentra ahí delante de ella, *pro fanum*, cuando se le da la oportunidad de entrar en diálogo con ella. En su exposición sobre el concepto de juego, ha dejado Gadamer en claro que el espectador no está fuera del evento sino que éste no estaría nunca completo sin aquél;<sup>663</sup> esto también aplica para la “acción cultural” y la experiencia con la obra de arte, de manera que incluso para el profano está claro que desempeña un cierto tipo de participación –por muy subrogada que esté por la autoridad (sacerdotal)–, una en la cual, es verdad, está tomando cada vez mayor importancia (incluso aún subrogada), en la medida en que el valor de culto remite frente al valor de exposición de las obras de arte debido no sólo a la reproductibilidad sino también a los rituales de exposición pública (en el siglo XIX las llamadas “exposiciones Universales” y, actualmente, ferias, Manifestas, Documentas, Bienales, Trienales, etc.) y a accidentes históricos (el saqueo, el coleccionismo, la reubicación,<sup>664</sup> el préstamo, etc.). Sin embargo, Benjamin mismo admite que esta remisión del aura –que bien podría no afectar

---

<sup>663</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 160: “El juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación, de manera que el espectador forma parte de él pese a toda la distancia de su estar enfrente. El tipo de representación que es la acción cultural, es el que mostraba esto con más claridad.”

<sup>664</sup> Recuérdese la investigación de la que da cuenta someramente Benjamin en relación con la *Madonna Sixtina* de Rafael Sanzio. (Óleo sobre tela, 265x196cm, circa 1614-1615. Actualmente en la Gemäldegalerie Alte Meister, Dresde – Alemania.) Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica «Tercera Redacción»», nota 11, pp. 60-61. No es casualidad que la obra en cuestión haya sido originalmente pintada sobre el bastidor –sin enmarcar– (para generar un efecto visual muy específico, dada la ocasión para la que fue elaborado) y que terminase convertida en un cuadro enmarcada de tal manera que su función ritual original (las exequias del papa Julio II, 1443-1513) desapareciese por completo o se convirtiese cuando mucho en una anécdota histórica (un dato inventariado) presuntamente exterior al “valor simbólico” propio de la imagen. Todas las circunstancias históricas por las que atravesó la pieza, comenzando por la venta por 25mil escudos romanos en 1753 a Augusto III de Polonia, hasta su arrumbamiento en un sótano durante la IIª Guerra Mundial, dan cuenta del valor simbólico construido artificialmente en torno a la imagen y que, de ninguna manera, forman parte del contenido o significado de la pieza sino de las múltiples interpretaciones o maneras en las que a cada tiempo histórico le habla la imagen; es decir, a partir de sus “comentarios” –compra, traslado, enmarcado, están entre los primeros de ellos. Gadamer también toma en cuenta esta situación (del cambio de valor y sentido) en su breve comentario

al valor de culto del original<sup>665</sup> pero sí al de sus diversas formas de reproducción, devaluando la función social sobre la cual el original no puede en modo alguno ejercer ya el mismo efecto— conserva con mucha frecuencia algo de ese poder mágico:

A medida que el valor de culto a la imagen se seculariza, las representaciones del sustrato de su irrepitibilidad se hacen también más indeterminadas. En la representación del perceptor, la irrepitibilidad de la aparición va siendo crecientemente desplazada por la irrepitibilidad empírica del creador o de su actividad de creación. Por supuesto que nunca absolutamente sin residuo; el concepto de autenticidad no deja en ningún momento de tender a ir más allá de la atribución auténtica. (Esto se muestra de forma especialmente clara en el coleccionista, que siempre tiene algo de fetichista y, a través de su posesión de la obra de arte, participa de su fuerza cultural.) Pero, a pesar de lo señalado, la función del concepto de lo auténtico sigue siendo inequívoca en el arte: con la secularización que sufre el arte, la autenticidad sustituye crecientemente al valor de culto.<sup>666</sup>

Si la irrepitibilidad se ha ido desplazando del objeto a su productor (la originalidad sustituida por la autenticidad) es porque aún se quiere mantener la posición de poder o de privilegio en la participación. Y aunque la mayor aproximación a la que accede la masa, en relación con las obras que no son ya copias o imitaciones de otras (las “originales”) sino que son ellas mismas de origen, originalmente, reproducciones (la fotografía, el cine, la serigrafía, la litografía), consistiría precisamente en que en ellas aparezca la masa no representada por otros sino representándose a sí misma, viéndose a sí misma,

---

sobre el origen de la imagen en cuanto ›cuadro‹ (*Tafelbild*: imagen sobre lienzo o tabla), al considerar que, gracias a la transportabilidad y al “encuadre”, “Wir machen damit ein jedes Kunstwerk gleichsam zum Bilde; indem wir es aus allen seinen Lebensbezügen und dem Besonderen seiner Zugangsbedingungen ablösen, wird es wie ein Bild in einen Rahmen geschlagen und gleichsam aufgehängt.“ Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 140 [128-129]. (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 183.) El anamorfismo de esta pintura sin bastidor (su programa original) se transformó en isomorfismo de sí misma al ser enmarcada y convertida en ›cuadro‹. (Véase la Imagen 17 en el Apéndice.)

<sup>665</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica ›Tercera Redacción›», p. 54: “Las circunstancias a que hoy puede someterse lo que es el producto de la reproducción técnica de la obra de arte quizá dejen por lo demás intacta la consistencia propia de esa obra, pero en todos los casos devalúan su aquí y su ahora.”

<sup>666</sup> Benjamin, *Obras. Libro II/vol. 1*, p. 58, nota 8. En este punto vale la pena recordar que de la *Madonna Sixitina* existe una copia certificada —;certificada como copia!— en la colección de Leo Castelli (de 1847, actualmente en la Gemälde Galerie de Dresde, número de inventario: 6045).

siendo ella misma ahí mismo, dentro de la imagen, lo que significaría la verdadera participación (*mitteilen*)<sup>667</sup>, es lo cierto también que de múltiples maneras quedan residuos del valor de culto en las actitudes fetichistas a través de las cuales el público se siente incluido en los misterios del arte. Si uno se pregunta por qué se insiste en el momento apotropaico del arte, la respuesta de Benjamin iría probablemente en la dirección de sacar provecho de la teología, escondida en el disfraz de la razón.<sup>668</sup> La respuesta de Gadamer, en cambio, está en el análisis del momento en y por el cual (*Weile*) la representación supera al original (*Urbild*):

Que la imagen tiene una realidad propia significa para el original pues, a la inversa, que accede a la representación en la representación. Se representa a sí mismo en ella. Esto no tiene por qué significar que dependa precisamente de esa representación para aparecer. También podría, tal como es, representarse de otro modo. Pero cuando se representa así, ya no es más un proceso accidental, sino que pertenece a su propio ser. Cada representación tal es un proceso ontológico que contribuye al rango ontológico de lo representado. A través de la representación experimenta, por así decir, un *aumento de [en el] ser*. El contenido propio de la imagen es determinado ontológicamente como emanación del original.<sup>669</sup>

---

<sup>667</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Chryssoula Kambas, «Obra de arte», p. 868: “Partiendo de tales reflexiones, Benjamin confirma en el cine ‘el interés originario y legítimo del conocimiento de sí misma y, por consiguiente, de la propia clase’ de la masa. En tanto forma, el cine ofrece un ‘camino por el que las masas habrían podido organizarse y autocontrolarse.’” Este es exactamente el mismo asunto que Gadamer expone bajo el concepto de *representación* en *Verdad y método I*, pp. 186-193.

<sup>668</sup> Que aparece como el enano detrás del muñeco que siempre gana en el ajedrez: “Siempre debe ganar el muñeco llamado «materialismo histórico», pudiendo enfrentarse sin más con cualquiera si toma a la teología a su servicio, la cual, hoy día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto.” Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 2*, «Tesis sobre el concepto de historia», Tesis I, p. 305.

<sup>669</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 145 [133-134]. La traducción ha sido considerablemente modificada. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 189. De hecho, esperaríamos que en algún momento se hiciese una nueva traducción completa de esta obra de Gadamer, dado que los traductores insisten en traducir «*Seinsvorgang*» como “proceso óntico”, «*Seinsrang*» como “rango óntico”, «*Seinsvalenz*» como “valencia óntica” (esto es, ya desde el subtítulo del apartado: «*Die Seinsvalenz des Bildes*», que debería aparecer como “La valencia ontológica de la imagen”, por el simple hecho de que en él se argumenta precisamente cómo la imagen –*Bild*– en la representación –*Darstellung*– va más allá del original –*Urbild*–), generando así malos entendidos constante y consistentemente.

## § 11. La valencia ontológica de la imagen

Para mostrar en qué consiste la valencia ontológica de la imagen (*Seinsvalenz*) que conduce al aumento de ser, vamos a analizar brevemente una obra de arte, sin descuidar la necesidad de contraponer una imagen dialéctica<sup>670</sup> que permita evidenciar la interpretación (véase la imagen 3 en el apéndice). La imagen de la vaca, una fotografía extraída por Andy Warhol de una revista para ganaderos, ha sido ampliamente explotada por galerías y museos en exposiciones dedicadas al artista. Ya en 1966 el propio Warhol se retrata con el papel tapiz elaborado a partir de la serigrafía. Desde que hizo esto hasta la fecha se ha repetido la imagen prácticamente en todas las exposiciones dedicadas al artista, siempre como ‘*wallpaper*’ (es decir, como elemento decorativo reproducido en serie<sup>671</sup>), y casi nunca se han presentado las impresiones serigráficas individuales como “obras de arte”. (Véase la imagen 4, en el Apéndice.) Toda reseña, crítica o comentario que he podido consultar sobre las exposiciones de Warhol descuida por completo el comentario sobre este ‘motivo’, de manera que al público no le queda más que suponer – en el mejor de los casos, si es que para mientes en ella– que el wallpaper es un elemento decorativo *kitsch*, *camp* o *folk*, del gusto popular norteamericano<sup>672</sup> por lo “campirano”

---

<sup>670</sup> Que quede claro desde ahora que no se entiende aquí la noción de “imagen” de ninguna manera como una simple representación figurativa plana o bidimensional sino como un elemento fundamental de una práctica visual, que habré de tratar en la tercera sección.

<sup>671</sup> De acuerdo con Rosalind Krauss, el propio Benjamin D. Buchloh se habría encontrado con el dilema de elegir entre las series de obras dedicadas al tema de la muerte, en los que parecía haber algún repertorio iconográfico cercano a la tradición del arte y algo que interpretar pero, por el otro lado, estaban esas obras en las que “[...] are we to see anything but a display of the random, the arbitrary, the meaningless: of icons targeted indeed “as destructions of traditional, referential iconography?”” *Andy Warhol. October Files 2*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts. London, England. 2001; Rosalind E. Krauss, «Carnal Knowledge», p. 115.

<sup>672</sup> Por ejemplo: “But how does one go about such a representation in a society of consumer capitalism?”

o “pastoral” (si es que se pretende insertar la pieza en algún tipo de estilo o repertorio iconográfico)<sup>673</sup>, lo que nos llevaría a preguntarnos de inicio, ¿cuál es aquí el *locus amoenus*, ese lugar placentero al que supuestamente remitiría el tema? Sin duda que ha sido una especie de edén para el público, que se ha regodeado en la imagen de manera por demás acrítica, en el puro goce sensible de la apariencia estética del objeto: el contraste *cool* y lo *bucólico*. No podemos culparlos, pues las estrategias curatoriales lo han tratado como elemento decorativo desde 1966, pero ¿qué hay detrás de la imagen? En el lenguaje de Gadamer, la *Urbild*, el original es, como señalé arriba, aquello que aparece en una fotografía en una revista para ganaderos.<sup>674</sup> El origen de la imagen es pues el mismo que en muchos otros casos de las serigrafías de Warhol y del Pop Art en general<sup>675</sup>: el reper-

---

One way at least to evoke the mass subject is through its proxies, that is, through its objects of taste (thus the wallpaper kitsch of the flowers in 1964 and the folk logo of the cows in 1966) and/or its objects of consumption (thus the serial presentation of the Campbells and the Cokes, the Heinzes and the Brillios, from 1962 on).” *Andy Warhol. October Files 2*; Hal Foster, «Death in America», p. 77.

<sup>673</sup> Presuntamente, Warhol le habría robado la idea a Yayoi Kusama (de su exposición “Aggregation: One Thousand Boats Show”. Gertrude Stein Gallery; Dec 1964):

“When asked where he got inspiration for the installation, Andy Warhol credited art dealer Ivan Karp:

“He said, ‘Why don’t you paint some cows, they’re so wonderfully pastoral and such a durable image in the history of the arts.’ (Ivan talked like this.) I don’t know how ‘pastoral’ he expected me to make them, but when he saw the huge cow heads —bright pink on a bright yellow background— that I was going to have made into rolls of wallpaper, he was shocked.”

“When I saw it, I was surprised. Andy picked up what I did and copied it in his show,” says Kusama.” *Artspace/Magazine/Articles*: Loney Abrahams, “Pop Art Ripoffs: The 3 Yayoi Kusama Artworks That Warhol, Oldenburg, and Samaras Copied in the ‘60s”, posted SEPT. 15, 2018. Visto el 10.05.2021. [https://www.artspace.com/magazine/art\\_101/close\\_look/pop-art-ripoffs-the-3-yayoi-kusama-artworks-that-warhol-oldenburg-and-samaras-copied-in-the-60s-55636](https://www.artspace.com/magazine/art_101/close_look/pop-art-ripoffs-the-3-yayoi-kusama-artworks-that-warhol-oldenburg-and-samaras-copied-in-the-60s-55636)

<sup>674</sup> Pude constatar esto personalmente en el subsótano 1 del Museo Jumex, en la exposición individual sobre Warhol que se llevó a cabo en el museo de la Fundación Jumex: 02.jun. - 17.sep.2017. “Andy Warhol. Estrella oscura”. Curada por Douglas Folge. Ahí había una serie de documentos, apuntes, cuadernos y otros objetos personales del artista entre los cuales se encontraba la revista abierta en la página donde está la imagen de la vaca. Desafortunadamente no tuve el cuidado de registrar la imagen y no he encontrado documentos donde se mencione esto, creo que por la misma razón, *i.e.*, se consideró sólo un dato curioso y un objeto *random*.

<sup>675</sup> Señala Simón Marchán-Fiz: “La expresión [*popular Art*] se refería a un amplio repertorio de imágenes populares, integrado por la publicidad, la televisión, el cine, la fotonovela, los «comics», etc., es decir, por



torio iconográfico de la cultura popular, donde incluso lo suburbano o ‘pastoral’ (bucólico, geórgico, *Folk*) es reinterpretado por la cultura urbana del consumo masivo. Cuando se habla de los repertorios iconográficos de Warhol, empero, si hay un tema que se menciona de manera descuidada es justo este, el de las vacas. No me cabe duda de que este descuido es sintomático, por lo que bien vale la pena explorar un poco. Hal Foster analiza el arte pop de Warhol a partir de algunos conceptos psicoanalíticos –lacanianos sobre todo, pero inevitablemente también freudianos– en el interés de señalar que el estilo artístico de Warhol es más *subrealista*<sup>676</sup> que hiperrealista o apropiacionista, que su figuratividad no es pues mera representación como con frecuencia se piensa.<sup>677</sup> En palabras del propio Foster:

Nuestros dos modelos básicos de representación apenas comprenden lo esencial de esta genealogía pop: que las imágenes están atadas a referentes, a temas iconográficos o cosas reales del mundo, o bien, alternativamente, que lo que todas las imágenes pueden hacer es representar otras imágenes, que todas las formas de representación (incluido el realismo) son códigos autorreferenciales. La mayoría de las explicaciones del arte de posguerra basadas en la fotografía se dividen a uno y otro lado de esta línea: la imagen como referencial o como simulacral.<sup>678</sup>

---

el repertorio icónico de la cultura urbana de masas.” Marchán-Fiz, S. *Del arte objetual al arte de concepto*. Akal. Madrid. 1994, p. 31.

<sup>676</sup> No hay error aquí, Foster está jugando con la terminología. Foster, Hal. *El retorno de lo real*. Akal. Madrid. 2001, p. 148.

<sup>677</sup> Foster se refiere a algunos juicios (de Barthes, Foucault, Derrida) según los cuales el arte pop y, particularmente Warhol, no hace más que presentar las cosas como son. Marchán Fiz lleva esto al extremo, al señalar que: “En este momento el representativismo alcanza la situación teórica límite. De esta manera llega un momento en que no se sabe cuándo un objeto real es real o cuándo actúa en función representativa. Nos hallamos ante lo que desde J. Johns se ha denominado la «crisis de la identidad». Todo dependerá del contexto objetivo en donde se encuentre. Lo que en la tradición se llamaba componer, se limita así al acto de la elección del material u objetos apropiados de antemano. *La actividad decreciente del artista exige una actividad acrecentada del espectador, que ya no se encuentra ante una obra configurada, sino que la debe complementar de un modo asociativo.*” Marchán Fiz, *Del arte objetual*, p. 38.

<sup>678</sup> Foster, *El retorno de lo real*, p. 130.

Para superar este reduccionismo, Foster propone distinguir entre *Wiederhollung* y *Wiederkehr* en Warhol. La repetición en serie de un mismo motivo, la *Wiederhollung* (con variantes de color, intensidades o calidad técnica, como es característico del artista), –piensa Foster– puede ser una reacción del artista en un intento por superar una situación traumática,<sup>679</sup> ya que el mismo Warhol reconoce que cuanto más se repite una imagen menos dolor causa, no importa cuánto horror contenga –implícita o explícitamente–. Por el otro lado, la *Wiederkehr* le permitiría al artista “repetir un acontecimiento traumático (en las acciones, en los sueños, en las imágenes) a fin de integrarlo en una economía psíquica, un orden simbólico”. En este sentido, la *Wiederkehr* puede quedar encubierta por la *Wiederhollung*: aquello que involuntariamente vuelve una y otra vez (el trauma) anestesiado por la repetición en serie, “Estas detonaciones –dice Foster–, tales como un cambio de registro o un lavado del color, sirven como equivalentes visuales de nuestros encuentros fallidos con lo real.”<sup>680</sup> ¿Cuál podría ser aquí el motivo para este encuentro fallido?, ¿en qué radica el acontecimiento traumático? ¿En qué consiste la *Traumentstellung* del sueño pop? Antes de responder cabe señalar aún que, como hemos visto antes, las estrategias de representación que están en juego, en cuanto cumplen una función social (que antes que nada estamos intentando evidenciar) contienen una carga simbólica que apunta interpretando (*Hinausdeuten*) más allá de la pura figuración, hacia el tiempo histórico:

---

<sup>679</sup> Foster, *El retorno de lo real*, p. 134: “Para empezar, las repeticiones de Warhol no sólo reproducen efectos traumáticos; también los producen. De alguna manera, en estas repeticiones, pues, ocurren al mismo tiempo varias cosas contradictorias: una protección de la significación traumática y una apertura a ella, una defensa contra el afecto traumático y una producción del mismo.”

<sup>680</sup> Foster, *El retorno de lo real*, p. 138.

Así, la finalidad del artista no está en absoluto en reproducir un espectáculo en su integridad fenomenológica, sino en constituir conjuntos imaginarios donde se reúnan rasgos extraídos de diversos momentos de la experiencia. No hay realmente imagen sino por la función combinatoria de los tiempos en la memoria y en un lugar, por definición no idéntico a ningún otro cuadro momentáneo de la visión ni a ninguna modalidad efímera de la acción. Toda imagen constituye pues el punto de convergencia, en el espacio y en el tiempo, de elementos extraídos de distintas series de la experiencia. Todo arte es un montaje de elementos extraídos de tiempos diferenciados, acercados solamente por la memoria e insertos en un espacio inadecuado a toda percepción directa.<sup>681</sup>

En ese sentido, el marco de referencia es necesariamente la construcción, por parte de los medios de comunicación y las formas de reproducción mecánica propias del consumo masificado, de ídolos –y no solamente *personales*, como cree Marchán Fiz.<sup>682</sup> *El punto de convergencia, en el espacio y en el tiempo, de elementos extraídos de distintas series de la experiencia* es, en este caso, el placer culposo, sin duda, derivado de la idolatría al becerro de oro y su sacrificio. En efecto, si es cierto que los temas del Pop Art corresponden a la cultura capitalista del consumo que convierte sus productos en objetos de adoración, de manera que la transformación de la fotografía en serigrafía no es simplemente “material de información objetiva”, como piensa Simón Marchán Fiz<sup>683</sup>, sino la *transfiguración* del objeto de consumo (llámese estrella de cine, *socialité*, cantante, etc., pero por supuesto, también los zapatos de mujer, las latas de sopa, la salsa cátsup, las cajas de jabón y las vacas) en símbolo cultural (reconvertido además en objeto de consumo *kitsch* y *folk*, como ya vimos, todas con su carga fetichista).<sup>684</sup> La industria

---

<sup>681</sup> Francastel, *Sociología del arte*, p. 73.

<sup>682</sup> Marchán Fiz, *Del arte objetual*, p. 43: “El ídolo de estas sociedades depende directamente del «boom» comercial y publicitario del momento, cuya aparición o desaparición es necesario activar, dado su rápido desgaste y consumo, con objeto de que no genere en una redundancia semántica y, lo que es más grave, en un estancamiento económico.” Ciertos ídolos no son precisamente personas, sino objetos fetichizados que poseen poderes mágicos, como la satisfacción de deseos atávicos, la superación onírica de traumas, el dominio o el poder sobre otros (incluyendo objetos), etc.

<sup>683</sup> Marchán Fiz, *Del arte objetual*, pp. 38-39.

<sup>684</sup> Gary Indiana está pues lejos de comprender el asunto cuando hace aseveraciones tan superficiales como la siguiente: “In Warhol’s work, mimesis operates like a value-neutral virus leaping boundaries, from

de la carne, en efecto, alcanzó el grado de la explotación brutal en la cultura norteamericana (y en general, en el capitalismo del siglo XX), sólo que ha sido “refinada” por la mercadotecnia y ha convertido en fuente primaria de alimentación la matanza, el envasado y la distribución de animales,<sup>685</sup> idealizando tareas rústicas, el erotismo de la vida en el campo y la relación supuestamente armónica entre la naturaleza y la técnica, borrando del producto envasado todo rastro de la violencia sistemática inherente y generando una impresión visual de orden, limpieza y una morbosa transparencia (en la *película que envuelve* el trozo de carne tanto como la superficie pulida y brillante de la serigrafía) que, precisamente gracias a esta estética, incentivan el consumo. Lo que vemos en las serigrafías de Warhol es precisamente el becerro de oro y al mismo tiempo una alegoría del *agnus dei*, puesto que se le rinde culto al animal pero también se lo sacrifica

---

a bloody car crash to oversaturated flowers on wallpaper patterns of a cow, selected from an elaborate photographic selection for of cows (each originary image annotated with a written description) for its quintessence of bovinity; from the Mona Lisa to Mao; from cocks and asses to skulls and shadows: it's all material, it's all the same, and it's all grist for the mill of technological reproduction and superficial “beautification” and consumption.” Indiana, Gary. *Andy Warhol and the can that sold the world*. Basic Books. Philadelphia, PA. 2010, p. 149-150. Que las vacas de Warhol representen para Indiana la “quintessence of bovinity” es la apocatástasis del ídolo, pues en cuanto que criatura libre compartiría la gracia de la salvación tanto como los demonios y las almas de los réprobos en esta su transformación bidimensional estética.

<sup>685</sup> El Consejo Mexicano de la Carne lo presenta tan idílicamente que no parece dejar dudas sobre los beneficios del consumo industrializado (esto es, de la industria del asesinato masivo de animales para consumo humano) cuando señala: “La cría de bovinos, porcinos y aves nos proporciona alimentos que se consumen en grandes cantidades en México y nos da la oportunidad de gozar de una alimentación rica y saludable.” “La industria de la carne y su importancia económica”, Equipo Editorial del COMECARNE (Consejo Mexicano de la Carne). Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural Fecha de publicación: 06 de marzo de 2019. Compendio Estadístico 2018, Consejo Mexicano de la Carne. <https://comecarne.org/la-industria-de-la-carne-y-su-importancia-economica/>, consultado el 10.05.2021. ¿Por qué sólo hablar de la cría y no de la matanza que ineluctablemente le sigue?

“por el bien de todos” (también en la reproducción técnica masificada por la serigrafía),<sup>686</sup> pues no sólo habría sacado a América de la esclavitud al traer el progreso e incentivar la economía (además de poner al alcance de las clases populares un producto de consumo suntuario en siglos anteriores, pues sólo se consumía carne en festividades y eventos rituales), sino que sirvió para dar alivio a los consumidores al quitar todo rastro de sufrimiento o dolor al animal de sacrificio en la reproducción (serigráfica) de la reproducción (fotográfica): accede así a la reproducción en la reproducción, como ha dicho Gadamer, y el “contenido propio de la imagen es determinado ontológicamente como emanación del original” de forma irónica, pero también esquizofrénica e histérica. El aumento de ser que la serigrafía concede a la fotografía está en la estética propia del capitalismo, la película transparente que pule la superficie de la violencia (la vitrina, el anaquelel, el plástico y últimamente en el paroxismo de la pantalla).

Si Moisés tuvo que castigar al pueblo de Israel, que por su propia culpa se había corrompido rindiendo culto al becerro de oro,<sup>687</sup> causando esta profanación la ira del profeta, éste responde haciendo que el pueblo se beba el cuerpo calcinado del animal

---

<sup>686</sup> Así al menos podría interpretarse el siguiente pasaje: “It was therefore utterly logical that Warhol conceived an installation of Wallpaper for his supposedly final exhibition as a “painter” at the Leo Castelli Gallery in 1966—wallpaper imprinted with the by now notorious (then utterly bland) image of a cow, that animal whose reputation it is to have a particular vapid and intent gaze. Juxtaposed with the *Cow Wallpaper* was Warhol’s series of floating silver pillows which moved through the gallery, animated by air and the viewers’ body movements. Rumor has it that Warhol referred to the Cows as “This is all of us,” but the décor would not need that statement to make its point [...].” *Andy Warhol. October Files 2*, Benjamin H. D. Buchloh, «Andy Warhol’s One-Dimensional Art: 1956–1966», pp. 32-33. Evidentemente, sí era necesaria la declaración.

<sup>687</sup> Véase Éxodo 32, vers. 19 y 20.

(simbólico) sacrificado (simbólicamente) para luego poner a todos contra todos.<sup>688</sup> Precisamente este castigo impuesto por Moises a la tribu de Leví es un comentario cruel (una triste alegoría) sobre cómo el propio pueblo de Israel se puso en contra de sí mismo al adorar un becerro de oro en lugar de al dios verdadero, profanación que al mismo tiempo sirvió para la reconciliación.<sup>689</sup> También las vacas de Andy Warhol se ofrecen como alimento profano para aliviar la falsa conciencia de su placer culposo en la superficie pura y la alegorización del objeto *fragmentado* como «cabeza de ganado». Las estrategias técnicas de representación propias del Pop Art recuperan las imágenes de la cultura popular y las resignifican –como en este caso– sacando de contexto al objeto, desnarrativizándolo y presentándolo como un signo de sí mismo, autorreferencial, autónomo e hípercodificado, mostrando así el rango ontológico que el objeto ha alcanzado dentro y fuera de la imagen. Como dice Hal Foster, de esta manera se activa la pantalla tamiz que sirve de filtro para que el objeto de la imagen no toque al sujeto (aunque nos mire a los ojos), no lo lastime con su sufrimiento; pero el sujeto sigue estando en medio del evento de transpropiación, precisamente como consumidor de estética:

«Sin duda –cita Foster a Lacan–, en el fondo de mi ojo está pintada la imagen. La imagen, sin duda, está en mi ojo. Pero yo estoy en la imagen.» Es decir, el sujeto está también bajo la mirada del objeto, es fotografiado por la luz de éste, representado por su mirada: la superposición de los dos conos, con el objeto también en el punto de la luz (la mirada), el sujeto también en el punto de la imagen y la imagen también en línea con la pantalla-tamiz.<sup>690</sup>

---

<sup>688</sup> Como se lee en el mismo texto citado: Éxodo 32, vers. 29: “Y Moisés dijo: Consagraos hoy al Señor, pues cada uno ha estado en contra de su hijo y en contra de su hermano, para que hoy Él os dé una bendición.”

<sup>689</sup> La pieza de Damien Hirst, *The Golden Calf*, 2008 (3989 x 3505 x 1676 mm | 157.1 x 138 x 66 in. Glass, gold, gold plated stainless steel, silicone, calf and formaldehyde solution with Carrara marble plinth. Formaldehyde.), no es más que una remodelización (como diría Terry Smith), supuestamente post- pero en realidad sólo moderna, del objeto de culto del arte moderno, expuesto con lujo de cinismo –hay que decirlo.

<sup>690</sup> Foster, *El retorno de lo real*, p. 142.

En contraste, la imagen barroca de Rembrandt que he colocado para generar la “imagen dialéctica” frente a la de Warhol, también conocida como *Slaughtered Ox*, *Flayed Ox*, *Side of Beef* o *Carcass of Beef* (buey sacrificado, buey desollado, trozo de carne de res, o res en canal), representa un animal sacrificado que, por principio, está despeleado, decapitado, abierto en canal y colgado de las patas traseras, desangrándose sobre el suelo de un matadero,<sup>691</sup> todos sus órganos internos han sido ya removidos y lo que vemos son sólo la carne, la grasa y los huesos del animal. Se asocia el tema con el periodo de aprovisionamiento en Europa, normalmente en noviembre (antes del invierno, antes de Navidad), para sobreponerse al frío; Rembrandt juega un poco con dos géneros pictóricos: la naturaleza muerta (*Still Life*, vaya que si es elocuente en eso) y la escena de costumbres (si se incluye a la mujer detrás del animal, o bien exprimiendo una jerga o bien limpiando el piso ensangrentado<sup>692</sup>; en cualquier caso, tratando de eliminar las manchas del sacrificio). Comparada con la de Warhol, esta imagen no es de ninguna manera una ‘pastoral’ (tampoco lo es la de Warhol, como él mismo habría reconocido<sup>693</sup>, pues es bien consciente del shock que provocará al colocar tantas “cabezas de ganado” juntas), pero no deja de haber en Rembrandt una alusión irónica al cordero que quita los pecados del mundo (abyecta o perversa, sin duda, por la posición del animal: exacta-

---

<sup>691</sup> En la versión de la escuela de Rembrandt (1640) una mujer limpia el piso mientras cuida a su bebé, muy cerca del animal sacrificado, del charco de sangre y casi al nivel del piso. Una alusión velada al profeta judío en su pesebre navegando por el río Nilo.

<sup>692</sup> La primera, de 1640, actualmente en Glasgow; la segunda, de 1639, actualmene en Budapest, probablemente pintadas por un discípulo de Rembrandt. La que está firmada con el nombre de Rembrandt (esquina inferior izquierda), de 1655, sólo muestra la mancha de sangre en el piso.

<sup>693</sup> En la anécdota que relata Yayoi Kusama. Loney Abrahams, “Pop Art Ripoffs”.

mente todo lo opuesto al *agnus dei*). El ritual del sacrificio del chivo expiatorio, ciertamente un símbolo antropológico que puede encontrarse en todo el mundo,<sup>694</sup> es un medio de purificación de la violencia injustificada (material, alegóricamente) con la violencia justificada (espiritual, simbólicamente). Si Rembrandt nos presenta una escena de muerte y sacrificio transfigurada en una escena de *costumbrismo*, Warhol envuelve al ídolo sacrificado en ese brillante empaquetado (recuérdese la definición baudeleriana para ‘Modernidad’) de la vida moderna incentivando el consumo, no de carne, sino del ídolo frío, liberándonos de la culpa a través de las “pretty cow heads, bright pink on a bright yellow background.”<sup>695</sup> Por supuesto, las técnicas de producción no son un asunto menor; por un lado, el pintor y grabador holandés tiene una técnica a la que podríamos llamar “sucia”, por el *impasto* (típico del estilo barroco en Rembrandt, Velázquez y Rubens, aunque originalmente fue inventada por la Escuela Veneciana –Tiziano y Tintoretto, sobre todo serían influencias directas en el artista de los Países Bajos–), que deja manchas de pintura que producen efectos visuales de volumen y variaciones de reflexión con la luz, además de permitir ver el gesto del artista (los trazos del pincel, la espátula, los dedos, etc.), el claroscuro en el que está pintada esta pieza en particular de Rembrandt se ve dinamizado por dicha técnica al subrayar ciertos aspectos de los objetos, especialmente aquellos que reflejan más la luz: las víceras del animal, desgarrando las entrañas, colgando por las costillas; los músculos, subrayados por tendones y huesos; pero también el cuerpo de la mujer –precisamente las partes que faltan al animal, las

---

<sup>694</sup> Girard, René. *El chivo expiatorio*. Anagrama. Barcelona. 1986.

<sup>695</sup> Collins, Bradford R. *Pop Art*. Phaidon. New York & Singapore. 2012, p. 152.



manos, la cabeza (que yace sobre un banco, a la derecha), de la cual podemos ver todavía la cuerda en uno de los cuernos y parte de la piel aunque la cabeza del animal está vuelta hacia la escena, contemplando su propio cuerpo desollado–, mientras el torso mutilado del animal cuelga de las patas y parece mirar desde la cabeza que falta hacia la mujer. En la versión de 1643 –del taller del artista pero cuya autoría está en duda— a la que me estoy refiriendo (véase la imagen 5, en el apéndice), la mujer limpia el piso ensangrentado con un paño blanco, la fuente de luz no es visible pero se proyecta de derecha a izquierda y de arriba hacia abajo. En la versión que está firmada con su nombre, de 1655, la cabeza de la mujer asoma por la puerta –por donde una de las dos fuentes de luz que identifiqué entra al espacio, ahora de izquierda a derecha (la otra parece provenir igualmente de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, pues genera sombra en el poste izquierdo de donde cuelga el animal y se extiende sobre su cuerpo)– y lleva en las manos el paño para limpiar (el contraste entre blanco y rojo, pureza y violencia, se subraya en la ropa de la mujer lo mismo que en el cuerpo del animal); puede verse en las costillas del animal desollado un palo con varillas que se coloca retorciendo la carne para mantener el cuerpo abierto para que se desangre. Detrás del cuerpo del animal colgado hay una ventana cerrada. Se han planteado diversas hipótesis sobre el tema: *memento mori*, *vanitas*, bodegón, naturaleza muerta e incluso motivos alegóricos como el del festín del hijo pródigo y, finalmente, se cree que pudo haber sido encomendado para servir como “elemento decorativo” o anuncio de una carnicería.<sup>696</sup>

---

<sup>696</sup> En la página del Musée du Louvre se lee: « Comme tel, le [la pieza de Rembrandt, con el número de inventario] M.I. 169 s’inscrit dans une lignée iconographique très fournie dans l’art des Pays-Bas depuis le XVIe s., sans qu’on puisse savoir si Rembrandt (ou ses clients) ont encore souscrit, à cette date déjà tardive, à l’idée de memento mori et à la leçon de vanité que comportait traditionnellement ce genre de sujet. Le

En contraste, encontramos las imágenes producidas por Andy Warhol quien, siguiendo una técnica muy común en el pop norteamericano, la de aislar la viñeta de un cómic para sacar de contexto al objeto y dejar la imagen abierta a todo tipo de interpretaciones, retoma la imagen de la revista para ganaderos, en la que la fotografía del animal le presenta como un “ejemplar” para su venta y explotación comercial, pero además tiene la peculiaridad de parecerse mucho, en términos compositivos, a un retrato de  $\frac{3}{4}$ , como las serigrafías que el propio artista realizó de Brook Hayward, Debbie Harry (*Blondie*), Marilyn Monroe o Elizabeth Taylor. (Véase la imagen 6, en el apéndice.)

Es decir, que pone al mismo nivel de estetización y consumo a ídolos de carne y hueso que son por supuesto todas víctimas de la industrialización y la reproducción técnica que banaliza su existencia al mismo tiempo que muestra de qué está hecha la cultura: idolatría, fetichismo, consumo –pero asimismo de sacrificio, violencia y degradación cósmica. ¿Quién no querría que Andy Warhol le hiciera una serigrafía? Pero no todos somos ídolos –aunque cualquiera podría tener sus cinco minutos de fama en la televisión.

Entonces, regresando al tema de la valencia ontológica de la imagen, nos dice Gadamer que la imagen religiosa posee un valor ejemplar, pues “En ella resulta claro y libre de toda duda que la imagen no es copia [*Abbild*] de un ser copiado, sino que comunica ontológicamente con él [*mit dem Abgebildeten seinsmäßig kommuniziert*]. Si se lo toma como ejemplo se comprende finalmente que el arte aporta al ser, en general y en

---

motif peut dériver également du thème du festin du fils prodigue (Tümpel). Autre possibilité, le tableau a pu être commandé pour servir d'enseigne commerciale pour un boucher (comm. écrite du Corpus Rembrandt, 1996). » La última edición de este catálogo: Van Wetering, Ernst. *A Corpus of Rembrandt Paintings VI Rembrandt's Paintings Revisited - A Complete Survey*. Berlin, Springer Netherlands (Rembrandt Research Project Foundation), 2014, p. 736. <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010065605>

un sentido universal, un incremento de imaginabilidad [*Bildhaftigkeit*]. Palabra e imagen no son simples ilustraciones subsiguientes, sino que dejan que lo que ellas representan sea completamente lo que es.”<sup>697</sup> En la representación (*Darstellung*), la imagen (*Bild*) se libera de su modelo (*Urbild*), de manera que aquélla ya no pertenece a ésta sino a la inversa, pues el modelo aparece ahora bajo la forma de la imagen: “erst vom Bilde her wird das Dargestellte eigentlich bildhaft.”: “sólo desde de la imagen se vuelve lo representado auténticamente imaginable.”<sup>698</sup> Naturalmente, “lo representado” no es “la vaca” que, a partir de ahora no es simplemente “un bovino” sino un símbolo y un objeto de culto; abstraída de todo entorno o contexto, la imagen requiere del público para su interpretación, exige de su participación, pues aparece como un ídolo frío –*cool idol*<sup>699</sup>—. También puede decirse, en consecuencia, que la eliminación de todo contexto evidencia igualmente cómo la imagen supera al símbolo y al signo. Al símbolo lo supera, dice Gadamer, por cuanto “la imagen representa también [como el símbolo], pero lo hace por sí misma. Por el *plus* de significado que ofrece. Y esto significa que en ella lo representado, la «imagen original», está ahí en un grado más perfecto, de una manera más auténtica, es decir, tal como verdaderamente es.”<sup>700</sup> Por el otro lado, es más que un signo, en la

---

<sup>697</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 192. (La traducción ha sido considerablemente modificada.)

<sup>698</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 147 [135-136]. (La traducción es mía.)

<sup>699</sup> El amarillo del fondo de la imagen es un color cálido, pero el rosa de la vaca es un color frío. Precisamente, el *régimen escópico* –como le llama Martin Jay– para el cual importa mucho la superficie del objeto “[...] convierte en fetiche la superficie material en lugar de las profundidades tridimensionales.” Jay, Martin. *Campos de fuerza*. Paidós, Buenos Aires, 2003; p. 239.

<sup>700</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 205-206.

medida en que “la imagen no se agota en la función de remitir a otra cosa, sino que participa de algún modo en el ser propio de lo que representa.”<sup>701</sup> Es cierto, como habría afirmado el propio Warhol, que «Si se quiere saber todo acerca de Andy Warhol, simplemente mírese la superficie de mis cuadros y películas y a mí, y ahí estoy. No hay nada detrás.»<sup>702</sup> sí, es cierto, pero esto es así por que la técnica pop de la serigrafía ha aplanado la superficie, la ha sellado, como dice Foster, para que la mirada del espectador se refleje en ella como en un espejo en el que puede verse a sí mismo como ese animal de sacrificio por y para el consumo masivo (pues es *a él* a quien está consagrado el consumo, tanto el artista como el público mismo *están en la imagen*), sólo que sin el miedo, el dolor o el sufrimiento que causaría saber que *uno* es el animal sacrificado, que *uno* es el ídolo de sí mismo y que no hay detrás nada: asistimos voluntariamente al matadero (*slaughterhouse*) de la cultura (el museo) en el impersonal de la habladuría y el afán de novedades –y en la pantalla-tamiz nos curamos. El espacio de exposición no es sino el tablero en el juego de la representación (del consumo) propio de la cultura del capitalismo, no repre-

---

<sup>701</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 204. Se podría objetar que hay al menos una estrategia del análisis semiótico que invita a profundizar en el significado del signo. La definición –ya canónica– de Roman Jakobson para la función poética: Orientada hacia el mensaje como tal, es la función dominante del arte verbal, pero no es la única, y está estructurada de manera ambigua, se presenta como autorreflexiva: atrae la atención del destinatario sobre la propia forma del mensaje. (Jakobson, R. *Ensayos de lingüística general*. Editorial Seix Barral. Barcelona. 1975; «Lingüística y poética», pp. 347-395.) Sin embargo, como ya hemos señalado antes, tratándose de signos icónicos hay una cantidad indeterminada de mensajes connotados flotantes para los que no hay reglas de interpretación sino que cualquier selección de rasgos pertinentes deja libres otras particularidades haciendo errática la interpretación. El modelo interpretativo gadameriano no intenta aclarar el significado de la obra de arte, sino poner en contexto las posibles interpretaciones, subrayando así que la ocasionalidad es determinante.

<sup>702</sup> Cita de una entrevista a Andy Warhol con Gretchen Berg, citado en: Foster, *El retorno de lo real*, p. 132.

sentada la cultura del consumo, es la cultura del consumo: *la cultura es el lugar de la representación*. Como he dicho antes, la imagen está ahí mismo donde el Dasein se encuentra.<sup>703</sup>

No estoy haciendo juicios morales sobre la cultura contemporánea sino, como el mismo Gadamer pretende, describir la situación (la ocasionalidad) en la cual se deja oír la voz de Andy Warhol actualmente. De hecho, Gadamer se remite al concepto hegeliano de “sustancia” para explicar esta situación:

Hegel acudió a la categoría de la sustancia para comprender lo que es el espíritu de un pueblo, o el espíritu del tiempo o de una época, a saber, la realidad desplegada que sostiene a todos y que no existe conscientemente en ningún individuo. Cuando la religión griega ve más en el ser humano aquel al que la acción de los dioses decide que aquél que se decide por sí mismo, hace precisamente justicia a la verdad de que siempre somos mucho más, y somos algo diferente, de lo que sabemos de nosotros mismos, y que eso que tan ampliamente nos excede a nosotros y a nuestro saber es precisamente nuestro ser más propio.<sup>704</sup>

Por ello es que, como he subrayado ya antes, en la *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* somos más ser que conciencia y, al mismo tiempo, aquello que vemos es aquello en lo que nos vemos, pero no como en un espejo<sup>705</sup> sino en lo que somos, en donde estamos (la estancia instantánea en la que insistimos en el ser) y con la que nos movemos: “Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le compren-

---

<sup>703</sup> Lo que queda perfectamente atestiguado en la pieza elaborada por Robert Rauschenberg que puede verse como imagen 7 en el apéndice.

<sup>704</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Imagen y gesto», p. 249-250.

<sup>705</sup> Por cuanto lo que hay en el espejo sólo está ahí mientras haya algo enfrente, en tanto que en la imagen de la cultura siempre hay alguien, siempre estoy yo ahí. Cf.: Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 143.

derá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación.”<sup>706</sup> Este es el sentido de la fusión de horizontes, en la que se da un ascenso “hacia una generalidad superior –como dice Gadamer– que rebasa tanto la propia cuanto la del otro”. Aquí se da una participación común, que es a lo que Gadamer se refiere cuando habla del “comunicarse ontológicamente” recién citado: «*mit dem Abgebildeten seinsmäßig kommuniziert*».<sup>707</sup> El rango ontológico (*Seinsrang*) de la imagen no afecta sólo a esta, también afecta a aquel que en ella se mira y que con ella se protege, se cura, pues podría decirse que hay una *pertinenzación del continuum*, como dice Umberto Eco,<sup>708</sup> aunque no en el sentido de un análisis de las microestructuras<sup>709</sup> sino al contrario, en las connotaciones globales por las cuales

---

<sup>706</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 375.

<sup>707</sup> Podría quizás traducirse como “*comunizado* en el ser-ajustado con lo representado”. Sé que esto suena más a jerga heideggeriana. En «Sobre la lectura de edificios y de cuadros», dice Gadamer: “Comunicación no quiere decir agarrar, prender, posesionarse y tomar a disposición, sino participación en el mundo común en el que se comprende.” (*Estética y hermenéutica*, p. 264. Traducción modificada.). Gadamer, *Gesammelte Schriften 8*, «Über das Lesen von Bauten und Bildern», p. 338. La expresión «*Abgebildet*» también es algo complicada de traducir, por lo menos no suena del todo correcto hablar de “representación”, que para eso ya usa Gadamer «*Darstellung*». Si se elimina el momento ‘reductivo’ del latinismo «*retractus*», y se conserva la idea de convertir algo en otra cosa *re-tratándolo*, podría traducirse «*Abgebildet*» por: “retratado”.

<sup>708</sup> Eco, *Tratado de semiótica general*, pp. 371-372.

<sup>709</sup> Lo que en otro texto llama Eco “el nivel de los elementos diferenciales del eje de selección” y que se refiere a rasgos suprasintagmáticos que se descubren en la obra de arte cuando se atiende a detalles técnicos, materiales y medios de composición que a simple vista podrían pasar desapercibidos cuando se atiende sólo a los aspectos figurativos (identificación de elementos iconográficos y/o temáticos). Eco, Umberto. *La estructura ausente*. Lumen. Barcelona. 1999; p. 142.

es posible “instalarse en la corriente fluida de las impresiones”,<sup>710</sup> sólo así se podría hablar de una continuidad de la representación.<sup>711</sup> El *continuum* de la imagen es el *continuum* de la temporalidad misma,<sup>712</sup> es una forma tan peculiar de dilatación del tiempo que en ella caben el pasado, el presente y el futuro simplemente porque tienen lugar, tienen presencia (*Präsenz*), de manera que nos invitan a demorarnos en ella<sup>713</sup> y así a superar el tiempo mismo: “¿En qué consiste esta genuina comunidad de imagen y poesía? En todo caso llamaremos a tales creaciones obras del «arte», dando a entender con ello que lo que distingue a ambas es su inmediata actualidad y su superioridad en el tiempo.”<sup>714</sup> Esta su inmediata actualidad y su superioridad en el tiempo (*ihre unmittelbare Gegenwartigkeit und Zeitüberlegenheit*) se refiere entonces, por un lado, al modo como se reúne o se liga la temporalidad (el tiempo propio) de modo que con-forma (*Gebilde*) un *continuum*; y, por el otro, al demorarse (*Verweilen*) en el que el tiempo lleno trasciende al tiempo cósmico en la comprensión reflexiva (*überlegen*), sea con la imagen, sea con la poesía, por cuanto en ambos casos se interrumpe el flujo del tiempo que marcan los relojes y se da, acontece y con-forma la experiencia hermenéutica.<sup>715</sup>

---

<sup>710</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad», p. 120.

<sup>711</sup> “Retengamos esta idea: no hay distinción entre la interpretación de una obra y su identidad misma. O para decirlo de otro modo: hay una continuidad esencial entre la obra y la interpretación que se hace de ella. Creo que se debe añadir que esa continuidad es continuidad de la representación: el hecho de que tanto la obra como la interpretación son representaciones.” José García Leal, “Problemas de la representación: Gadamer y el arte contemporáneo.” En: *El legado de Gadamer*. J.J. Acero, J.A. Nicolás, J.A. P. Tapias, I. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.). Universidad de Granada. Granada. 2004; p. 116.

<sup>712</sup> Como trataré de hacer ver en la Tercera Sección, la imagen es fluxión de la temporalidad del Dasein.

<sup>713</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Palabra e imagen (Tan verdadero, tan siendo)», p. 280. Gadamer, *Gesammelte Werke* 8, «Wort und Bild — »so wahr, so seiend«, p. 374, dice ahí Gadamer: “Ambos [imagen y poesía] le constriñen formalmente a uno a quedarse (a permanecer o demorarse), [...]”

<sup>714</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Palabra e imagen (Tan verdadero, tan siendo)», p. 280. Gadamer, *Gesammelte Werke* 8, «Wort und Bild — »so wahr, so seiend«, p. 374. (La traducción ha sido modificada.)

<sup>715</sup> No puedo dejar de subrayar lo suficiente el hecho de que, como ha dicho Heidegger en relación con «das Man», no estamos hablando de ética ni se está proponiendo aquí ningún tipo de convivencia humana utópica en la que finalmente alcancemos la comprensión, ni siquiera que se esté buscando asintóticamente

Ahora, me gustaría dejar bien claro que no se trata de una visión romántica de la experiencia con la obra de arte, ni siquiera se trata de esto, pues como he señalado antes, el caso del arte es sólo un ejemplo –con un muy alto rendimiento ontológico, ejemplar, pero no único– de la *transformación-en-con-forma* de la experiencia hermenéutica.<sup>716</sup> La misma exigencia de Walter Benjamin, de no dejarse llevar por el puro momento estético del continuum de la historia, que olvida el tiempo histórico en el que se inscriben los acontecimientos (el pasado y el futuro que comprometen y llaman a juicio) sino de realmente salvar los fenómenos retrotrayendo el pasado a presencia para que el presente se haga cargo, responda por él dándole la palabra; así igual, el tiempo de la imagen en el que ésta realmente produce la transformación-en-con-forma se da cuando el ser que en cada caso es cada quien se demora en la estancia en la que la imagen *en tanto que* proceso ontológico (*Seinsvorgang*) concita el aumento del ser por el cual y en el cual lo representado (*das Abgebildete*, lo re-tratado) se representa (*stellt sich dar*) y así “accede el ser a una manifestación visible y llena de sentido.”<sup>717</sup> No se trata por tanto de ningún raptó extático sino todo lo contrario, de *prestar atención al tomar parte*, de comprometerse en/con aquello que está en juego, tomándose el asunto en serio:

Así es una experiencia del arte. Tampoco ella es una mera recepción de algo. Más bien, uno mismo es el que es absorbido por él. Más que de un obrar, se trata de un demorarse que aguarda y se hace cargo: que permite que la obra de arte emerja. Oigamos de nuevo al lenguaje: lo que así emerge «le dice algo a uno», como solemos decir, y el interpelado está como en un diálogo con lo que ahí emerge. Tanto para el ver como para el oír o el leer es cierto que uno se demora en la obra de arte. Mas demorarse no es perder el tiempo. Estar demorándose es como un diálogo de intenso intercambio que no tiene un plazo para terminar, sino que dura hasta que es llevado a su fin. Un

---

esta ilusoria tarea de un paraíso artificial. Hablo de hechos, de promesas cumplidas y no por cumplir: cómo se da la comprensión, no cómo debería darse.

<sup>716</sup> Recuerdo aquí el pasaje ya citado antes: “*La estética debe subsumirse en la hermenéutica.*” Gadamer, *Verdad y método I*, p. 217.

<sup>717</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 193.



diálogo no es más que eso: se está un rato totalmente «en la conversación», «se está totalmente imbuido en ella».<sup>718</sup>

Para que el *Dasein* pueda hacerse cargo de su propio tiempo tiene que reconocer cómo toma parte en él (sólo puede elegir porque y donde está *localizado*): “Así es como el discurso poético tiene el carácter de estar suspendido y el ser sostenido que se produce a través de la neutralización de toda posición de ser (ontologización) y que logra la transformación-en-con-forma.”<sup>719</sup> Esta comprensión la alcanza el *Dasein* cuando en la representación *se ve re-tratado a sí mismo*:<sup>720</sup> reconocerse en esa imagen, no en el sentido de que copia, imita o reproduce visualmente algún aspecto isomórfico de su apariencia sensible sino en el sentido de que su verdadero ser se muestra ahí y le interpela como un ser-otro que en principio pone en cuestión lo que él mismo cree saber y que sólo muy lentamente podrá reemplazar su ser anterior como prejuicio, en tanto se va afirmando

---

<sup>718</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Palabra e imagen (Tan verdadero, tan siendo)», pp. 294-295.

<sup>719</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke 8*, «Von der Wahrheit des Wortes», p. 53: „So hat dichterische Rede den Charakter der Schweben und der Getragenheit, der durch die Neutralisation aller Seinssetzung zustande kommt und die Verwandlung ins Gebilde bewirkt.“ (La traducción es mía.) Vale la pena subrayar que, al menos en este punto, la traducción (en: Gadamer, H.-G. *Arte y verdad de la palabra*. Paidós. Barcelona. 1998, p. 42) está completamente equivocada.

<sup>720</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 153 [140-141]. Hay que insistir en que con ello se quiere decir que el *Dasein* se encuentra en medio del evento de transpropiación, no como un espectador sino tomando parte; ni siquiera es que se encuentre como quien interpreta una pieza musical en un concierto o como quien interpreta una obra en cuanto actor en el teatro. Gadamer distingue entre *Zusage* (promesa: palabra vinculante que presupone una vinculatividad previa), *Ansage* (proclamación: ley promulgada, válida en adelante) y *Aussage* (declaración: que dice completamente lo que es el estado de cosas). Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «6. De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad», pp. 115-116. Véase también: Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*. Paidós. Barcelona. 1998; «Acerca de la verdad de la palabra», pp. 14-48. El «texto eminente» es para Gadamer la *palabra cumplida*, dada y recibida como *Aussage+Zusage+Ansage*.

como experiencia hermenéutica y va ganando, en el proceso ontológico de la representación, su plena consistencia.<sup>721</sup> Esto es lo que quiere decir la superación del tiempo (*Zeitüberlegenheit*) en Gadamer.

---

<sup>721</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 113: “Se ve que hay allí relaciones dialécticas entre lo «antiguo» y lo «nuevo», entre el prejuicio formando orgánicamente parte de mi sistema particular de convicciones o de opiniones, es decir, el prejuicio implícito, y el nuevo elemento que le denuncia, es decir, el elemento extraño que provoca mi sistema o uno de sus elementos. De igual manera sucede entre la opinión «mía» a punto de perder su fuerza de persuasión implícita desplegándose como prejuicio, y el elemento nuevo que por un instante está todavía en el exterior de mi sistema de opiniones (pero que está a punto de llegar a ser «mío» desplegándose como verdaderamente «otro» que la opinión anteriormente «mía».” Esta misma constatación puede leerse en el diagnóstico de la estética difusa que lleva a cabo Ernesto Francalanci: “Estamos sin duda ante un fenómeno de estética de la comunicación, pero hay también una responsabilidad directa sobre la comunicación a la hora de difundir una estética degradada y populista, desde el momento en que la comunicación se sitúa en el extremo opuesto al arte, el cual, como es sabido, no tiene ninguna tarea persuasiva. Al arte corresponde el papel de la Esfinge, del inquisidor; somos nosotros los interrogados por la obra, somos nosotros quienes debemos responder a su eterna pregunta: ¿ahora que me ves, comprendes realmente quién eres tu?” Francalanci, E. *La estética de los objetos*. Visor. Madrid. 2010, p. 80.

## »Tercera sección«: Catacresis de la identidad La imagen como máquina alegórica

### Introducción

Como imagen que es de difícil interpretación, la identidad no parece dejarse apresar por medios directos, su nombre escapa siempre hacia el otro, y si Ricœur da un rodeo por la filosofía analítica, la teoría de la acción, la fenomenología e incluso la teoría y la historia de la retórica, otros lo han hecho con la descripción de la experiencia hermenéutica, con la ontología, la psicología, etc. En esta sección se plantea que en la cultura contemporánea las formas de representación de la identidad han hecho de esta una entidad aún más frágil de lo que propuso Ricœur en *Sí mismo como otro*. Aunque la imagen parece la forma predominante de autopresentación del yo, la reproductibilidad técnica ha hecho que la unidad y la identidad del objeto de la representación pierdan por completo su estabilidad, poniendo en cuestión asimismo la consistencia del prototipo del que supuestamente deriva.

La muerte del autor, pregonada por Roland Barthes, no parece haber ocurrido nunca realmente, por cuanto se sigue leyendo su nombre en el texto. El sí que dice “yo” en el texto (o en la imagen) no parece ser leído nunca en primera persona, siempre es “él”, “el otro”, quien escribe y quien nos cuenta sus meditaciones o sus experiencias de vida; de manera que no llegamos a la verdadera experiencia hermenéutica gadameriana con la obra por más próximos que nos encontremos de ella. Esta incapacidad para leer en serio lo que dicen las obras es quizás una de las razones por las cuales, en la misma Escuela de Marburgo, se desarrolló la estética de la recepción, contra las expectativas de

Gadamer de llevar a cabo el no-distanciamiento estético, esta escuela propuso más bien nuevas estrategias para recuperar y mantener la distancia, en el análisis formal de la obra. También Ricoeur insistió en la necesidad de superar o al menos complementar los análisis estructurales o formalistas de la obra literaria con una *close reading* que pudiera seguir todas las figuraciones de cualquier texto en aras de obtener de él una metáfora viva, una imagen potente –como la llamaría Georges Didi-Huberman– que pondría aquello que es ficción como delante de los ojos (incluso si es narración histórica, pues Ricoeur reconoce el momento tropológico del discurso histórico); sin embargo, si se mantiene el criterio de la semejanza como punto de comparación entre *typo* y *ectypo* el análisis no deja de ser formal, si bien ha ganado rigor como análisis hermenéutico.

En ese sentido, insisto en esta última sección de la investigación en la necesidad de una toma de distancia más crítica, que no se deje seducir por la belleza del texto y que no descuide la tradición en que se inscribe, de tal manera que la lectura simbólica (o simbolista) que busca la unidad del texto sea superada metacríticamente por la alegoría como estrategia de exhibición del montaje de la unidad y de la identidad de aquello que es el objeto de la representación artística.

Si el diagnóstico heideggeriano sobre la época de la imagen del mundo es correcto, habrá que pensarnos en ella, reconocer nuestro ser-ahí, para poder preguntar cómo somos, cómo es en cada caso cada quien en la imagen; especialmente cuando esta no narra ya la historia de una vida sino fragmentos de existencia que proliferan indiscriminadamente dando un giro a la idea del rendimiento ontológico de la imagen que vimos antes, ¿cada vez que una nueva imagen surge, surge también una nueva identidad?

§12. La imagen deconstruida de la identidad

Una de las líneas de pensamiento de Paul Ricœur, quizás la filosóficamente más fuerte, corresponde a una larga trayectoria en la búsqueda de un sujeto capaz, capaz de hacerse responsable de sus acciones. En ese sentido, no está muy lejos del sujeto de la Ilustración, sea el sujeto racional, sea el autorreflexivo (excepto por los rodeos); en todo caso, detrás de la conciencia epistemológica (*Bewußtsein*) parece encontrarse el sí (tanto el *idem* como el *ipse*) en tanto que conciencia moral. Este sujeto, sin embargo, está lejos del modo de ser del Dasein en la contemporaneidad, ya que nuestro siglo XXI ha traído consigo un sujeto fragmentado del que ya no se puede extraer una unidad, un núcleo duro o consistente donde pudiera radicar la identidad (ni siquiera con los rodeos, insisto), sino que se ha dispersado en una multiplicidad de personalidades (personajes) vinculadas a las praxis mediáticas a través de las cuales el sujeto se reconoce en este tiempo, sobre todo como una imagen fragmentada de sí mismo y recompuesta a partir

---

<sup>722</sup> Hago uso del término francés « *ressemblance* » para referirme, de inicio, a dos de sus usos etimológicos: « Ca. 1285 « ensemble de traits communs à deux éléments » (Roques t. 1, I, 134); 2. 1520 « image, représentation » (G. Michel, trad. Suétone, IV, 135 r<sup>o</sup> et v<sup>o</sup> ds Hug.), [...] » Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (<https://www.cnrtl.fr/etymologie/ressemblance>). Sin embargo, estoy considerando también la exposición del concepto por Michel Foucault en la conferencia que pronunció en 1964 (*Colloque de Royaumont*, julio de 1964), aunque se publicó hasta 1967: « Nietzsche, Freud, Marx » (*Cahiers de Royaumont*, tome VI, Paris, Éd. de Minuit, 1967, Nietzsche, pp. 183-200). Michel Foucault, *Dits et Écrits 1954-1988-1, 1954-1969*. Éditions Gallimard. Paris. 1994; texto no. 46, pp. 564-579. (La fecha es importante porque ya aquí presenta Foucault a Nietzsche, Freud y Marx como “maestros de la sospecha”, un año antes de que Paul Ricœur publicase *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Éditions du Seuil. Paris. 1965). [Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Editorial La Página S.A. Buenos Aires. 2010.] Finalmente, recuerdo aquí al lector la ya mencionada polémica de Umberto Eco con la noción de “signo icónico” que critica en su *Tratado de semiótica general* (Lumen. Barcelona. 2010, apartado 3.5., pp. 287-318), y por lo cual prefiere hablar de “signo plástico” o “signo estético”; en medio de esta polémica está de nuevo el problema de los criterios de semejanza a partir de los cuales se establecen las reglas de transformación que permitirían leer asociaciones culturales como signos.

de los medios de reproducción técnica que tan a la mano (*zuhande*) se le presentan, de manera que –me atrevo a afirmar– la identidad del sujeto es más una alegoría barroca que una épica, y se construye a través de imágenes de las cuales no puede extraerse una imagen fluida –menos aún, narrada–, como una pintura renacentista,<sup>723</sup> sino más bien a través del montaje y la intervención en la disponibilidad (*vorhanden*), tales como las prácticas de artistas que están poniendo en tela de juicio las distintas formas de construcción de la identidad (vinculadas las más de las veces con la mirada masculina, a la que no solo atraen sino cuya libido frustran o bloquean al poner en tensión los deseos estereotipados de posesión y consumo de sus cuerpos), como puede verse en las fotografías de la serie *El pertenecer en tiempos modernos* (*Belonging in Modern Times*, véase un caso en la imagen 8, en el apéndice), de la artista argentina Karen Navarro (Buenos Aires, 1990)<sup>724</sup>, en las que precisamente el “*self*” es descompuesto y recompuesto siempre solo en y por fragmentos que se yuxtaponen, superponen o contraponen enfatizando distintas facetas y cortes de la identidad sin ningún tipo de continuidad narrativa; o Lea Schragel (New York, 1983), quien como “Social Media Artist” explora la identidad digital de diversas ma-


---

<sup>723</sup> Cualquier historia narrada por las artes figurativas (pintura, escultura, fresco, friso, ilustración, etc.) propias del arte clásico o clasicista (escenas mitológicas: sean de la cultura griega, romana, judía, cristiana; episodios históricos o fábulas), aunque parece fragmentaria (no puede contarle todo) pretende siempre la recuperación del resto de la historia (lo que queda fuera de la escena, el *pre-texto*) como la gran narrativa dentro de la cual se inscribe. Es una “*story*” que presupone la “*history*”.

<sup>724</sup> La serie se presentó recientemente en la galería *Foto Relevance* (4411 Montrose Boulevard Suite C. Houston, 77006 Texas), bajo el título expositivo de *Karen Navarro: The Constructed Self*, April 30 - June 25, 2021. Se trata de una serie de fotomontajes, fotoesculturas o *assemblages*: “[...] social media hashtag-embossed prints, dynamic photosculpture configurations, and luminous, text-based LED pieces.”; imágenes en las que, como se dice en la página de la galería, “These geometric complexities illustrate the abilities we all have to reorder and rearrange the many facets of our public-facing identities.” Véase: <https://fotorelevance.com/> así como el « *Viewing room* »: <https://fotorelevance.viewingrooms.com/viewing-room/6-karen-navarro-the-constructed-self/>

neras, pero siempre correlacionando la imagen objetualizada de la mujer con su descomposición, yuxtaposición o distorsión material-visual de distintos elementos de la propia identidad construida (su alterego *Ona*, en la plataforma digital de Instagram), deconstruida (a través de la manipulación de la fotografía) y reproducida literalmente *ad infinitum* (al respecto, puede verse la imagen 9, en el apéndice);<sup>725</sup> así como la mirada cruda y cínica de Arvida Byström (Estocolmo, 1991),<sup>726</sup> quien se cuida mucho de evidenciar y transgredir los criterios de belleza (*qua venustus*) impuestos por la sociedad de consumo que ha construido objetualmente el aspecto físico del cuerpo femenino (véase la imagen 10, en el apéndice) –y con él, de su identidad– y quien ha hecho de su propio cuerpo un dispositivo de aplicaciones móviles o una especie de equipo de software “*to streamline the production*” de imágenes.<sup>727</sup> En direcciones muy parecidas se encuentran también

---

<sup>725</sup> Una de sus participaciones más importantes es sin duda la co-curaduría para la “online exhibition” *Body Anxiety* (January 24, 2015. Curated by Leah Schrager and Jennifer Chan): <http://bodyanxiety.com/gallery/leah-schrager/>, así como el ejercicio curatorial llamado *ArtGirlTV* (en la plataforma *Snapchat*: *ArtGirlTV*  y en <https://www.instagram.com/artgirltv/>), y el proyecto artístico *Cam-Girl Instagram Project*, a partir del cual la revista digital *ARTnews* le ha llamado «*multi-persona artist*»: *ARTnews*: Ana Figel Honigman, “3 Million People Follow Artist Leah Schrager’s Cam-Girl Instagram Project. In a New Interview, She Explains Why She’s Ending It.” January 2, 2020 8:38am. <https://www.artnews.com/art-news/artists/leah-schrager-artist-cam-girl-interview-1202673901/>

<sup>726</sup> Como much@s artistas cuyo trabajo es digital, habría que visitarles en la plataforma de Instagram: <https://www.instagram.com/arvidabystrom/> También puede consultarse la plataforma *i-D*: <https://i-d.vice.com/es/topic/arvida-bystrom> Sobre los chips NFC que la artista se hizo implantar, véase la exposición: Arvida Byström, *Inflated Fiction*, en la galería Fotografiska en Estocolmo (23 November 2018 – 3 February 2019: <https://old.fotografiska.com/sto/en/news/arvida-bystrom-inflated-fiction/>) y los artículos de Irina Baconsky: “Arvida Byström on why she implanted 30 NFC chips under her skin”, 14 de Diciembre de 2018, *Dazed Magazine*, <https://www.dazeddigital.com/art-photography/article/42591/1/arvida-bystrom-implanted-30-nfc-chips-under-her-skin-inflated-fiction-exhibition>, así como de Mariana Martínez, “Arvida Byström se implanta 30 chips”, 24 / 12 / 2018, revista *Vein/Exposición*, <https://vein.es/arvida-bystrom-se-implanta-30-chips/>

<sup>727</sup> En un anuncio de *sneakers* para la marca Adidas, en su campaña “Originals” de 2017, en «*voiceover*» se escucha la voz de la propia Arvida declarando: “I think femininity is usually created from our culture. So I think everybody can do feminine things, can be feminine. And I think in today’s society, we’re very scared of that.” *Dazed Digital Magazine*, Fashion – News, Charlie Birnckhurst Cuff, “Model gets rape threats after advert shows her unshaved legs.” Octubre 7 de 2017. <https://www.dazeddigital.com/fashion/article/37689/1/model-gets-rape-threats-after-advert-shows-her-unshaved-legs>.

Inez & Vinoodh (véase la imagen 11, en el apéndice), Kyoung (véase la imagen 12, en el apéndice), Koen Hauser (véase la imagen 13, en el apéndice), Eva Sternam (véase la imagen 14, en el apéndice), Jean-François Lepage (véase la imagen 15, en el apéndice), Jaime Hayon (véase la imagen 16, en el apéndice) y much@s otr@s.<sup>728</sup> Estos casos muestran con toda claridad la preocupación en la que trabajan decididamente algun@s artistas en la deconstrucción de la identidad a través de la imagen en la que o bien se muestra la identidad de la persona construida, o se construye un montaje alegórico lleno de huecos, parches, remiendos, etc., o que están (des)compuestas (*qua* montaje alegórico) de fragmentos, yuxtaposiciones, superposiciones, intervenciones, cortes y recortes; en pocas palabras, la identidad se parece más a un *collage* o *montage* que a un μύθος, no hay una unidad de tiempo narrado, no forma parte de ninguna secuencia. En algún sentido, la imagen deconstruida de la identidad se parece más a un atlas, si bien no como un *speculum orbis* –por cuanto la imagen no es orgánica– sino más bien como una especie de *sistema de proyecciones y transformaciones analógicas*.<sup>729</sup> Aunque la imagen es en cada caso una y ciertamente se podría decir que *soporta* una identidad (como un *axis mundi*),

---

<sup>728</sup> Algunos ejemplos de l@s artistas citados pueden consultarse en la exposición colectiva organizada por la Ravestijn Gallery y curada por su director, Jasper Bode, que se expuso del 17 de julio al 4 de septiembre de 2021 bajo el muy significativo título de “The Constructed Image”: <https://www.theravestijngallery.com/exhibitions/91/works/> Así como: Marc Selwyn Fine Art Gallery, *Technologies of the Self*, curated by Jay Ezra Nayssan. April 3 – May 15, 2021: <https://marcselwyn-viewingroom.exhibit-e.art/viewing-room/technologies-of-the-self#tab:thumbnails>

<sup>729</sup> Recuérdese lo dicho antes sobre el «signo icónico» en la semiótica de Umberto Eco; el autor rechaza la noción (el carácter de signo del icono) en razón de que los criterios de comparación ( semejanza, analogía, motivación, reproducción, etc.) no son *consistentes per se* sino sólo en el marco de una cultura visual específica y varían no sólo en el espacio sino también en el tiempo: “Los signos icónicos están motivados y regidos por convenciones; a veces siguen reglas preestablecidas, pero con mayor frecuencia parecen ser ellos mismos los que instauran reglas. [...] Al llegar a este punto, ante resultados tan decepcionantes, sólo parece posible una decisión: *la categoría de iconismo no sirve para nada*, confunde las ideas porque no define un solo fenómeno ni define sólo fenómenos semióticos.” Eco, *Tratado de semiótica general*, p. 317.



el hecho de que esté compuesta de múltiples fragmentos (e incluso niveles de profundización en el análisis de los rasgos suprasintagmáticos), impedirá que la veamos como una *mise en intrigue*<sup>730</sup>, aun cuando sea posible encontrar en ella algunas conexiones.

En efecto, ¿qué pasa con la identidad cuando (ya) no se construye narrativa-mente?, ¿cómo se analiza e interpreta un pastiche donde la identidad personal se corta constantemente<sup>731</sup> –no sólo al interior de la imagen (en relación con su objeto sintáctico), sino incluso en relación con su objeto semántico?<sup>732</sup>

### § 13. Metalogismos del yo

Paul Ricœur es muy consciente de la imposibilidad de regresar a una concepción sólida y única de la identidad, como aquellas propuestas por el idealismo alemán (Fichte y Schelling) o la que amenaza a la fenomenología trascendental husserliana (con todo y su intento de salvar el solipsismo, que reconoce Ricœur en la Vª Meditación cartesiana de Husserl), pero es precisamente por ello que se esfuerza en encontrar otra manera de mantener la identidad, lo que le lleva a contraponer la identidad *idem* a la identidad *ipse*

---

<sup>730</sup> A menos que en «*intrigue*» se lea el latín “*intricare*”: enredo o embrollo, pues siendo significantes visuales no hay un criterio obvio de lectura, como señala Saussure, sino que “[...] pueden ofrecer complicaciones simultáneas en varias dimensiones” (a diferencia de la escritura o el habla, que están directamente vinculadas con la concepción lineal del tiempo). Saussure, *Curso de lingüística general*, Primera Parte, Capítulo 1, §3, p. 141.

<sup>731</sup> Puede verse la exposición colectiva: *No True Self*. Que se exhibió en el Centre for Contemporary Photography, Victoria, Australia, del sábado 28 de marzo al domingo 24 de mayo de 2020. Artistas: Arvida Byström, Thibaut Henz, Artor Jesus Inkerö, Hanna Putz, Jana Schulz, Andrzej Steinbach, Thomas Taube. Curada por David A. Kerr. <https://www.artlimited.net/agenda/collective-exhibition-no-true-self-photography-ccp-australia/en/7583318> El título deja muy claro ya que no hay un sí mismo verdadero en la medida en que no es único sino que por lo menos cada imagen parece ser un “Obscure Stammering for a New Narrative Self”. Véase: Sheerin, Declan. *Deleuze and Ricoeur. Disavowed Affinities and the Narrative Self*. Continuum International Publishing Group. New York. 2009.

<sup>732</sup> Me remito a las dimensiones de la semiótica pura propuestas por Charles Morris: sintáctica, pragmática y semántica; esta última estudia la relación de los signos con los objetos a los que son aplicables. Morris, Ch. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Paidós. Barcelona. 1985, pp. 55-62.

en *Sí mismo como otro*. Es en el marco de esta entusiasta defensa de la subjetividad en el que hay que colocar prácticamente el resto de su producción intelectual, incluso cuando parece estar alejado del punto, como en *La metáfora viva* o en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, en los que se enfrasca en discusiones interminables con el estructuralismo, la retórica (antigua y nueva) o la filosofía analítica. ¿Qué tienen que ver estos problemas sobre la definición, la función y los límites o alcances de la metáfora en el lenguaje (filosófico, literario, historiográfico) con la hermenéutica del sí que tanto preocupó a Ricoeur por al menos dos décadas explícitamente?<sup>733</sup> La respuesta no es fácil porque la ruta no es directa, a Ricoeur no le gustan los atajos, prefiere los rodeos o las rutas largas y *La metáfora viva* no es la excepción. En esta obra se esfuerza el autor por dejar muy claro que la metáfora (viva) no se agota en ser mero desplazamiento o sustitución de una palabra por otra (epífora), ni por comparación, polise-  
mia o semejanza, menos aún por sinonimia, sino que conforma una unidad sintagmática compleja, por lo menos una frase, una oración, nunca simplemente una palabra peregrina insertada en una expresión literal (que así transformase lo literal en figurativo):

Pero, si se admite [...], que esta desviación es sólo el impacto sobre la palabra de un fenómeno semántico que concierne a todo el enunciado, entonces hay que llamar metáfora al enunciado entero con su sentido nuevo y no sólo a la desviación paradigmática que focaliza en una palabra la mutación de sentido del enunciado completo.<sup>734</sup>

---

<sup>733</sup> Digamos, de *Temps et récit* (1983-1985) a *Parcours de la reconnaissance* (2004), pasando por *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986), *Soi-même comme un autre* (1990) y *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2003).

<sup>734</sup> Ricoeur, P. *La metáfora viva*. Trotta/Cristiandad. Madrid. 2001, p. 231. (Traducción ligeramente modificada.)

Si tomamos en cuenta los resultados del primer “Estudio” de *Sí mismo como otro*, entre los que se señala que, si bien no es suficiente, sí es necesario considerar el deíctico (“yo”, “aquí”, “ahora”, etc.) como un demostrativo de base (incluyendo, naturalmente, el caso del reflexivo para el deíctico de persona gramatical) para poder adscribir (entre otras cosas) acciones (en el lenguaje) al sujeto, sumando así a la teoría de la enunciación la de la referencia identificante<sup>735</sup> (particularmente de individuos), se podría suponer que hay también un cambio radical en la articulación de cualquier enunciado cuando en lugar del “yo” como primera persona del singular aparece como fundamento último, “[...] exaltado al rango de verdad primera, o rebajado al rango de ilusión importante.”<sup>736</sup> Sin embargo, este cambio radical se anunciaría ya desde la antigüedad, según Heidegger, en la medida en que la traducción del griego ὑποκείμενον por el latín *subiectum* tiene enormes consecuencias para el pensamiento filosófico posterior.<sup>737</sup> Gadamer señala:

Aquello que imprimió su sello a la palabra ›subiectum‹ y al concepto de subjetividad, y que a todos nos parece natural, fue que ›sujeto‹ quiere decir algo así como referencia a sí mismo, reflexividad, yoidad. A la palabra griega a partir de la cual fue traducido, ›hypokeimenon‹, no se le nota nada de esto. Esta palabra significa ›eso que se encuentra en el fondo‹. Con este significado aparece en la física y la metafísica aristotélicas, ofreciendo en estos contextos una vasta posthistoria latina como ›substantia‹ o ›subiectum‹. Ambas palabras son traducciones latinas de ›hypokeimenon‹, que es eso y que se refiere a eso que en el fondo permanece invariable al cambio en toda transformación.<sup>738</sup>

---

<sup>735</sup> Ricœur, P. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. México. 1996; p. 16-17.

<sup>736</sup> Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. XV.

<sup>737</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, «El origen de la obra de arte», pp. 16-17 [12-13]: “Estas denominaciones [sc: τὸ ὑποκείμενον / τὰ συμβηβηκότα] no son nombres arbitrarios, porque en ellas habla lo que aquí ya no se puede mostrar: la experiencia fundamental griega del ser de lo ente en el sentido de la presencia. Pero gracias a estas denominaciones se funda la interpretación, desde ahora rectora, de la coseidad de la cosa, así como la interpretación occidental del ser de lo ente. Ésta comienza con la adopción de las palabras griegas por parte del pensamiento romano-latino. ὑποκείμενον se convierte en *subiectum*; ὑπόστασις se convierte en *substantia*; συμβηβηκότα pasará a ser *accidens*. Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal como se toma hoy día.”

<sup>738</sup> Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Cátedra. Madrid. 1998; «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona», p. 13. (Traducción modificada.)

Que ὑποκείμενον sea traducido al latín como *subiectum* es precisamente lo que le permite a Ricœur asociar e identificar al sujeto (gramatical) con el “quién” (aquello o aquel de quien se predica algo) y encontrar en el núcleo (gramatical) del sujeto al nombre o al pronombre (sintagma nominal), relevando así al «yo» sin anclaje (el *ego cogito* cartesiano) por el yo anclado en la oración, la enunciación o el discurso. De esta manera no sólo no renuncia Ricœur a la denominación de “sujeto” sino que refuerza la idea de que hay algo ahí en el fondo que permanece lo mismo a pesar de los cambios en la superficie, a lo que él llamará, siguiendo a Spinoza, *essentia actuosa*.<sup>739</sup> Si bien es cierto que los análisis lingüísticos, retóricos y semánticos tienen como finalidad evidenciar que *la determinación completa de la persona como particular de base es imposible sin recurrir a la capacidad de autodesignación de los sujetos de experiencia*,<sup>740</sup> también es cierto que *a fin de cuentas* la persona se reconoce como *subiectum*, i.e., finita pero consistente –o, por lo menos, «capaz» de mantener la consistencia. A esta consistencia contribuyen, según Ricœur, la atestación, la promesa y la responsabilidad. Al no poder desprenderse de la identidad del sí en términos de reflexividad, por más que no sea ya inmediata sino el resultado de un largo rodeo –que culmina por cierto en la narración de la propia historia de y del sí mismo–, la duda permanece: planteada en términos retóricos, ¿podría ser que el pronombre personal de la primera persona del singular, cuando ejerce la función de sujeto, y precisamente por ello, no sea sino una metáfora?, ¿podría ser el yo (más allá o, más bien, más acá del idealismo) una de esas «metáforas absolutas» con las que “[...] se

---

<sup>739</sup> Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 351.

<sup>740</sup> Estoy parafraseando un poco Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 19.

reorganiza trans-conceptualmente un todo vivencial, y con arreglo a las cuales una época declina cada vez sus elementos de orientación y de decisión”<sup>741</sup>? Podría ser. Y esa época bien podría llamarse Modernidad.<sup>742</sup> Es precisamente Hans Blumenberg quien propone llamar “metáforas absolutas” a “[...] algunos elementos básicos del lenguaje filosófico, «transferencias» que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad.”<sup>743</sup> Es también Blumenberg quien propone elaborar “paradigmas para una metaforología”, a fin de demostrar que hay ciertos elementos en el lenguaje filosófico que simplemente no son traducibles o sustituibles por otros (al menos no sin pérdida de sentido) en la medida en que su función enunciativa aparece conceptualmente irresoluble, dicho de otra manera, porque no se puede expresar sino metafóricamente<sup>744</sup>:

---

<sup>741</sup> Jorge Pérez de Tudela Velasco, “Estudio introductorio”, en: Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Trotta. Madrid. 2003, p. 26.

<sup>742</sup> El mismo Ricœur no parece hacer ninguna diferencia entre la modernidad de Descartes, la de Baudelaire y su propio tiempo histórico, en los términos abstractos (no históricos) de una “conciencia (incompleta) del propio tiempo”. Véase: Ricœur, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta. Madrid. 2003, p. 407: “Quizás no se pueda practicar un agnosticismo riguroso respecto a la idea de modernidad. En efecto, ¿cómo no intentar decir en qué tiempo vivimos? ¿Decir y manifestar su diferencia y su novedad respecto a cualquier otro? El único logro esperado de la crítica sería entonces la declaración del estatuto controvertido, polémico, no conclusivo, de todas las discusiones sobre el «verdadero» sentido de «nuestra» modernidad.”

<sup>743</sup> Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, p. 44. Esta noción no me parece lejana a la ricœuriana de “metáfora de raíz”. Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI. México. 2006, p. 77.

<sup>744</sup> En el mismo sentido en el que se refiere Aristóteles a aquello que el sol hace, emitir luz, y para lo que no existe –dice– una expresión en griego, por lo cual el poeta se ve obligado a utilizar una metáfora: “[...] emitir la semilla es sembrar, pero la emisión de la luz desde el sol no tiene nombre; sin embargo, esto con relación a la luz del sol es como (ὁμοίως ἔχει) «sembrar» con relación a la semilla, por lo cual se ha dicho «sembrando luz de origen divino». Aristóteles, *Poética*. Gredos. Madrid. 2010; Capítulo 21, 1457b 26-29. Ricœur, sin embargo, no parece estar dispuesto a aceptar que se trate de una respuesta a la “escasez de metáforas lexicalizadas”, cuando se trata de lenguaje filosófico, sino que “[...] el discurso filosófico recurre, de manera deliberada, a la metáfora viva para obtener significaciones nuevas de la impertinencia semántica y dar a conocer nuevos aspectos de la realidad por la fuerza de la innovación semántica.” (Ricœur, *La metáfora viva*, p. 385.) No obstante, para mí la pregunta sigue viva: ¿acaso no se convirtió el *ego cogito* en suplente del *fundamentum absolutum inconcussum* –como le llama Heidegger–?: “Es única y exclusivamente por el hecho de que el hombre se ve necesariamente co-representado de esta manera en la certeza fundamental (el *fundamentum absolutum inconcussum* del *me cogitare = me esse*) y porque el hombre que se autolibera en favor de sí mismo forma necesariamente parte del *subiectum* de esta libertad, por lo que dicho hombre puede y tiene que convertirse en ese ente destacado, en ese *subiectum*, que en relación con

Que se dé a esas metáforas el nombre de absolutas sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualidad, no que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien corregida por otra más precisa. De ahí que también las metáforas absolutas tengan historia. Tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones.<sup>745</sup>

El yo, en efecto, no es un concepto (no es la síntesis de la variación de un fenómeno empírico), pero tampoco es una substancia autoconsistente (οὐσία) ni un objeto (pues no se reduce a ser un cuerpo en el espacio); de hecho, no parece ser estrictamente hablando nada representable (ni *darstellbar* ni *gegenwärtig*) *per se*, al menos no como una entidad consistente, especialmente en cuanto deíctico (en la medida en que puede señalar a una persona, un lugar, un tiempo, e incluso una expresión lingüística), pues aquello a lo que en cada caso señala depende del sentido total de la oración en la que aparece y del contexto en el que se enuncia. La *metacinética del horizonte histórico de sentido* –como dice Blumenberg– que corresponde aquí a la metáfora absoluta “yo”, sería pues este permanente desplazamiento de la primera persona del singular, esta su ubicuidad, que le hace «capaz» de estar en el testimonio, en la promesa, en la responsabilidad, e incluso en la búsqueda de sí mismo.

No es que insertar el yo en ciertos contextos le convierta en metáfora –ya se dijo que no se trata de mera sustitución o desviación paradigmática–, sino de que hay ciertos contextos en los que el yo es inevitablemente metafórico, de manera que el enunciado entero con su sentido nuevo es metafórico; por poner un ejemplo:

---

el primer y verdadero ente (o ente cierto) goza de primacía sobre todos los demás *subiecta*.” Heidegger, *Caminos de bosque*, «La época de la imagen del mundo/Apéndice (9)», p. 88 [101].

<sup>745</sup> Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, p. 47.

Para mí, yo que medita, el cual al estar y permanecer en la *èpokhé* se pone a sí mismo exclusivamente como *fundamento de validez* de toda validez y fundamento objetivo, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos.<sup>746</sup>

En efecto, ¿cómo puede el yo meditativo “ponerse” como fundamento de validez de toda validez y fundamento objetivo si no es “figurativamente” (ni puede ponerse ni está en ningún lugar)? Para empezar, ahí sigue estando Husserl, quien es para sí mismo “*das meditierende Ich*”, y para quien, *en cuanto* fundamento de validez (*als GELTUNGSGRUND*), no habría yo psicológico, ni fenómenos psíquicos; tenemos pues, al menos tres Husserls: el que escribe (o escribió) esta meditación, aquel que al escribir se reconoce como yo que medita y aquel que, al estar y permanecer en la *èποχή* (que, por cierto, no tiene ni lugar ni tiempo –es distinto por tanto del momento de la escritura–), no (se) reconoce (en) ningún yo psicológico ni (reconoce en sí) fenómeno psíquico alguno. Hay que hacer muchas concesiones para presumir que estos tres yoes son uno y el mismo, empezando por aquellas que tienen que ver con el momento tético del yo; más aún, para comprenderle hay que ponerse en su lugar sin ser él mismo, de manera que al leer, por ejemplo: “Para mí, yo que medita, [...]” no soy yo, quien esto escribe [ni tu, agobiado lector de estas líneas], quien está hablando (escribiendo), pero me coloco en su posición al leerlo [donde igualmente tu, mi semejante, te colocas para leer a Husserl leyéndome a mí].

---

<sup>746</sup> Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos. Madrid. 1986; Primera meditación, § 11, p. 36. (Traducción ligeramente modificada.) „Für mich, das meditierende Ich, das, in der *èποχή* stehend und verbleibend, sich ausschließlich als GELTUNGSGRUND aller objektiven Geltungen und Gründe setzt, gibt es also kein psychologisches Ich, keine psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie, das ist als Bestandstücke psychophysischer Menschen.“ Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Springer Science+Business Media. Dordrecht. 1991; pp. 64-65.

Esto no es una crítica del análisis fenomenológico husserliano sino en todo caso la deconstrucción de la semiótica de un texto que pretende rigor científico, en el que se habla en primera persona y al cual, por tanto, tenemos derecho a preguntar quién habla, quién escribe, quién se narra, como pretende Ricœur que hagamos si queremos apresar el sí. En efecto, ¿quién habla en el texto citado arriba? Si lo tomamos en serio, no puede ser Husserl, pues ese yo psicológico ha sido suspendido; ¿es el yo que medita? Tampoco, pues éste sólo está ahí en la medida en que aquél que se pone como GELTUNGSGRUND le da fundamento y validez; entonces ¿estamos leyendo a este GELTUNGSGRUND que se ha puesto a sí mismo como fundamento válido de toda validez y fundamento y que habla, sin embargo, como Husserl, con el estilo de Husserl, y quizá incluso en representación de Husserl? ¿O acaso soy yo mismo quien, meditando bajo la guía del texto, se pone (o ha de ponerse) como fundamento de validez de toda validez y fundamento (de manera que incluso debo “suspender” mi lectura del texto en términos de validez) en cuanto sigo la argumentación al pie de la letra?

Las preguntas con las que Ricœur pretende aterrizar el yo de nada sirven si no se hacen estas concesiones por las cuales la lectura misma adquiere sentido y en las cuales pretendemos estar leyendo a Husserl y no al yo trascendental –aunque, sin duda, debe ser éste quien (este *quien* es puramente retórico, pues, como bien ha dicho Ricœur, “en verdad no es nadie”) está hablando, si es que concedemos que ha puesto entre paréntesis (en la ἐποχή)<sup>747</sup> la validez del mundo en el que Husserl se encuentra, en el que sus

---

<sup>747</sup> “Poner entre paréntesis” es, qué duda cabe, una de esas metáforas gastadas que usamos para decir que “de alguna manera” (y esto depende siempre de aquello de lo que en cada caso se trate) algo queda suspendido o que un juicio en relación con algo queda suspendido, aunque en verdad sólo queremos decir



lectores nos encontramos, y en el que, paradójicamente, también se encuentra a este mismo GELTUNGSGRUND:

Si retengo de modo puro lo que, gracias a la libre *èpokhé* respecto del ser del mundo de la experiencia, tengo a la vista, a mí, el que medita, entonces se da el significativo hecho de que yo, con mi vida, permanezco intacto en mi valor de ser, sea lo que fuere de la existencia o no existencia del mundo, y sea cual fuere la decisión que en cada caso yo pueda tomar al respecto. Ese yo y la vida del yo que me queda necesariamente en virtud de tal *èpokhé* no es un trozo del mundo, y decir: «Yo soy, ego cogito», no significa ya: Yo, este hombre, soy. Ya no soy yo el que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo, ni el hombre que, en la limitación abstractiva a los puros contenidos de la experiencia *interior*, la experiencia puramente psicológica de sí mismo, encuentra su propia y pura *mens sive animus sive intellectus*, ni tampoco el alma misma considerada separadamente.<sup>748</sup>

En el caso hipotético o lógicamente condicionado [“Si retengo de modo puro...”] que está exponiendo Husserl, de pronto ya no es él quien habla: “Ya no soy yo el que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo,...” sino otro, “el yo”, reducido fenomenológicamente “al reino de la experiencia fenomenológico-trascendental de mí mismo”,<sup>749</sup> ese yo a quien “retengo” y para “quien” la validez de ser (*Seinsgeltung*) del mundo ha sido “suspendida”, es así mentado pues como hipotiposis alegórica en la medida en que ninguna representación sensorial le es apropiada pero que es perfecto

---

que por el momento no diremos nada más sobre sus (¿mis, nuestras?) pretensiones y condiciones de validez. Como sintagma lingüístico lexicalizado, por supuesto, se asume (uno asume) que, por más que parezca figurativa, la expresión tiene un sentido “literal” –si es que queremos ponernos de acuerdo en algo y si es que estamos en serio queriendo decir algo.

<sup>748</sup> Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 11, p. 35. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 64: „Halte ich rein, was mir, dem Meditierenden, durch freie *èpokhé* hinsichtlich des Seins der Erfahrungswelt in den Blick tritt, so ist es die bedeutungsvolle Tatsache, daß ich und mein Leben in meiner Seinsgeltung unberührt bleiben, wie immer es mit Sein und Nichtsein der Welt stehen, wie immer ich je darüber entscheiden mag. Dieses mir vermöge solcher *èpokhé* notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt, und sagt es: „Ich bin, ego cogito“, so heißt das nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin. Nicht mehr bin ich der sich in der natürlichen Selbsterfahrung als Mensch vorfindende und, in der abstraktiven Einschränkung auf die puren Bestände der *inneren*, der rein psychologischen Selbsterfahrung, der seine eigene reine *mens sive animus sive intellectus* vorfindende Mensch bzw. die für sich herausgefaßte Seele selbst.“

<sup>749</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 65.

análogo del yo empírico. Si (también hipotética o lógicamente condicionados) asumimos la diferencia kantiana entre esquema y símbolo,<sup>750</sup> tal como la expone Paul De Man:

En el caso de los *schemata*, que son objetos de la mente (*Verstand*), la percepción correspondiente es a priori, como sería presumiblemente el caso de un triángulo o de cualquier otra forma geométrica. En el caso de los *símbolos*, que son objetos de la razón (*Vernunft*) comparables a las abstracciones de Condillac, ninguna representación sensorial sería apropiada (*angemessen*, es decir, compartiendo una ratio común), pero tal similitud es “comprendida” para que exista por analogía (*unterlegt*, que podría ser traducida diciendo que se crea una similitud “subyacente” entre el símbolo y la cosa simbolizada).<sup>751</sup>

Entonces, el yo trascendental habrá de ser, en cuanto objeto de la razón, símbolo, pero símbolo de sí mismo, pues se tiene a sí mismo como objeto de la razón siendo él mismo objeto de razón. En la inmanencia de la conciencia, suspendida toda validez de sentido del mundo externo, no sólo es el yo objeto de la razón (objeto intencional de la conciencia) sino él mismo conciencia intencional dirigida al objeto que, en este caso, resulta ser él mismo.<sup>752</sup> En cuanto símbolo de sí mismo que se ha valido del esquematismo de los conceptos para hacerse comprensible para sí mismo, para captarse a sí mismo como lo que él mismo es, y sólo se reconoce, sin embargo, por *analogía* con el yo empírico que no es y que no puede ser de ninguna manera igual a él, pero que debe conservar

---

<sup>750</sup> Distinción a la que se remiten tanto Ricœur (en “Estudio VIII. Metáfora y discurso filosófico”, Ricœur, *La metáfora viva*; pp. 337-415) como Paul de Man (en “La epistemología de la metáfora”, en De Man, P. *La ideología estética*. Cátedra. Madrid. 1998; pp. 53-75) en medio de la misma discusión sobre el problema de la metáfora en el discurso filosófico (e incluso, teniendo a la vista ambos el artículo de Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”. Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid. 1898; pp. 247-311).

<sup>751</sup> De Man, *La ideología estética*, «La epistemología de la metáfora», p. 70.

<sup>752</sup> Lo que conducirá nuestra lectura inevitablemente hacia la alegoría debido a la recursividad de la interpretación. Véase: Andrew Laird, “Figures of Allegory from Homer to Latin Epic”, en: *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*. Edited by G. R. Boys-Stones. Oxford University Press. New York. 2003, pp. 151-175.

de alguna manera vínculos con él, pero tal similaridad (*Angemessenheit*) es “comprendida” para que exista por analogía.<sup>753</sup> Es así como el yo que se denota a sí mismo anafóricamente cada vez que “dice” yo se convierte en un *metalogismo*.<sup>754</sup> Y es aquí, también, donde parece que se puede hacer valer la tesis ricœuriana de construir la metáfora como una metonimia doble y superpuesta:

- a) una primera metonimia que recorre el campo sémico del término en cuestión y que lo focaliza en un sema en particular
- b) el planteamiento de la equivalencia de los dos caracteres retenidos, equivalencia que se expresaría mediante el nombre del objeto, es decir, “[...] mediante el símbolo del campo sémico entero, que posee el carácter en común.”<sup>755</sup>

Por lo pronto, continuando con el comentario a los pasajes del texto de Husserl citado arriba, con la información que tenemos a la mano, aparecen en el yo algunas características “que recorren el campo sémico del término en cuestión”: i. el yo y su vida, que permanece intacto en su valor de ser, sea lo que fuere de la existencia o no existencia del mundo, ii. el yo que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo, iii. el hombre que, en la limitación abstractiva a los puros contenidos de la experiencia

---

<sup>753</sup> Aunque sean objetos estrictamente incomparables (inconmensurables); no solamente por el carácter único del yo trascendental (como señala Mario A. Presas: “La subjetividad es algo absolutamente peculiar de un género absolutamente único; no tiene pues, nada semejante en el mundo de las objetividades extrañas al yo. Así, pues, el análisis fenomenológico, tanto en lo que atañe al método como a su contenido, es totalmente distinto a un análisis «natural», objetivo.” Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 34-35, nota 17), sino también porque, según Ricœur, la metáfora no es mera comparación.

<sup>754</sup> Podemos remitirnos al mismo Ricœur (quien, a su vez, se remite a la *Rhétorique Générale*) para el uso del término: “«Cualquiera que sea su forma, el criterio del metalogismo es la referencia necesaria a un supuesto extralingüístico». Por tanto, una retórica que quiera ser general no puede moverse sólo en el espacio «interior» que, según la metáfora de Gérard Genette, se abre entre signo y sentido; debe tener en cuenta también el espacio «exterior» entre el signo y el referente para explicar figuras como la litote, la hipérbole, la alegoría, la ironía, que no sólo alteran el léxico, sino también la función referencial.” Ricœur, *La metáfora viva*, p. 229.

<sup>755</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, p. 271.

interior, encuentra su propia y pura *mens sive animus sive intellectus*, y iv. el alma misma considerada separadamente. El sema particular en el que se focaliza la metonimia es el que se refiere al “yo y la vida del yo que le queda necesariamente en virtud de tal ἐποχή”; de forma que, la focalización sémica que permite la doble metonimia y que produce la ficción heurística llamada “yo trascendental”, es y no es un yo: sólo metafóricamente es un yo (puesto que no es nadie), aunque su intención es denotar algo real (*reell*<sup>756</sup>). ¿Cómo entonces se ha establecido la asociación sémica? Definitivamente no puede ser un error categorial; a menos que se entienda “error” en sentido figurado (como si hubiera una mala comprensión de dos esferas de clasificación distintas), dado que la asociación se establece de manera completamente intencional, se busca la correlación, se buscan rasgos pertinentes que puedan “hacer ver” lo que no se puede ver; no está dada sino que es creada: las propiedades que posee un objeto (el empírico) son transferidas a las que posee el otro (no empírico) con la finalidad de redescibir su ser, su esencia (ὄυσία): “Así, el «ver-como» desempeña perfectamente el papel del esquema que une el concepto vacío y la impresión ciega; por su carácter de semi-pensamiento y semi-experiencia, une la luz del sentido con la plenitud de la imagen. De este modo, lo no-verbal y lo verbal se unen estrechamente en el seno de la función creadora de imágenes propia del lenguaje.”<sup>757</sup> En términos retóricos se puede decir pues que la vívida descripción que nos

---

<sup>756</sup> Dado que estamos en la inmanencia de la conciencia, para la cual ha sido puesto entre paréntesis el mundo “externo”, lo real a lo que en todo caso se refiere el yo como GELTUNGSGRUND es precisamente un objeto intencional: “Husserl emplea la palabra «reell», en este caso [Mario A. Presas está anotando esto a un párrafo del §11 de las *Meditaciones cartesianas*, donde encontramos el otro pasaje citado arriba], y no «real» porque aquí es importante la vieja idea de «realitas» como contenido objetivo, pero debe ser excluida la significación de «Realität» en el sentido de una trascendencia, por así decirlo «cósica.» Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 36, nota 18.

<sup>757</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, p. 284.

proporciona Husserl del yo trascendental, cuyas meditaciones quiere que sigamos (por hipotiposis, no hay duda), no es sino un *icono verbal*: “Como el icono en el arte bizantino, el verbal consiste en esa fusión del sentido y de lo sensible; es también ese objeto duro, parecido a una escultura, en que se convierte el lenguaje una vez despojado de su función de referencia y reducido a su aparecer opaco; en fin, presenta una experiencia que le es enteramente inmanente.”<sup>758</sup> En *La metáfora viva* argumenta Ricœur que

Lo fundamental es no olvidar que el abandono del sentido sensible no da sólo una expresión impropia, sino una expresión propia de rango conceptual; la conversión del desgaste en pensamiento no es el desgaste mismo. Si estas dos operaciones no fueran distintas, tampoco se podría hablar del concepto de desgaste ni del de metáfora; en realidad, no habría filosofemas. Hay filosofema porque un concepto puede ser activo en cuanto pensado en una metáfora muerta.<sup>759</sup>

Así pues, un concepto vivo bien puede ser “la conversión del desgaste en pensamiento”, *i.e.*, una metáfora muerta, pero ¿*deja de ser metáfora*? Al parecer, no. Si, por un lado, esto beneficia al lenguaje, porque permite distinguir el discursus filosófico del poético (en este hay más metáforas vivas que muertas, mientras que en aquél hay más muertas que vivas<sup>760</sup>); por el otro, perjudica a la metáfora, puesto que, si todo el lenguaje es metafórico (sin dramatismos, habría que decir que da lo mismo qué tan vivo o qué tan muerto esté el lenguaje, el caso es que se compone de metáforas), el análisis, la exegesis del lenguaje, no podría ser sino alegórico. En una frase como: “Es precisamente la trampa que tiende la gramática: no marcar la diferencia y, en este sentido, enmascararla.”<sup>761</sup>, el

---

<sup>758</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, p. 279.

<sup>759</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, p. 387.

<sup>760</sup> El lector suspicaz preguntará inmediatamente ¿cuántas metáforas muertas ha de contener el lenguaje para ser “más filosófico” que poético? Me resulta claro que no hay patrón, pero si esto fuera así, volvemos a la primera página de *La metáfora viva*.

<sup>761</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, p. 332.

autor está creando una prosopopeya<sup>762</sup>: como un cazador que intenta capturar a una presa ocultando una trampa, borrando sus huellas y (di)simulando naturaleza donde hay artificio, así la gramática no marca (¿oculta, borra o disimula?) la diferencia entre atribución metafórica y atribución literal, convirtiéndose así en el personaje de una fábula literaria que podría incluso tener su moraleja: hablando de metáforas, no te dejes engañar por la gramática. Las cosas se complican si (de nuevo, en condicional), siguiendo la propia argumentación de Ricœur (quien en este punto está exponiendo a Turbayne) la ficción heurística de la gramática como cazadora pretende explicar el carácter de ficción heurística de la propia metáfora (de la noción retórica de metáfora en Turbayne): con una ficción heurística pretende Ricœur explicar más (describir mejor) la función referencial de la metáfora en Turbayne, para quien –según Ricœur– la metáfora actúa como una ficción heurística, llevando al paroxismo al lenguaje:

Nada se opone a que el hecho de lenguaje que la metáfora crea sea «redescrito» con ayuda de las diferentes «ficciones heurísticas» suscitadas por nuevas metáforas vivas o por otras gastadas y luego renovadas. Por tanto, el concepto de metáfora no se presenta sólo como la idealización de su propia metáfora gastada: el rejuvenecimiento de todas las metáforas muertas y la invención de otras nuevas metáforas vivas que redescubren la metáfora permiten injertar una nueva producción conceptual en la misma producción metafórica.<sup>763</sup>

---

<sup>762</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, p. 86: “La personificación (primera subespecie de la ficción) que hace de un ser inanimado, insensible, abstracto o ideal, otro ser vivo y sensible, en resumen, una persona, ¿no recuerda la transposición metafórica de lo inanimado a lo animado? Es verdad que la personificación no se hace sólo por metáfora, sino también por metonimia y por sinécdoque. Pero ¿qué es lo que distingue la personificación por metáfora de la metáfora propiamente dicha, sino la extensión de la entidad verbal?” Por supuesto, el lector tiene que saber por principio, que la gramática no “hace” *literalmente* nada, para comprender luego cómo y por qué se le está “dando vida” (en sentido restringido, la focalización sémica) e incluso adjudicando acciones que podrían ser juzgadas moralmente (en sentido ampliado, la impertinencia semántica): parece ser más “astuta” de lo que algunos podrían pensar de “ella”.

<sup>763</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, p. 388.

Esta descripción se aviene bien con la de alegoría como *plasmación en el discurso de un sentido recto y otro figurado, por medio de varias metáforas consecutivas*. Como he dicho antes, al hablar de la alegoría en Benjamin, si la simbólica sirve para generar el discurso (la asociación fluida de metáforas, vivas o muertas), la alegórica sirve para desarrollar sus estrategias retóricas. El juicio, generalmente negativo, que le merece a Ricœur la alegoría, reducida a “[...] un mero proceso “retórico” y “didáctico” en el cual el sentido literal es eliminado una vez que ha cumplido su función”, como él mismo señala:

Allegory is a rhetorical procedure that can be eliminated once it has done its job. Having ascended the ladder, we can then descend it. Allegory is a didactic procedure. It facilitates learning, but can be ignored in any directly conceptual approach. In contrast, there is no symbolic knowledge except when it is impossible to directly grasp the concept and when the direction towards the concept is indirectly indicated by the secondary signification of a primary signification.<sup>764</sup>

Este juicio clasicista, digo, ha de ser superado. Lévinas, por ejemplo, advierte:

La alegoría no es un simple auxiliar del pensamiento, una manera de volver concreta y popular una abstracción para almas infantiles, el símbolo del pobre. Es un comercio ambiguo con la realidad en el que ésta no se refiere a sí misma, sino a su reflejo, a su sombra. La alegoría representa, por consiguiente, lo que en el objeto mismo lo dobla. La imagen, se puede decir, es la alegoría del ser.<sup>765</sup>

Hagamos pues un balance de la diferencia.

---

<sup>764</sup> Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. The Texas Christian University Press. Fort Worth Texas. 1976; p. 56. 305. Ricœur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI. México. 1998, p. 69.

<sup>765</sup> Lévinas, E. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Mínima Trotta. Madrid. 2001, p. 53.

Si hay una cosa que caracteriza a la polémica histórica entre alegoría y símbolo es lo que señala Gadamer cuando habla de la reactivación de la alegoría que habría ocurrido a principios del siglo XX en relación con el arte contemporáneo:

El procedimiento alegórico de la interpretación y el procedimiento simbólico del conocimiento basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a través de lo sensible.

Sin embargo, en el concepto del símbolo resuena un trasfondo metafísico que se aparta por completo del uso retórico de la alegoría. Es posible ser conducido a través de lo sensible hasta lo divino; lo sensible no es al fin y al cabo pura nada y oscuridad, sino emanación y reflejo de lo verdadero. El moderno concepto de símbolo no se entendería sin esta subsunción gnóstica y su trasfondo metafísico.

[...]

A la vez, el concepto de alegoría experimentó una interesante expansión desde el momento en que designa no sólo una figura de dicción y un sentido de la interpretación (*sensus allegoricus*) sino también representaciones de conceptos abstractos a través de imágenes en el arte.<sup>766</sup>

La preferencia, de parte de Ricœur, por la metáfora y el símbolo frente a la alegoría,<sup>767</sup> es sintomático de su interés por mantener la unidad del sentido a pesar de las variaciones en el tiempo. Tanto en *La metáfora viva* como en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (y otros textos afines<sup>768</sup>), es muy claro que no quiere que

---

<sup>766</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 111-112.

<sup>767</sup> Siempre que se refiere a ella, Ricœur piensa en su uso y función retórica más tradicional (de la retórica clásica y, me atrevo a decir, de la tradición cristiana. Cf. Andrew Laird, Andrew Laird, "Figures of Allegory from Homer to Latin Epic", p. 152: "[...] what is often called *allegorical interpretation* of poetry: the literal meaning of a poem being discarded, even 'broken up', for the latent nucleus of the hidden 'figures' to be understood.").

<sup>768</sup> Me refiero por lo menos a cinco en los que explícitamente se trata el tema: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (Le Seuil, 1969); *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté* (Le Seuil, 1985); *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Le Seuil, 1986); *Lectures. Tome III : Aux frontières de la philosophie* (Seuil, 1999); *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Le Seuil, 2000).



el símbolo (o lo simbólico en general) sea “reducido lingüísticamente”<sup>769</sup> y aunque reconoce en él (el símbolo) una lógica de las correspondencias que podría al menos parcialmente ser descifrada o interpretada en términos metafóricos (ahí donde haya metáforas por sustitución en la narración mítica), también está de acuerdo con Rudolph Otto en que

Se nos advierte desde el principio [en *The Idea of the Holy* –GL] que aquí [en lo sagrado –GL] estamos cruzando el umbral de una experiencia que no nos permite inscribirla completamente dentro de las categorías del logos o la proclamación y su transmisión o interpretación. El elemento de lo numinoso, no es primeramente una cuestión de lenguaje, si es que realmente se llega a convertir en tal, pues hablar de poder es hablar de algo que no es habla, aun cuando implique el poder del habla.

Según Ricœur, el símbolo surge (¿o se encuentra?) ahí donde se ligan fuerza y forma, energética y semántica, discurso y vida;<sup>770</sup> de esta manera pretende mantener puro lo sagrado, pero ¿no ha sido “consagrado” lo sagrado al establecer “el orden de lo natural”? La lógica de las correspondencias que liga el discurso con lo sagrado, ¿no es una precomprensión?, ¿está el símbolo antes que el lenguaje?, ¿acaso no es el mito un producto cultural? Él mismo ha planteado en una pregunta claramente retórica: “¿y acaso tendríamos símbolos religiosos si el hombre no se hubiese entregado a formas de comportamiento muy complejas y sin embargo muy específicas, destinadas a invocar, implorar o repeler a las fuerzas sobrenaturales que viven en la profundidad de la existencia humana, trascendiéndola y dominándola?”<sup>771</sup> Es en este intento por dominar *a las*

---

<sup>769</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 73: “Cualesquiera que sean las objeciones que pudiéramos presentar a su [de Rudolph Otto –GL] descripción de lo Sagrado, ésta es valiosa, ya que nos ayuda a estar en guardia contra todos los intentos de reducir lingüísticamente la mitología.”

<sup>770</sup> Cf.: Ricœur, *Teoría de la interpretación*, pp. 71-72.

<sup>771</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 71.

fuerzas sobrenaturales que viven en la profundidad de la existencia humana que surge el mito; por tanto, es el resultado de una transformación<sup>772</sup> de algo inexplicable en algo explicable, aunque más no sea sino parcialmente. Si se pretende que la explicación es completa (si bien es imposible de agotar), aunque no todo sea comprendido, el resultado es un símbolo; si puede agotarse la explicación en sus elementos, aunque esto implique hacer evidentes los huecos de sentido, las metáforas muertas, el resultado es la alegoría:

Que las cosas fragmentadas, dispersas e incluso muertas puedan ser descifradas es algo que hace que aparezcan como una «alegoría de la resurrección», en virtud de la cual la contemplación, a su vez, pueda efectuar «su salvación en un inmenso salto atrás». La última figura acaso no se comprenda sin regresar a lo que de algún modo la había preparado desde un punto de vista formal: la tematización de la diferencia entre el símbolo y la alegoría, y de la incompreensión de la naturaleza de esta última desde el siglo XVIII.<sup>773</sup>

La incompreensión de la alegoría, que viene desde el siglo XVIII hasta justo antes de las vanguardias artísticas del siglo XX,<sup>774</sup> habría implicado para Benjamin –al decir de Bouretz– imponer, ya desde el Romanticismo, “[...] a la teoría del arte un verdadero «usurpador», a través de un concepto edulcorado de símbolo, que disuelve en una «neblina sentimental» su auténtica relación con la teología.”<sup>775</sup> Es por eso que Ricœur intenta proteger al mito, para evitar que se simplifiquen las posibilidades semánticas que son –para él– testimonio de su excedente de sentido: “El símbolo permanece como un fenómeno bidimensional en la medida en que la faceta semántica remite de nuevo a la

---

<sup>772</sup> En el sentido señalado antes que usa este término Umberto Eco en su *Tratado de semiótica* para explicar la constitución de semejanza que se ha intentado explicar como “signo icónico” y que no son sino convenciones culturales.

<sup>773</sup> Bouretz, *Testigos del futuro*, p. 268.

<sup>774</sup> Pongo este marco histórico colocándome del lado de Peter Bürger (*Teoría de la vanguardia*, pp. 111-150) en la polémica sobre el uso de la alegoría como forma de expresión estética propia de las vanguardias artísticas de principios del siglo XX, a pesar de la “terminologización inflacionaria” (*Conceptos de Walter Benjamin*, Burkhardt Lindner, «Alegoría», pp. 19-20.) en la que sin duda terminó por caer.

<sup>775</sup> Bouretz, *Testigos del futuro*, p. 268.

no semántica.”<sup>776</sup> Es decir, que lo lingüístico remite a lo prelingüístico; pero lo que hay “de más” (el excedente de sentido) en el mito es precisamente la *mitificación*, el estado de cosas culturalmente reconocido como “natural”, como orden natural predado y que no puede ser sino construcción cultural hipostasiada como metalenguaje.<sup>777</sup> Si el mito pretende estar fuera, y por tanto más allá, del lenguaje (como su otro, su exterioridad) es porque ahí “encuentra” este excedente de sentido aquello que ya no se puede decir sino en lo que simplemente somos, nos encontramos, vivimos.<sup>778</sup> La estructura del universo sagrado de la que habla Ricœur<sup>779</sup> no es un dato fenomenológico porque el isomorfismo y la analogía de donde surge son el resultado de la creación poética, no su antecedente. Si para Ricœur “La revelación fundamenta el decir, no a la inversa.”<sup>780</sup>, apoyándonos aquí en el materialismo histórico benjaminiano y el poetizar heideggeriano, para nosotros la poesía (el poetizar) antecede al mundo; por un lado, debido a que, como diría Heidegger, sólo hay mundo (esto es, sólo hay “afuera”, “otredad”, diferencia) para el *Dasein*; por el otro, porque sólo así podemos captar “el resplandor dialéctico en las ruinas de las cosas” pues, como diría Benjamin:

El objeto de la crítica filosófica es demostrar que la función de la forma artística es ésta justamente: convertir en contenidos de verdad filosófica los contenidos fácticos históricos que se hallan a la base de toda obra significativa. Esta transformación [*Umbildung*] de contenidos fácticos

---

<sup>776</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 82.

<sup>777</sup> Me remito a la noción de mito en Barthes, R. *Mitologías*. Siglo XXI. México, 2016; p. 222: “El mito no oculta nada y no pregona nada: deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión. [...] La elaboración de un segundo sistema semiológico permite al mito escapar al dilema: conminado a develar o liquidar el concepto, lo que hace es *naturalizarlo*.”

<sup>778</sup> De ahí que Wittgenstein lo reconozca como “lo místico”. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, véanse las “proposiciones” 6.44, 6.45, 6.522, 6.54 y 7.

<sup>779</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 77.

<sup>780</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 76.

en contenido de verdad hace de la pérdida de eficacia, en que, de década en década, va menguando el atractivo de los antiguos encantos, el fundamento de un renacimiento en el que toda belleza efímera se viene al fin abajo y la obra se afirma en tanto que ruina.<sup>781</sup>

La distinción que Ricœur quiere mantener bien clara entre historia y ficción, está aquí peligrosamente borrosa<sup>782</sup> pues, si la función de la forma artística es convertir en contenido de verdad (*Wahrheitsgehalt*) filosófica los contenidos fácticos (*Sachgehalte*) históricos y al hacerlo se viene abajo (*dahinfällt*) toda belleza efímera, sin que empero surga su contrario (una belleza eterna) sino otra cosa, esto es, que la obra se afirme en tanto que ruina (*das Werk als Ruine sich behauptet*), entonces, cuanto mejor escrita está la historia, más artística (literaria) se vuelve, sobre todo cuando contiene o sostiene una metáfora viva, aquella que precisamente hace más vívido el relato, al punto que –dice Ricœur– “la representación historiadora es sin duda la imagen presente de la cosa ausente”.<sup>783</sup> Es un problema que se esconde detrás de la asociación que el propio Ricœur establece entre su concepto de “representancia” (*représentance*) y el “aumento de ser” (*Zuwachs an Sein*) al que se refiere Gadamer en relación con la obra de arte. De la larguísima nota en la que Ricœur establece esta asociación, recupero los pasajes que son clave para mi argumentación:

En la relectura la noción más problemática de toda la segunda parte es seguramente la de representancia, puesta a prueba por primera vez en *Tiempo y narración*. [...]

---

<sup>781</sup> Benjamin, *Obras. Libro I/vol. 1*. «El origen del ‘Trauerspiel’ alemán», p. 401. Cf. : Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 1, p. 358.

<sup>782</sup> De alguna manera, a ello se refiere Ricœur cuando reconoce que: « Cela dit, j’accorde volontiers que, solé du contexte des deux autres grands genres – le Même et l’Autre – et surtout détaché de la contrainte qu’exerce sur le discours le vis-à-vis – le *Gegenüber* – en quoi consiste l’*avoir-été* de l’événement passé, le recours à la tropologie risque d’effacer la frontière entre la *fiction* et l’*histoire*. » Ricœur, Paul, *Temps et récit*. 3. *Le temps raconté*. Éditions du Seuil. Paris. 1991, p. 224. Cf.: Ricœur, P. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI. Mexico. 1996, pp. 859-860.

<sup>783</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 374.

- a) Tiene como antepasado lejano la noción romana de *repraesentatio* para explicar la suplencia legal ejercida por «representantes» visibles de una autoridad «representada».
- b) El término pasa del latín clásico al alemán a través del término *Vertretung*, traducción exacta de *repraesentatio*. [...] Gadamer desarrolla plenamente la idea de *Vertretung* restituyéndole su «valor ontológico». El término alcanza entonces la problemática más amplia de la *Darstellung*, traducida al francés por «representación» en el sentido de exposición, de exhibición, de mostración de un ser subyacente. A este tema está dedicada la hermenéutica gadameriana de la obra de arte. El *Bild*, en efecto, es para Gadamer más que una «copia» (*Abbild*); es el delegado para la representación de un «modelo» (*Ur-bild*) tomado en el sentido amplio del conjunto de modos de ser en el mundo, bajo la forma de tonalidades afectivas, de personajes de ficción o reales, de acciones y de tramas, etc.
- c) Sobre este segundo plano hay que colocar el intento de transposición de la «representación-suplencia» de la esfera estética a la historiografía, y con ella de toda la problemática de la *Darstellung* / *Vertretung*. [...] Por tanto, se hace posible extender al recuerdo-imagen la problemática de la representación-suplencia y de incluir en su haber la idea de «incremento de ser» reconocida en primer lugar a la obra de arte; también con el recuerdo, «lo representado llega a su ser mismo: sufre un acrecimiento de ser».
- d) Queda por recorrer el resto del camino: del recuerdo a la representación historiadora. Ésta es la tesis: su pertenencia a la literatura, por tanto, al campo de la escritura, no pone límite a la extensión de la problemática de la representación-suplencia. De la *Sprachlichkeit* a la *Schriftlichkeit*, la estructura ontológica de la *Darstellung* sigue haciendo valer su derecho.<sup>784</sup>

Vayamos por partes. La noción de “*Bild*” debe ser considerada en Gadamer en un sentido tan amplio como para que no se agote en la idea de “cuadro” (la obra de arte pictórica y bidimensional de tema figurativo) y que se tome en consideración (hasta donde esto sea posible) todo su campo semántico,<sup>785</sup> también es importante subrayar el marco en el cual se trata el tema, “La ontología de la obra de arte y su significado ontológico”, ya que este análisis sigue a la rehabilitación de la alegoría, lugar desde donde

---

<sup>784</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 374-376.

<sup>785</sup> «*Bild*» puede significar tantas cosas como el español “imagen” (ilustración, foto, dibujo, representación, cuadro, idea, aspecto, etc.), pero tiene, además, en alemán, una asociación directa con «*Bildung*» (formación, cultura, educación, etc.), concepto caro a la hermenéutica de Gadamer. Cf.: Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 182-184.

Gadamer ha propuesto la diferencia entre la conciencia estética y la no-distinción estética,<sup>786</sup> razón por la cual la alegoría supera el momento puramente formal de su uso “dídactico”, donde la tenía confinada la hermenéutica bíblica<sup>787</sup>, para volverse criterio de discriminación entre el modo de ser de la imagen y el modo de ser del símbolo:<sup>788</sup>

Habría que admitir que por ejemplo una imagen divina antigua, que tenía su lugar en un templo no en calidad de obra de arte, para un disfrute de la reflexión estética, y que actualmente se presenta en un museo moderno, contiene el mundo de la experiencia religiosa de la que procede tal como ahora se nos ofrece, y esto tiene como importante consecuencia que su mundo pertenezca también al nuestro. El universo hermenéutico abarca a ambos.<sup>789</sup>

De manera pues que, la actualidad de la alegoría radica precisamente en que nos hace accesibles las obras de arte del pasado fuera o más allá de su función ritual original (sin dejar de considerarlo, empero). No es casual que justo al final del pasaje arriba citado nos remita Gadamer a la rehabilitación de la alegoría por parte de Walter Benjamin.<sup>790</sup> Tanto Benjamin como Gadamer y Heidegger se han remitido en algún momento a las *Lecciones de estética* de Hegel para interpretar la idea del carácter de pasado del arte y han subrayado la imposibilidad de recuperar ese momento tal como fue para quienes

---

<sup>786</sup> La conciencia estética impide el acceso al evento que contiene la obra de arte: Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 128. En la no-distinción estética (*ästhetische Nichtunterscheidung*: Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 122 [111-112].), en cambio, “[...] lo imitado en la imitación, lo configurado por el poeta, lo representado por el actor, lo reconocido por el espectador, es hasta tal punto la intención misma, aquello en lo que estriba el significado de la representación, que la conformación poética o la representación como tal no llegan a destacarse.” Gadamer, *Verdad y método I*, p. 162.

<sup>787</sup> Gadamer, *Verdad y método II*, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», pp. 95-118.

<sup>788</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, p. 158 [145-146]: „Solche ontologische Teilhabe kommt nun freilich nicht nur dem Bilde zu, sondern auch dem, was wir ein Symbol nennen. Für das Symbol gilt wie für das Bild, daß es nicht auf etwas verweist, das nicht zugleich in ihm selber gegenwärtig ist. So stellt sich die Aufgabe, die Seinsweise des Bildes und die Seinsweise des Symbols gegeneinander abzuheben.“ Que el tema de fondo es aquí la diferencia entre alegoría y símbolo nos lo hace saber Gadamer reenviándonos en la nota correspondiente a este pasaje a la sección anterior en la que refiere a la rehabilitación de la alegoría. También en el “Prólogo a la 2ª Edición” (Gadamer, *Verdad y método I*, p. 13) queda esto de manifiesto. Lo veremos ahora mismo.

<sup>789</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 13.

<sup>790</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, p. 13, nota 7.

accedieron a la obra en su tiempo (la contemporaneidad, por cierto, no garantiza de ninguna manera la corrección de la interpretación, como no lo hace tampoco el documento histórico en el que el artista hace explícitas sus intenciones al producir la obra); pero ese tiempo histórico al que la obra está ligada, sobre todo en cuanto figura del espíritu absoluto (determinación abstracta) es, en cada caso y para cada momento del desarrollo del espíritu absoluto, figura superada (*aufgehoben*) en términos históricos pero insuperable en términos lingüísticos, pues cada determinación abstracta es en todo caso y siempre símbolo del espíritu.<sup>791</sup> Sin embargo, es justo en medio de la polémica romántica entre alegoría y símbolo que debemos repensar las relaciones entre ambas nociones, pues es ahí donde se da la renovación de la primera frente al segundo:

En el símbolo, la unidad temporal considerada es la del «instante místico», aquel por el cual «el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugitivamente en la luz de la salvación», gracias a la sublimación de la caída. A la inversa, la alegoría ofrece al espectador la «*facies hippocratica* de la historia»; mejor aún, «lo que ésta tiene siempre de intempestivo, doloroso o imperfecto» y que llega a representarse mediante una cabeza de muerto. Pero sigue siendo cierto que, si la alegoría expone los sufrimientos del mundo mediante el rodeo de las «estaciones de su decadencia» y parece ser «en el dominio del pensamiento lo que las ruinas son en el dominio de las cosas», sigue preservando su capacidad de transformarse, mientras que el símbolo, por su parte, permanece «obstinadamente idéntico a sí mismo».<sup>792</sup>

Si aquí insisto en mantener esa oposición no es debido a que se dé preferencia a la alegoría frente al símbolo, sino que éste ya no es capaz de hacerse cargo de representar la unidad, pues ésta se ha roto. Si en el surgimiento de lo que hoy se conoce como «arte moderno» (en términos históricos o estilísticos, de las vanguardias al minimalismo

---

<sup>791</sup> Véase: De Man, Paul. *La ideología estética*. Cátedra. Madrid. 1998; especialmente los artículos «Signo y símbolo en la estética de Hegel» y «Respuesta a Reymond Geuss».

<sup>792</sup> Bouretz, *Testigos del futuro*, p. 268.

y al arte conceptual; digamos, de 1850 a 1970) ocurre que “[...] la devaluación de lo có-sico en la forma mercancía sale al encuentro de la intención alegórica de forma inesperada.”<sup>793</sup> En el arte contemporáneo (desde el surgimiento de la *estética relacional* en el marco de la exhibición “Traffic” curada por Nicolas Bourriaud en el CAPC Musée d’Art Contemporain de Burdeos, Francia, en febrero de 1996, hasta el «Altermodern explained: manifesto»<sup>794</sup> del mismo Bourriaud, del 2009, a nuestros días), asistimos al fenómeno inverso de una inflación de lo có-sico, pero no ya bajo la forma de la mercancía, sino en la imagen, en la que la intención de la alegoría (“la escritura óptica de las palabras”<sup>795</sup>) concede o reconoce el aumento de ser que posee la imagen y a través de la cual las cosas son siempre *más* de lo que *literalmente* son. Este aumento de ser, debido a la alegoría y en franca oposición al símbolo, podríamos leerlo *ex negativum* en esta aseveración de Emmanuel Lévinas, quien tiene en muy baja estima a la imagen:<sup>796</sup>

El cuadro tiene, en la visión del objeto representado, un espesor propio: es él mismo objeto de la mirada. La conciencia de la representación consiste en saber que el objeto no está ahí. Los elementos percibidos no son el objeto, sino como sus «guiñapos», manchas de color, trozos de mármol o de bronce. Estos elementos no sirven de símbolos y, en ausencia del objeto, no fuerzan su presencia, pero, por su presencia, insisten sobre su ausencia. Ocupan enteramente su lugar para indicar su alejamiento, como si el objeto representado muriera, se degradara, se desencarnara en su propio reflejo. El cuadro no nos conduce, pues, más allá de la realidad dada, sino, en cierto modo, más acá. Es símbolo al revés.<sup>797</sup>

---

<sup>793</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Burkhardt Lindner, «Alegoría», p. 54.

<sup>794</sup> Documento del 2009 que puede leerse en la página de la Tate Modern Gallery: <https://www.tate.org.uk/whats-on/tate-britain/exhibition/altermodern/altermodern-explain-altermodern/altermodern-explained>

<sup>795</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Burkhardt Lindner, «Alegoría», p. 41.

<sup>796</sup> Y es importante leerla así, si es que Mitchell tiene razón al señalar que: “La iconoclasia, por el contrario, es principalmente un producto de las tres grandes religiones del libro (el mismo libro, básicamente). Procede del primer principio de que las imágenes son algo de lo que hay que estar receloso, de que son peligrosas, malvadas y seductoras.” Mitchell, William John Thomas. *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*. Sans Soleil Ediciones / Vitoria-Gasteiz. Buenos Aires. 2017, p. 45.

<sup>797</sup> Lévinas, *La realidad y su sombra*, p. 54.



El momento negativo o crítico del carácter fetichista de la mercancía, que en Lévinas corresponde a los guiñapos<sup>798</sup> del objeto, asociado con la Modernidad de Baudelaire y Marx, ha sido superado por el culto a su imagen; ya no se trata de “cómo son” las cosas sino de “cómo se ven”: una nueva hermenéutica del “ver-como” es necesaria para interpretar la imagen, una vez que el reflejo (la reproducción) fantasmático, el resto que queda, ha triunfado sobre el objeto.<sup>799</sup> Si es cierto que “La mercancía no posee un tiempo histórico, ella es tiempo vacío. Sólo el dinero puede redimirla de su irrealidad.”<sup>800</sup> También es cierto que la reproductibilidad redime a la imagen de su ser fantasmagórico; es así que, en cuanto “máquina alegórica”,<sup>801</sup> la imagen es ἀπὸ μηχανῆς, un motor con la energía imaginaria capaz de dar al sí una identidad, y otra, y otra, y otra, *ad infinitum*:

Todo esto nos deja en una situación paradójica. Un agente fijo es equivalente a una imagen, como a la inversa (para los iconoclastas) las imágenes eran equivalentes a los agentes daimónicos. En cierto modo ya lo sabíamos, pues los agentes de la escritura alegórica son frecuentemente presentados de manera emblemática por medio de iconos visuales. [...] A partir de nuestra manera de entender la acción humana pensamos que el carácter natural [del agente alegórico –GL] por su psicología y comportamiento es el de una persona que parece capaz de tomar decisiones (quien «sabe lo que quiere» puede buscar los medios para lograr su objetivo) y también, e igualmente importante, que es capaz de «crecer». Tal vez no nos planteemos lo que significan ese cambio y crecimiento o, ni siquiera, si son posibles, pero si lo hiciéramos sospecho que la respuesta sería que en ese caso el cambio implica una alteración en el estatus y una habilidad para asimilar el nuevo ambiente que acompaña a dicha mudanza. Por lo tanto, crecimiento significaría «maduración».

---

<sup>798</sup> La etimología del término que utiliza Lévinas es bastante elocuente al respecto: “Guiñapo vendría del francés dialectal *ganipe*, *guenipe*, ‘harapo’, ‘andrajó’ y que en el siglo XVI pasó al francés literario en el sentido de ‘mujerzuela’. *Guenipe* a su vez vendría del neerlandés medio *cnippe*, ‘recorte’, ‘desecho de lana’, derivado de *cnippen*, ‘recortar’ [...]” <http://etimologias.dechile.net/?guin.apo>

<sup>799</sup> Bürger, *Teoría de la vanguardia*, pp. 148-149: “Incluso donde la negación de la síntesis se convierte en el principio de creación, podría pensarse todavía en una unidad precaria. Para la recepción, esto significa que la obra de vanguardia también debe comprenderse al modo de la hermenéutica (es decir, como totalidad de sentido), sólo que la unidad ha asumido la contradicción. La armonía de las partes ya no constituye el todo de la obra que consiste, ahora, en la conexión contradictoria de partes heterogéneas. Los movimientos históricos de vanguardia no exigen una mera sustitución de la hermenéutica por el pensamiento formal, ni que hagamos de ésta, en adelante, un procedimiento intuitivo de comprensión; la hermenéutica debe transformarse en correspondencia con la nueva situación histórica.”

<sup>800</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Burkhardt Lindner, «Alegoría», p. 56.

<sup>801</sup> Fletcher, *Alegoría*, pp. 60-62.

La imagen proporciona entonces, en la reproductibilidad técnica, una especie de “agencia alegórica” en constante transformación (recordemos la expresión gadameriana: *Verwandlung ins Gebilde*). Sin embargo, esta constante transformación alegórica no es, desde el punto de vista benjaminiano, feliz; madurando (medrando) en la imagen, “[...] su principio es la acumulación, de modo que ellas aparecen en esta acumulación como un cúmulo de ruinas inconexas.”<sup>802</sup> Parafraseando a Angus Fletcher,<sup>803</sup> podría decirse que “sobrevivir bajo la presión de esas maniobras requiere de la habilidad de un retórico” y la ansiedad es el sentimiento que acompaña en consecuencia a estos procedimientos alegóricos.

Ahora bien, regresando a nuestro punto de partida para esta digresión entre alegoría y símbolo, la «representancia»<sup>804</sup> se convierte ahora en categoría estética (el estilo del historiador), en razón de que aquello en que se basa la narración histórica no es, no puede ser, sino fragmentos, ruinas, huellas, en todo caso nunca un curso de acción unificado, ya que la síntesis es precisamente el resultado del trabajo *poietico* del historiador (mímesis III o “reconfiguración”, en la terminología de Paul Ricœur<sup>805</sup>). La única diferencia de fondo entre el relato de ficción y el relato histórico es, en efecto, el carácter histórico asignado al relato histórico –su inscripción en el tiempo cronológico, la apelación a los testigos y los documentos relativos a su carácter acontecimental y, por supuesto, la

---

<sup>802</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Burkhardt Lindner, «Alegoría», p. 72.

<sup>803</sup> Fletcher, *Alegoría*, p. 317.

<sup>804</sup> La representancia: “Con este título se designa la intencionalidad misma del conocimiento histórico que se injerta en la del conocimiento mnemónico en cuanto que la memoria es del pasado.” Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 315.

<sup>805</sup> Ricœur, *Tiempo y narración I*, pp. 113-161.

intencionalidad del historiador de referirse a eventos históricos en el tiempo calendárico-, frente al carácter ficticio del relato de ficción:

[...] la aserción de un hecho histórico marca la distancia entre lo dicho (la cosa dicha) y el objetivo referencial que, según la expresión de Benveniste, revierte el discurso al mundo. El mundo, en historia, es la vida de los hombres del pasado tal como fue. Es de esto de lo que se trata. Y la primera cosa que se dice de ello es que eso aconteció. ¿Tal como se dice? Esa es toda la pregunta.<sup>806</sup>

Ni siquiera la memoria, sea individual o colectiva<sup>807</sup>, conserva la secuencia de eventos simplemente tal y como estos ocurrieron –de otra forma no sería necesario recurrir a ningún otro instrumento memorístico o hiponóético–; el “pacto con el lector”, al que se refiere Ricœur, en el que el historiador compromete al lector, exige muchas concesiones, la primera de las cuales es que confíe en su palabra. El mismo autor reconoce que

La representación quiere ser representación de... Si las construcciones de la fase de la explicación/comprensión tienden a constituir las re-construcciones del pasado, esta intención parece dicha y mostrada en la fase representativa: ¿No es contando, sometiendo la historia a los giros de un estilo y, para colmo, poniendo delante de los ojos, que se ratifica o, para usar una expresión de Roger Chartier, que se acredita el discurso histórico? Podemos decirlo.<sup>808</sup>

---

<sup>806</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 236.

<sup>807</sup> Suponiendo que tal cosa como una “memoria colectiva” sea posible (el mismo Ricœur reconoce la complicación en *Tiempo y narración III*, p. 805), pues no me parece que deje de ser un singular colectivo que hace muchas concesiones a la memoria individual para unificar una narración que, de todas maneras, no deja de ser trabajo de síntesis del historiador –o la personalización de una abstracción, una prosopopeya muy peligrosa en manos de los aparatos de dominación, las habladurías y muchas actitudes moralmente irresponsables.

<sup>808</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*. Editions du Seuil. Paris. 2000, p. 360 : « La représentation veut être représentation de... Si les constructions de la phase de l'explication/compréhension visent à constituer des re-constructions du passé, cette intention paraît dite et montrée dans la phase représentative : n'est-ce pas en racontant, en soumettant le récit aux tours d'un style, et, pour couronner le tout, en mettant sous les yeux, que l'on ratifie, ou, pour reprendre une expression de Roger Chartier, que l'on accrédite le discours historique ? On peut le dire. » (La traducción es mía.) Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 367.

Sin duda es consciente Ricœur<sup>809</sup> de que la expresión “poner delante de los ojos” (*en mettant sous les yeux*) tiene una bien larga historia que se remonta a este pasaje de la *Retórica* de Aristóteles: «λέγω δὴ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει, [...]»: “digo pues que ponen [las cosas] delante de los ojos los signos que crean tanto que [las] ponen en acción; [...]”<sup>810</sup> Luego vienen una serie de ejemplos efectivos tomados de Homero, de quien asevera Aristóteles que «ταῦτα δὲ προσῆψε διὰ τῆς κατ’ ἀναλογίαν μεταφορᾶς»; es decir: “esto lo logró a través de [hacer] analogía por metáforas”<sup>811</sup> Mientras que una comparación con algo estático carece, según Aristóteles, de “viveza” (ἐνέργεια)<sup>812</sup> (como decir por ejemplo que el hombre perfecto es “cuadrado”, τετράγωνος) puesto que nada es puesto en acción (ἐνεργοῦντα), por el contrario, la imagen (εἰκῶν) es vívida cuando incluso cosas inanimadas parecen (φαίνεται) animadas gracias a la metáfora: «τὸ τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν διὰ τῆς μεταφορᾶς.»<sup>813</sup> Y concluye: «κινούμενα γὰρ καὶ ζῶντα ποιεῖ πάντα, ἢ δ’ ἐνέργεια κίνησις.»<sup>814</sup>: “pues [Homero] hace todo en movimiento y vivo, mas estar-en-acto es movimiento”. En esta última expresión, ἐνέργεια parece estar subordinado a κίνησις, como una forma de éste,<sup>815</sup>

<sup>809</sup> Se refiere a este punto muy específicamente en Ricœur, *Tiempo y narración III*, pp. 805 y 909. Más directamente, el tema es tratado en Ricœur, *La metáfora viva*, «Estudio Primero: Entre Retórica y Poética: Aristóteles», pp. 15-66.

<sup>810</sup> Recupero el texto en griego de: Aristotelis, *Ars Rhetorica*. Edidit Rudolphus Kassel. Berolini [Berlin], Novi Eboraci: de Gruyter, 1976; III, 11, 1411b 23-24, p. 172-173. (La traducción es mía. Compárese con: Aristotle, *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. Oxford University Press. Oxford & New York. 2007; III, 11, 1411b, p. 222: “I call those things “before-the-eyes” that signify things engaged in activity.”)

<sup>811</sup> Aristotelis, *Ars Rhetorica*, III, 12, 1412a, 4-5, p. 173.

<sup>812</sup> En su edición de Aristotle, *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, p. 222, nota 117, señala George A. Kennedy sobre este término aristotélico: “The English cognate is *energy*. As a rhetorical term *energeia* may be translated “actualization” or “vivification.” It is sometimes, but not always, “personification” [...]”.

<sup>813</sup> Aristotelis, *Ars Rhetorica*, III, 12, 1411b, 31-32, p. 173.

<sup>814</sup> Aristotelis, *Ars Rhetorica*, III, 12, 1412a, 8-9, p. 174.

<sup>815</sup> En la escolástica tomista de la Universidad de Navarra, es unánime la traducción de ἐνέργεια por “acto” (por lo menos en el ámbito de la interpretación de la metafísica aristotélica), y en ese marco señala Ricardo Yepes Stork: “Si el adjetivo (ἐνεργός) significa “estar trabajando, estar activo”, “estar poniendo algo por

pero también podría ser que justo ahí sea donde Aristóteles ubique la relación de proporción (ἀναλογία) que permite leer los pasajes homéricos citados como metáforas: en la función analógica del movimiento en general (κίνησις) y una forma particular del mismo (ἐνέργεια<sup>816</sup>) que, además es considerada ya de inicio por Aristóteles precisamente analógica de πράξις,<sup>817</sup> la acción humana real, no esta o aquella en particular, sino el estar-en-acto como tal: «ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν)»: “somos al estar-en-acto (por estar vivos y actuar)”.<sup>818</sup> Aquí se cumple, en efecto, la doble sinécdoque de que se compone la metáfora viva, tal como se expuso antes que la entiende Ricœur. Por eso es que, primero, plantea el asunto con una pregunta retórica y, segundo, en ella subraya que es en razón de que al someter la historia a los giros de un estilo y, para colmo (pour couronner le tout), poniendo las acciones como delante de los ojos, se ratifica o acredita el discurso histórico. ¿Ha evadido el momento estético? Si se reduce a

---

obra”, el sustantivo alude a ese estado del sujeto al que se le asigna el adjetivo. Se sustantiviza ese “estar”. Es el acto.” Ricardo Yepes Stork, “El origen de la *energeia* en Aristóteles.” *Anuario filosófico*, Vol. 22, N° 1, 1989, págs. 93-112; la cita corresponde a la página 96. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/3397> Por tanto, habría que traducir más precisamente ἐνέργεια por “estar-en-acto”. Sin embargo, las cosas no parecen tan sencillas para Fernando Cubells (*El concepto de acto energético en Aristóteles*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia. 1981): “Es difícil establecer el sentido propio que en Aristóteles tienen las palabras ἐντελέχεια y sobre todo ἐνέργεια en contraposición a κίνησις.” Citado en: Gómez Cabranes, Leonor. *El poder y lo posible. (Sus sentidos en Aristóteles.)* Eunsa. Pamplona. 1989; p. 83, nota 132. Tomando en cuenta lo que en esta última referencia se dice, podría traducirse « ἡ δ' ἐνέργεια κίνησις » como “mas el estar-en-acto mueve”.

<sup>816</sup> Su función es primordialmente epistemológica o especulativa: “Se puede por tanto concluir que la noción de acto surge dentro del ámbito del conocimiento, a partir de unas distinciones de Platón, para ser ampliada a todo el ámbito de la vida al expresar las operaciones (ἔργα = operaciones, obras) del ser vivo. Genéticamente, o desde un punto de vista exclusivamente histórico, la noción surge como una distinción de varios tipos o momentos del conocimiento: es en ese ámbito donde nace y resulta más fecunda posteriormente.” Yepes, Ricardo, “Los sentidos del acto en aristóteles”, en: *Anuario filosófico*, Vol. 25, N° 3, 1992 (Ejemplar dedicado a: XXV Aniversario), págs. 493-512; el pasaje se encuentra en la p. 497.

<sup>817</sup> Mientras que el puro movimiento (κίνησις, considerado en sí mismo) es ἀτελής; la πράξις ha de entenderse en el sentido de “acción con un fin”, lo que supone inteligencia.

<sup>818</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag. Berlin. 1983, IX, 1168a 7-9, p. 205: „Das Dasein aber erfüllen wir, indem wir uns unserer Wirkungskraft bewußt werden, indem wir also leben und handeln.“

la manera como él mismo parece entenderlo, como complacencia sensible en el estilo del relato<sup>819</sup>, sí; si se entiende como estructura formal de un discurso unificado, una unidad de sentido que fluye entre sus partes como si fuese un único evento completo (por más que se reconozca que no es la única manera de contarlo, pues esto se debería al estilo, no al evento), “[...] la inteligencia del pasado que estaría ya totalmente constituida y equipada [...]”,<sup>820</sup> antes de que el historiador, *a través de una investidura lingüística*, constituya el pasado en una forma literaria, entonces no, no ha superado sino constituido el momento estético.<sup>821</sup> El acto *poietico* (ποιεῖ πάντα) está, antes de su reconfiguración por el lector (mímesis III), en la mismísima configuración poética (la ἐνέργεια de la mímesis II), pero nunca en la acción como tal (mímesis I: sea πρᾶττειν, acción humana, o κίνησις, acción *lato sensu*). Si el existir (ὑπάρχειν) como *primum simplex* es indefinible<sup>822</sup> en cuanto κίνησις, su *doble*, su representación vívida, es posible analógicamente como ἐνέργεια. Esta exigencia del discurso guía a Ricœur en la búsqueda de una síntesis entre la ficcionalización de la historia y la historización de la ficción.<sup>823</sup> Habiéndose ocupado de exponer lo que él llama “los conectadores” de los que se vale el historiador como instrumentos de pensamiento cuya significancia ha de darse por hecho (el calen-

---

<sup>819</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 367: “[...] el interés o el placer de su lectura vendrán como añadidura.” Esta posición está desarrollada más ampliamente en Ricœur, *Tiempo y narración III*, pp. 880-900, en el marco de la estética de la recepción.

<sup>820</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 368.

<sup>821</sup> Ricœur no tiene inconveniente en aceptar, e incluso podemos decir con certeza que defiende, la necesidad de valerse de la tropología en la narración de la historia. Es el gran tema de fondo en toda la Segunda Sección de *Tiempo y narración III*.

<sup>822</sup> Yepes, “Los sentidos del acto en aristóteles”, p. 500.

<sup>823</sup> Este es el título del apartado 5 de la Segunda sección de Ricœur, *Tiempo y narración III*, pp. 901-917.

dario, las generaciones, los archivos, los documentos y las huellas), hace del pensamiento de la historia el lugarteniente del pasado y subraya que el historiador ha de “dar un paisaje” (como una pintura)<sup>824</sup> del curso de los acontecimientos: “Con el término “dar” –dice Ricœur–, quiero significar el propósito de “*dar lo que se debe*” a lo que es y a lo que ha sido.”<sup>825</sup> Aquí están expresados la deuda y el reconocimiento que el historiador debería a los muertos; sin embargo, a diferencia de Walter Benjamin, el autor no ve el momento trágico en el presente sino en el pasado (en las tragedias pasadas y en el olvido de las mismas), de manera que la tarea principal que asigna al historiador es la componer una especie de imagen quasi-icástica del pasado para recuperarlo “tal como fue”, como si a pesar de todos los elementos figurativos (metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía) de los que pudiese echar mano el historiador, el resultado pudiera ser una especie de isomorfismo,<sup>826</sup> en el sentido en el que, en pintura, se habla de “*figuración*” o “*pintura figurativa*” para referirse al tipo de representación en el que, a pesar de las variaciones

---

<sup>824</sup> Ricœur, *Tiempo y narración III*, p. 855.

<sup>825</sup> Ricœur, *Tiempo y narración III*, p. 855. Subrayado del autor.

<sup>826</sup> Aunque Ricœur reconoce en más de una ocasión que no pretende que el relato histórico sea mera imitación (en su sentido más burdo, i.e., copia o reproducción) y subraya el “como”, en la frase de Ranke (“*wie es eigentlich gewesen*”: “el pasado tal como se ha producido realmente”): “El *wie* –que equilibra paradójicamente el *eigentlich*– adquiere entonces el valor tropológico del “tal como”, interpretado alternativamente, como metáfora, como metonimia, como sinécdoque, como ironía.” Ricœur, *Tiempo y narración III*, p. 907. Aún así, insisto, cuando expone los diversos grados de complejidad o abstracción que puede alcanzar el discurso tropológico distingue tres tipos de metáfora: metáforas de raíz, metáforas arquetipo y metáforas modelo; dentro de este último subgénero úbica tres especies: modelos a escala, modelos analógicos y modelos teóricos. En este último modelo es en que se encuentra la ficción heurística y la base para su ejecución como transferencia de sentido es precisamente el isomorfismo a causa de la presunción de isología entre figuración y evento. Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 80.

formales, técnicas, compositivas, estilísticas, todavía es posible reconocer formas y objetos.<sup>827</sup> Es esta metáfora por analogía que contiene viveza (a la que podríamos llamar orgánica) la que contendría –para Ricœur– la representancia:

El término «representancia» condensa en sí mismo todas las expectativas, todas las exigencias y todas las aporías vinculadas a lo que se llama, por otra parte, la intención o la intencionalidad historiadora: designa la espera vinculada al conocimiento histórico de las construcciones que constituyen reconstrucciones del curso pasado de los acontecimientos.<sup>828</sup>

En este sentido, aunque Ricœur reconoce que no hay una única historia, que sólo conduce de cierto modo a una identidad única y, como vimos antes, empareja hasta cierto punto la noción gadameriana del aumento de ser con el aumento polisémico de la metáfora,<sup>829</sup> es lo cierto que no se refieren a lo mismo. Por principio, Gadamer no hace diferencia entre relato de ficción y relato histórico cuando habla del aumento de ser (por supuesto que Ricœur lo sabe), sino que se refiere más generalmente al contenido de la imagen, a lo que ésta hace por aquello que en ella está representado; Ricœur, en cambio, pone, para empezar, un límite entre diálogo e interpretación que hace imposible comunicarse con la imagen, su concepto de “hermenéutica” es, en más de un sentido, clásico.<sup>830</sup> En un sentido por lo menos afín a Dilthey dice Ricœur que: “La hermenéutica

---

<sup>827</sup> Ricœur, Paul. *Temps et Récit III. Le temps raconté*. Éditions du Seuil. Paris. 1985, p. 220 : « Le travail de l'historien consiste alors à faire de la structure narrative un « modèle », une « icône » du passé, capable de le « représenter ». Que la estructura narrativa pueda ser leída como icono del pasado exige el trabajo de la interpretación en el que se lleve a cabo la TRANSFORMACIÓN que, como he señalado antes, es una forma cultural de asociación entre elementos significativos, pero esta significancia es totalmente cultural: los elementos diferenciales en el plano de expresión y los rasgos suprasintagmáticos que permiten leer el mensaje connotado en esa representación no son hechos sino historias.

<sup>828</sup> Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 366-67.

<sup>829</sup> Ricœur, Paul. *Temps et Récit III*, p. 226 : « [...] c'est-à-dire sa puissance d'augmenter la polysémie initiale de nos mots. »

<sup>830</sup> En la estela de Schleiermacher y Dilthey, con todas sus diferencias, mantiene Ricœur la intención de una “interpretación correcta”, cuya corrección, especialmente en el relato histórico, la proporciona la autori-



comienza donde termina el diálogo.”<sup>831</sup> Esto es así en la medida en que distingue entre el diálogo *qua* cara a cara y la lectura, restringiendo el sentido del diálogo al momento “situacional”<sup>832</sup> y abre al mismo tiempo al texto a las múltiples posibilidades interpretativas, dado que “[...] la autonomía semántica del discurso escrito y la existencia autocontenida de la obra literaria se fundamentan finalmente en la objetividad del sentido del discurso oral en sí.”<sup>833</sup> Hasta cierto punto, Gadamer estaría de acuerdo, si no fuera porque la meta de Ricœur no alcanza la verdadera apropiación del texto: “La interpretación en su última etapa quiere igualar, hacer contemporáneo, asimilar algo en el sentido de hacerlo semejante. Esta meta es lograda en la medida en que la interpretación actualiza el sentido del texto para el lector del presente.”<sup>834</sup> Como hemos visto antes, *igualar, hacer contemporáneo, asimilar algo*, significa para Ricœur “poner ante los ojos”, hacernos testigos de lo que es puesto-en-acto en la lectura y es a esto a lo que él llama “apropiación”:

Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento. En otras palabras, lo que tiene que ser apropiado no es otra cosa que el poder de revelar un mundo que constituye la referencia del texto. De esta manera estamos tan lejos como es posible del ideal romántico de coincidir con una psique ajena. Si se puede decir que coincidimos con algo, no es con la vida interior de otro ego, sino con la revelación de una forma posible de mirar las cosas, lo que constituye el genuino poder referencial del texto.<sup>835</sup>

---

dad y la fidelidad al pasado; habla de “restituir el texto a su alteridad primaria” y de una “lectura de reconstrucción histórica” que actúan como control de la corrección, al punto que incluso la ficción histórica le parece ser una ilusión controlada. Ricœur, *Tiempo y narración III*, pp. 892-894 y 909.

<sup>831</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 44.

<sup>832</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 48.

<sup>833</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 103.

<sup>834</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 103. 260. Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. The Texas Christian University Press. Fort Worth Texas. 1976, p. 92: “Interpretation in its last stage wants to equalize, to render contemporaneous, to assimilate in the sense of making similar. This goal is achieved insofar as interpretation actualizes the meaning of the text for the present reader.”

<sup>835</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 104.

Pero, desde el punto de vista hermenéutico, esto parece más un asunto de razón que de comprensión. Al distanciarse de la hermenéutica de Dilthey también se aleja de lo que Gadamer llama *ästhetische Nichtunterscheidung*, la no-distinción estética, que es el requisito indispensable para el evento de la comprensión, cada vez más cerca, paradójicamente, de la conciencia estética en el mismo sentido en el que expone Gadamer la noción en *Verdad y Método I*. Y es que, en efecto, hay extrañas coincidencias y desavenencias entre ambos filósofos; ambos parecen estar en pie de lucha en contra de las aproximaciones formalistas a las obras de arte; Ricœur discutiendo con el formalismo y el estructuralismo en poética, Gadamer con el formalismo en artes plásticas; ambos apuestan por la actualización de la obra de arte, pero Ricœur mantiene la distancia con su concepto de “analogía”, mientras que Gadamer coloca al sujeto tan en el centro de los acontecimientos que él mismo pierde su identidad en el juego del arte; Ricœur intenta mantener la identidad narrativa (aunque reconoce su carácter aporético y cuestionable en muchos ámbitos), mientras que Gadamer no tolera siquiera la diferencia entre el sujeto y su cuerpo.<sup>836</sup> Habría que decir, entonces, que el hacer similar, trabajar semánticamente la metáfora deja a la experiencia hermenéutica de la interpretación ricœuriana en

---

<sup>836</sup> Recuperando el pasaje recién citado de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, señala Gadamer: “Para hablar con Aristóteles, el alma no es en realidad otra cosa que la realidad actuando, el “estar actuando” del cuerpo, su “energeia” y “entelequia”, de tal modo que el cuerpo no constituye otra cosa que la “posibilidad” del alma, la viveza de estar despierto y de pensar. ¿Y qué en cuanto a “las cosas mismas” en relación con nuestra corporeidad? Merleau-Ponty lo ha visto muy bien, y Aristóteles, completamente: el cuerpo no es nada para sí mismo, no es un corpus.” Gadamer, *El giro hermenéutico*, «Fenomenología, hermenéutica, metafísica (1983)», p. 31. Por eso es que ni a él ni a Heidegger les interesó llevar a cabo una “ontología de la carne” (cosa que les reprocha Ricœur en *Sí mismo como otro*), pues pone al cuerpo entre los cuerpos, me separa de mi propio cuerpo, como si pudiera ser realmente en algún sentido así, un cuerpo entre los cuerpos. Para Heidegger, tanto como para Gadamer, esta exterioridad del cuerpo es una de esas formas inauténticas del cuidado; no porque de hecho el cuerpo sea “mío” (lo es, de hecho) sino porque ya es mío antes de hacerlo mío, al pensar en apropiármelo, la apropiación se vuelve inauténtica.

el terreno de la inmanencia de la conciencia, ya que se mantiene muy cerca del noema husserliano al hablar del “mundo que constituye la referencia del texto” y ver en él “la revelación de una forma posible de mirar las cosas”, pero ¿qué clase de transformación ocurre en el sujeto cuando reconoce esto? Un aumento de conocimiento por polisemia icónica.<sup>837</sup> De nuevo, parece haber un importante punto de contacto entre Ricœur y Gadamer cuando habla el primero de “aumento icónico”, “[...] donde la estrategia de la pintura, por ejemplo, es la de reconstruir la realidad sobre la base de un alfabeto óptico limitado. Esta estrategia de contracción y miniaturización reditúa más abarcando menos. De esta forma, el efecto principal de la pintura es resistir la tendencia a la entropía de la visión ordinaria –la imagen de la sombra que emplea Platón– y ampliar el significado del universo capturándolo en la red de sus signos abreviados.”<sup>838</sup>

Es esta capacidad que tiene el trabajo de la figuración, su poder retórico para persuadir, el que concede toda la potencia a la imagen y que, por tanto, exigen un distanciamiento mayor que el que reconoce Ricœur y que intenta evadir Gadamer, pues ¿de qué manera podría uno escapar o tomar distancia frente al poder de la imagen? No olvidemos que la historia puede muy bien ser objeto *de* e instrumento *para* la manipulación del otro. Este es el peligro que, según Benjamin, acecha precisamente en la narración, que quien

---

<sup>837</sup> La experiencia en Ricœur no contiene un momento negativo, como vimos que ocurre en Gadamer y en Benjamin. Este es otro rasgo que conecta a Ricœur con Dilthey: cuanto más se conoce, mejor se comprende.

<sup>838</sup> Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 53.

narra cree una épica en la que uno se presenta como héroe o como mártir,<sup>839</sup> y que, además, si la imagen contiene viveza, no soy yo, es uno quien aparece, el doble del sí, el clón de uno mismo (*das Man selbst*):

El clon significa el potencial para la creación de nuevas imágenes en nuestro tiempo –nuevas imágenes que cumplen el viejo sueño de crear “imágenes vivas”, una réplica o copia que no es meramente un duplicado mecánico, sino un simulacro orgánico y biológicamente viable de un organismo vivo–. El clon vuelve imposible la negación de las imágenes vivas girando el concepto de icono animado sobre su propio eje. Ahora vemos que no es sólo el caso de algunas imágenes que parecen cobrar vida, sino que las cosas vivas en sí mismas desde siempre han sido imágenes de una u otra forma.<sup>840</sup>

En definitiva, nunca soy yo quien está en la imagen, como bien habrán reconocido Gadamer y Ricœur, sino alguien “como yo”, alguien “como tu”, que se parece mucho pero que es siempre otro; ya vimos que el “yo” y el “sí” del discurso (imagen visual o imagen verbal) se desdoba una y otra vez en cuanto intentamos hacerle hablar. A decir verdad, si el *tiempo de la narración* ha pasado y estamos en el umbral –que podría ser que incluso ya hayamos atravesado– del *espacio de la imagen*, quizás debamos ir más allá de Gadamer y de Ricœur, e incluso más allá de Heidegger, pues ya no se trata del *tiempo* sino del *espacio* de aparición de la imagen; ellos mismos han reconocido la necesidad de “entrar en el juego”, no sólo reconstruir sino figurar en la imagen, poner a la obra la

---

<sup>839</sup> Las precauciones que toma Ricœur para que el sí no engañe ni caiga en este engaño son claramente prescriptivas antes que descriptivas, exige el compromiso moral de contar la propia vida y de someterla al escrutinio público comparándola con otras historias, contadas por otros, sobre mí, pero sin el compromiso moral nada de esto es posible, y ¿quién garantiza el compromiso moral?, ¿quién puede encontrarse en este caso?: “Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos, tanto históricos como de ficción, transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo.” Ricœur, *Tiempo y narración III*, p. 998. ¿Quién es este sí instruido, honesto y veraz que además es capaz, material e intelectualmente, de contar su vida, de escribir su biografía? Bien ha dicho Ernst H. Gombrich que “Ninguna imagen cuenta su propia historia.” Gombrich, E. H. *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Debate. Madrid. 2000; «La máscara y el rostro», p. 145.

<sup>840</sup> Mitchell, ¿Qué quieren las imágenes?, p. 36.

verdad. Estamos en la imagen, somos y no somos en ella. La imagen sin embargo se vuelve, cuando es metáfora y es viveza, *daimónica*, ya que puede ser buena o mala, no es una sustancia pura, tienen una parte corpórea (la *picture*, como la llama WJT Mitchell<sup>841</sup>, esto es, el soporte material de la representación con todo y su composición figurativa) y otra incorpórea (la *image*, en sentido estricto, en el lenguaje del mismo Mitchell, el sentido<sup>842</sup>) y es además un medio de comunicación, casi como el daimon platónico del *Fedro*, Eros, pero también como espíritu, como fantasma. Cada ser humano quiere su imagen, que es, también, un falso semblante, precisamente porque “es y no es”. En la época de la reproductibilidad de la imagen, que ni siquiera el mismo Gadamer podría haber anticipado en los términos en los que actualmente ocurre, cada una de ellas dice siempre más y otra cosa que el original, ampliamente superado por ellas. Lo que literalmente rebasa al sí de la narración es la imagen.

El segundo mandamiento, que prohíbe la creación de ídolos, no es sólo una prohibición de la idolatría, sino también una prohibición de hacer imágenes de cualquier tipo, y bien podría estar basada en la creencia de que las imágenes inevitablemente cobrarán “vida por su cuenta”, sin importar cuán de inocentes fueran los propósitos de sus creadores.<sup>843</sup>

Al reconocer Ricœur el carácter rapsódico de la identidad, cuando señala que “[...] la identidad narrativa no es una identidad estable y sin fisura; y así como se pueden componer diversas tramas a propósito de los mismos sucesos (los cuales, por eso mismo,

---

<sup>841</sup> Es el punto de partida que guía todo el libro citado antes: Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*

<sup>842</sup> Descrito en términos ricœurianos, el “[...] objeto ideal que puede ser identificado y reidentificado por diferentes individuos en distintos tiempos como uno y el mismo.” Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 102.

<sup>843</sup> Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, p. 40.

ya no merecen llamarse los mismos acontecimientos), igualmente siempre es posible urdir sobre su propia vida tramas diferentes, incluso opuestas.”<sup>844</sup> Al hacer esto, repito, el héroe ricœuriano ya no puede ser empero el héroe épico de las rapsodias antiguas, sino que se parece más a un héroe alegórico, el cual “[...] no es tanto una persona real como un generador de personalidades secundarias que se corresponden con aspectos parciales de sí mismo.”<sup>845</sup> La imagen misma adquiere el aspecto de una alegoría barroca:

La maniobra artística que sirve de base a la alegoría barroca consiste en volver idénticos el significado lingüístico y la figuración estética, como si lo eidético, en correspondencia con la escritura óptica de las palabras, llevara en sí el significado inmediatamente. Esta “unión” de significante y significado es practicado en igual medida en el emblema visual, en las figuras discursivas metafóricas y en las formas de presentación escénica alegóricas. Pero para poder servir como una escritura a la manera del rebus, el significante debe ser desmembrado, fragmentado, anamorfizado, desanimado y arrancado de su contexto.<sup>846</sup>

El nuevo encanto fantasmagórico que está cobrando la imagen en nuestro siglo XXI, requiere de otros instrumentos teóricos para estos nuevos inventarios de alegorías convencionalizadas que constituyen las imágenes de la cultura contemporánea, imágenes en las que prolifera nuestra fantasmática apariencia. En nada disminuye la idolatría por provenir de una imagen verbal y no de una visual, sigue siendo imagen “y ante los ojos” –como diría Aristóteles– y la alegoría es ahora la síntesis dialéctica de la imagen antitética del sí, esto es, del clon:

El clon es lo que Walter Benjamín llamó “imagen dialéctica”, que captura el proceso histórico en un punto muerto. Va delante de nosotros como una figura de nuestro futuro, amenaza con venir tras nosotros como una imagen de lo que podría reemplazarnos y nos retrotrae a la pregunta sobre nuestros orígenes como criaturas creadas “a imagen” de una fuerza invisible, inescrutable y creativa. Entonces, por más extraño que suene, no hay forma de que podamos evitar preguntarnos qué quieren las imágenes.<sup>847</sup>

---

<sup>844</sup> Ricœur, *Tiempo y narración III*, p. 1000.

<sup>845</sup> Fletcher, *Alegoría*, p. 42.

<sup>846</sup> *Conceptos de Walter Benjamin*, Burkhardt Lindner, «Alegoría», p. 41.

<sup>847</sup> Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, p. 50.

## Capítulo II. Alegoresis de la imagen (restos de la identidad en el arte contemporáneo)

### § 15. Estar en la imagen

Volveremos a Walter Benjamin por vía indirecta. Antes quiero comentar lo que dice WJT Mitchell en relación al diagnóstico de Benjamin sobre la reproductibilidad técnica de la obra de arte:

Más aún, incluso en tiempos de Benjamin, su explicación sobre la decadencia del valor cultural reconocía nuevas formas de “valor exhibitivo” y de espectáculo que contenían premoniciones inquietantes sobre un nuevo e incontrolable poder de las imágenes cuando éstas son movilizadas por los cultos políticos y los medios de comunicación de masas, sobre todo en las industrias culturales del fascismo y del capitalismo avanzado.<sup>848</sup>

A partir de aquí es posible entender por qué el filósofo (la filosofía en general) se preocupa por la destrucción de las imágenes desde hace tiempo –o quizás más bien, con tanta frecuencia– aunque siga solicitando su existencia en ciertos ámbitos (su estadio puro, por ejemplo como en el εἶδος platónico, el culto a la imagen en el arte del renacimiento, la fotografía o, como acabamos de ver, en la metáfora viva); hay un enorme potencial en las imágenes, para bien y para mal, ya que pueden ser una ayuda en la comprensión o intelección de un asunto (el arte del Renacimiento es en gran parte el aparato de propaganda del catolicismo), o pueden ser objetos de culto e idolatría (*idem*). Las diferencias en las clasificaciones y los usos que la cultura occidental ha adjudicado a nociones como ídolo, fetiche y tótem, formas de culto o de participación simbólicas consi-

---

<sup>848</sup> Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, «La plusvalía de las imágenes», p. 131.

deradas no solamente primitivas sino nefastas, perversas y –*last but not least*— superficiales, propias de pueblos y culturas “atrasadas” está, como bien señala Mitchell, asociada a (o disociada ideológicamente de) “[...] la tradición judeo-cristiana-islámica como el peor de los crímenes posibles contra un monoteísmo iconoclasta, [...]”,<sup>849</sup> es decir, como una forma de descalificar las prácticas de culto no monoteístas, las religiones de los otros (aquellas en las que no hay pretensiones de validez universal sino politeísmo, magia, hechicería); su expresión hiperbólica es el diagnóstico negativo que hace Heidegger de “la época de la imagen del mundo”. En el artículo que lleva este título subraya el autor que el mayor triunfo de Descartes está en haber creado “[...] el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo.”<sup>850</sup> La antropología se funda –dice Heidegger– en la contraposición entre el *subiectum* y el *obiectum*, es decir, en la hipóstasis de la diferencia, de la exterioridad del ser al mundo; es esta la razón por la cual, en otra parte, señala Heidegger que no tiene pretensiones de escribir una antropología,<sup>851</sup> pero también es el motivo para hacer a un lado la concepción del sujeto a partir de la conciencia epistemológica (*Bewußtsein*) e inclinarse por la noción de *Gewissen* que, antes de ser una “conciencia moral” es *la constitución ontológica del poder estar entero del Dasein* o, lo que es lo mismo, “[...] un existensivo *estar vuelto hacia la muerte*”<sup>852</sup> En la terminología que he usado antes, esto quiere decir que en la apropiación

---

<sup>849</sup> Mitchell, ¿Qué quieren las imágenes?, p. 133.

<sup>850</sup> Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Alianza. Madrid. 1997; «La época de la imagen del mundo», p. 97.

<sup>851</sup> Tanto en su introducción a *Ser y tiempo* como en su *Carta sobre el humanismo*.

<sup>852</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, §45, p. 250 [234]. La traducción de «*Gewissen*» por “conciencia moral” me parece francamente nefasta, es decir, ilícita (por muy naturalizada que esté), pues Heidegger se viene esforzando a lo largo de todo el libro por evitar esa carga moral en el análisis de los existenciales del *Dasein*, por lo que se tergiversa –si no es que se traiciona al agregar “moral”– la comprensión heideggeriana del ser-propio: “Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das *Gewissen*. Wie der Tod, so



auténtica el Dasein insiste en la existencia desistiendo del asistir en la presencia, que se afirma en la existencia afirmando su finitud (pues la intención de *Ser y tiempo* habría sido probar que el Dasein es ontológicamente temporal) y, desde el momento en que se afirmó en la existencia como *subiectum* se colocó por encima, más allá o fuera de este mundo como entidad metafísica (ego, conciencia pura, yo trascendental, etc.), afirmándose y comprendiéndose en la existencia más allá de su ser más propio, proyectado hacia la eternidad –insistiendo en la consistencia a lo largo del tiempo.

Ahora bien, esta impostura del Dasein es la que le tiene constantemente en deuda consigo, con el otro e incluso con el ente en total, pues es a ellos a los que acusa de

---

fordert dieses Daseinsphänomen eine genuin existenzielle Interpretation. Diese führt zur Einsicht, daß ein eigentliches Seinkönnen des Daseins im *Gewissen-haben-wollen* liegt. Diese existenzielle Möglichkeit aber tendiert ihrem Seinssinne nach auf die existenzielle Bestimmtheit durch das Sein zum Tode.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, §45, p. 311 [234]. “La atestación de un auténtico poder-ser empero la da la conciencia. Como la muerte, así exige este fenómeno existencial una interpretación existencial genuina. Esto conduce a la comprensión de que un poder-ser auténtico del Dasein yace en el *querer-tener-conciencia*. Esta posibilidad existencial pues, según su sentido del ser, tiende a la determinación existencial a través del ser para la muerte.” (Mi traducción.) «Gewissen» es en principio participio pasado de “wissen”, saber, y por lo tanto, “sabido” o “cierto”, en definitiva un adjetivo abstracto sustantivado (del *althochdeutsch*: *giwiʒʒan / giwiʒʒani* f. (siglo 11)): lo que ya se sabe. (<https://www.dwds.de/wb/Gewissen#d-1-1>, s.v. *Gewissen*) La expresión heideggeriana «*Gewissen-haben-wollen*» podría traducirse como “querer-haber-sabido”; en efecto, el poder-ser propio atestiguado por la conciencia sería entonces el haberse interpretado desde el mismo poder-ser propio en cuanto ya sabido y sido (esto es, desde el haber previo, *Vorhabe*), no desde aquel poder-ser impropio desde donde normalmente se comprende, esto es, desde el uno, el se, la habladoría, etc. Dado que aquello ya sabido de siempre, desde que se es, es el ser para la muerte (*Sein zum Tode*), “[...] introducir al Dasein entero en el haber previo” (Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 250) no significa otra cosa que atestiguar para sí el poder-ser propio en cuanto ser para la muerte, comprender y comprenderse pues desde ahí, desde aquí, desde la finitud. Cf.: “De entrada y para evitar malentendidos, hay que sustraerse a toda interpretación moral de la conciencia. *Gewissen* no tiene nada que ver con la mala conciencia, únicamente se trata de un fenómeno que invita al Dasein a ser propio.” Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y tiempo, de Martin Heidegger*. Volumen 2. Herder. Barcelona. 2016, p. 33. Sin embargo, Escudero sucumbe ante la interpretación según la cual *Ser y tiempo* sería una invitación a ser auténtico, malentendido que ya Gadamer reconoce como algo muy frecuente en la interpretación de Heidegger y que no sería sino una recaída (disfrazada de ontología) en la ética. Cf. Gadamer, *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I: «Gibt es auf Erden ein Maß? (W. Marx) (1984)»*, p. 346: „Gewiß teilt Marx nicht das Mißverständnis von ›Sein und Zeit‹ als einen Aufruf zur Eigentlichkeit, wie das vor allem die protestantische Theologie tat, die sich nur ungern sagen ließ, daß Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gleichursprünglich zum Dasein gehören (...).“ El propio Gadamer reconoce, al hilo de su comentario al libro de Werner Marx (*Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Felix Meiner. Hamburg. 1983) que no hay en toda la obra de Heidegger –y no sólo en *Ser y tiempo*— criterio alguno para la acción responsable.

finitud (es en ellos en quienes *acusa* finitud –a pesar de ser su vivo reflejo) dando así falso testimonio y de ahí la *cōnscientiae morsus* (mordedura de la conciencia = remordimiento) no como conciencia de culpa sino de deuda:

En suma, la cura, en cuanto es yecta proyección, es ser el fundamento, determinado por un “no ser”, de una proyección, por ende determinada también por un “no ser”, sobre la posibilidad misma de su ser este “no ser”. “La cura misma está transida de ‘no ser’ de un cabo al otro en su misma esencia”. O, en conclusión: el “ser-ahí” es, como tal, “deudor”.<sup>853</sup>

Parece ser que ahora es a través del poder de las imágenes que el Dasein vuelve a caer en la intratemporalidad para tratar de librarse de la finitud. Pero incluso en medio del culto actual a las imágenes algunas posibilidades asoman de acceder a la totalidad del tiempo que el Dasein necesita para “la constitución ontológica del poder estar entero” sin desconocer su deuda.<sup>854</sup> Esto sería posible si se comprende primero que, si bien

---

<sup>853</sup> Gaos, José. *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica. México. 1996; p. 72. Recuérdese que cuando hablé antes del fragmento de Anaximandro no conduje la argumentación por el terreno moral o ético para explicar por qué injusticia debe pagar el ente sino que se movió siempre en el terreno de la ontología.

<sup>854</sup> La deuda es pues ontológica, no ética. Este es un asunto que Paul Ricœur considera desde sus propios intereses en el décimo estudio de *Sí mismo como otro*. Reconoce ahí el autor que la noción de *Gewissen* no tiene carga moral en Heidegger, pero considera esto más un fallo o un descuido en la argumentación heideggeriana que un punto clave en la descripción ontológica del *Dasein*. Sin meternos en el examen de la “*petit éthique*” de Paul Ricœur (a la que tendría mucho que objetar pues todo su lenguaje proviene de la teología judeo-cristiana: conminación, amor, perdón, promesa, etc.), me gustaría subrayar lo que ya he dicho antes en los paralipómenos sobre la *φρόνησις* en Aristóteles: la *Gewissen* es la *condición lógica de posibilidad* de juzgar o llevar a cabo acciones que puedan ser juzgadas (por mi o por otros) como acciones morales, tener conciencia moral no significa por principio hacer el bien o el mal sino poder-hacer o poder-pensar que nuestro hacer (o el de otros) es moral. Por eso es que los animales –diría Heidegger– carecen de mundo, pues, con toda su inteligencia (quizás incluso su razón) no hay, para el Dasein, posibilidad real de considerar su actuar como moral (tal vez posean razón pura, pues no parece difícil probar que razonan lógicamente, pero no razón práctica –y no porque carezcan de libertad, sino de *Gewissen*–), no consideramos que lleven a cabo acciones a partir del dilema entre el querer y el deber –y menos aún que encuentren algún tipo de equilibrio entre ellos para decidir cómo actuar–. Esta es la razón por la cual los animales (en general podría incluso decirse cualquier ser distinto al *Dasein*) no atestiguan ni tienen convicciones (no es una diferencia que establezca ningún tipo de orden jerárquico entre el Dasein y otros seres, sino sólo una diferencia ontológica). Si nos guiamos por la argumentación kantiana sobre el deber, diríase pues que sólo el *Dasein* se representa como un imperativo (que estrictamente no es sino una máxima, como dije antes (el mismo comentario de Ricœur al término alemán «*Überzeugung*», »convicción«, lo prueba (Ricœur, *Sí*

la temporalidad es el modo de encontrarse del *Dasein*, también es un hecho que aparece como imagen; una imagen que, si por un momento está detrás de su original, en otro ya lo ha rebasado (muy en otro plan que el analizado por Husserl en sus *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente*), pues no es ya ni tiempo sentido ni tiempo percibido, sino tiempo diferencial y autónomo, inmanente a sí mismo. A diferencia del lenguaje articulado, que tanto ha servido desde Agustín de Hipona hasta Husserl y Ricœur como principio de todo análisis de la temporalidad, la imagen, tanto como el texto, tiene su

---

*mismo como otro*, p. 392, nota 63.): la convicción está por encima, «Über», del testigo, «Zeuge», y de la atestación, «Bezeugung», pues no existe una voluntad perfecta que haga simplemente el bien, ni almas bellas ni grandes héroes –todo esto es épica o mitología–, pero sí un imperativo categórico, el deber que en cada caso en cada quien constriñe el motivo de su acción y justo por eso es que es susceptible de ser juzgada moralmente (nadie juzga moralmente a los animales). Algo que desde el punto de vista epistemológico puede ser un aporte importante a la comprensión de la naturaleza (como la fusión del átomo), puede ser juzgado por otro como un acto susceptible de imputación moral y exigir del científico un compromiso moral (una responsabilidad) que quizás aquél no tuvo a la vista cuando intentaba responder una pregunta muy específica sobre un fenómeno de la naturaleza; y por supuesto, esto significa que cualquier acción (absolutamente cualquier acción) puede ser juzgada moralmente por mí o por otros en vistas a la elección de hacer o no hacer, como sin duda le ocurrió a Heidegger a quien, al haber separado el análisis ontológico del momento ético en la estructura del *Dasein*, se le acusa de rebajar “[...] la alteridad de la llamada al extrañamiento y a la nulidad del ser-yecto, arrojado y desposeído, y reduce, en resumidas cuentas, la alteridad de la conciencia a la alteridad englobadora del ser en el mundo [...]” (Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 394.) Acusarle de “rebajar” y de “reducir” la llamada silenciosa de la conciencia en el análisis del *Dasein*, no es sino tomar posición moral frente al análisis ontológico, con la intención de encontrar un marco de legitimación para su propuesta ética de “[...] vivir bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo.” (Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 393. Subrayado del autor.) Esta conminación, sin embargo, por buena que suene en sus intenciones, es ya una caída, la caída del *Dasein* en el ser arrojado que en cada caso le corresponde, pues sólo en el “se” (el uno, *das Man*) se encuentran las instituciones que pueden servir (y sirven, aunque siempre sólo hasta cierto punto: la convicción es el límite) de baremo externo (de ahí la caída en lo inauténtico) a la decisión de actuar. La llamada (*Ruf*) de la conciencia (*Gewissen*) es a “elegir”, que esa elección sea buena (εὐβουλία) o mala sólo está parcialmente en manos del *Dasein*, según el balance que haya hecho entre su deseo y su (o el) deber, pero aún así lo que el *Dasein* crea que fue una “buena elección” puede ser juzgada por otros como mala –precisamente porque no es simplemente “buena”, “pura”, “perfecta”–. Es esto lo que la *Gewissen* proclama en silencio. No existe ni el bien absoluto ni el mal absoluto, por eso es que el holocausto (o la *Shoah*, como gusta decir Ricœur) sólo puede aparecer como “inaceptable”, pero nunca como “imposible”. La acusación de un “situacionismo ético”, que lanza Ricœur como última flecha en contra de Hegel y de Heidegger (Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 391), sólo puede valer para quien pretende que sus máximas son imperativos –lo cual es “normal”, pero es también sólo parcialmente cierto.

propio *tempo*. Entrar en la imagen es entrar en su tiempo, sin que esto signifique de ninguna manera alguna especie de eternidad, sino un tiempo anacrónico. En efecto, desde el punto de vista de Georges Didi-Huberman, la imagen no se plantea como eterna (como nos ha hecho creer la historia del arte a través de sus sagas, sus épicas y sus melodramas), sino al contrario, como temporal y transida ella misma de anacronismos:

La noción de anacronismo será pues examinada aquí, trabajada, por su virtud –así lo espero– dialéctica. En primer lugar, el anacronismo parece emerger en el pliegue exacto de la relación entre imagen e historia. Las imágenes, ciertamente, tienen una historia; pero aquello que ellas son, el movimiento que les es propio, su poder específico, no aparece completamente sino como un síntoma –una enfermedad, una negación más o menos violenta, una suspensión– en la historia. Sobre todo, no voy a decir que la imagen es “intemporal”, “absoluta”, “eterna”, que por su esencia ella escape a la historicidad. Voy a afirmar, por el contrario, que su temporalidad no puede ser reconocida como tal en tanto el elemento de la historia que la porta no se vea dialectizado por el elemento de anacronismo que la atraviesa.<sup>855</sup>

Aquí se despliega antes que nada una paradoja, pues otra vez nos vemos obligados a subrayar que el diagnóstico que hace Heidegger de la Edad Moderna (en el artículo antes mencionado, “La época de la imagen del mundo”), según el cual hay un predominio de la imagen y que forma parte de un programa no es –al menos, no ya– un diagnóstico negativo, sino que ha de aceptarse como el modo de ser del ente en total tal como le (nos) aparece al Dasein (al ser que en cada caso es cada quien) en las actuales circunstancias de vida:

Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En

---

<sup>855</sup> Didi-Huberman, Georges. *Devan le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. Les Éditions de Minuit. Paris. 2000, p. 25. (La traducción de este pasaje es mía.) En la traducción al español se cometen varios errores, pero uno que en este punto es imperdonable: decir exactamente lo contrario de lo que aquí se plantea como programa: que no se va a hablar de la imagen como intemporal o eterna, sino todo lo contrario. Véase: Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, p. 48.

donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente.<sup>856</sup>

¿Qué ha cambiado desde que Heidegger hiciera este diagnóstico en 1938? ¿Acaso seguimos viviendo en la Modernidad –o podríamos aceptar que incluso estamos más allá del posmodernismo y la lógica cultural del capitalismo tardío? En una cosa tiene razón Heidegger, la época de la imagen ha llegado; también es cierto que no se trata ya de una imagen del mundo (con ello se acepta también que estamos más allá de la era del racionalismo) sino de concebir el mundo como imagen:<sup>857</sup> el mundo hace acto de presencia como imagen. El momento negativo del diagnóstico de Heidegger, encontrar el ser de lo ente en su representabilidad, es decir, en un cómo de su aparecer y no en su ser, podría ser precisamente el resultado de lo que hemos visto antes en Gadamer como rendimiento ontológico de la imagen; esto es, que sólo ahora, sólo así, se muestra lo que el ente es en verdad, que en la época contemporánea –más allá de la Modernidad– ha ocurrido la transformación *en-con-forma* de la imagen, la *con-formación del mundo icónica-mente*: lo que el ente era antes ya no está y su verdadero ser ha salido a flote: que *el desencubrimiento del ente en total, su verdad, está en la imagen*; por lo menos desde Platón el ente es el representante de la idea, no el *typo* sino el *ectypo*: el ser arrojado, el residuo (*resuduum*) de la idea, es decir, la cara plana sobre la cual se *asienta* la imagen

---

<sup>856</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, «La época de la imagen del mundo», p. 88.

<sup>857</sup> Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5: Holzwege*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1977; «Die Zeit des Weltbildes (1938)», p. 90 [83].

original.<sup>858</sup> Recuperaremos esta tensa relación dialéctica entre la proveniencia de la imagen y la imagen, pero ya desde ahora podemos señalar que, cuanto más fiel es la segunda a la primera, cuanto mejor pone ante los ojos la imagen a su “correlato intencional”, a la unidad de sentido con la cual pretende asemejarse, mayor será su triunfo: “pues el honor de la imagen se remonta hasta su modelo”, como habría dicho San Basilio.<sup>859</sup> Si la imagen logra hacernos ver al *πρωτότυπον*, y no sólo su huella (o su *signo indicial*, como diría Charles S. Peirce), aunque realmente no lo estemos viendo ni podamos verlo (ya pasó, ya se fue, se ha ido, precisamente por estar antes de cualquiera de sus apariciones), si logra poner delante de los ojos lo que no está, entonces *lo otro parecería lo mismo*. Un muy interesante testimonio de esta transformación *en-con-forma* nos la proporciona Husserl cuando señala que:

En la imagen miramos el objeto mentado, o él nos mira <a> nosotros. Fenomenológicamente, sin embargo, en ello radica el hecho de que el objeto(de la)imagen no solo aparece, sino que conlleva un nuevo carácter perceptual, que en cierto modo se impregna y se fusiona con el original que, por así decirlo, no cae simplemente fuera del contenido de lo que aparece, sino que EN ELLO [sc. en la imagen(del)objeto -GL] señala o, a través de este contenido, remite propiamente al objeto mentado.<sup>860</sup>

---

<sup>858</sup> Atendiendo a la etimología de la palabra “residuo” que, en el *Diccionario Etimológico de Chile* (<http://etimologias.dechile.net/?residuo>), es llevada hasta sus últimas instancias en el griego ἔδρα (cara o superficie plana) y en la raíz sánscrita \*sed- (hacer que algo se (a)siente y se sosiegue).

<sup>859</sup> Esta frase es citada en: Juan de Damasco. *Sobre las imágenes sagradas*. Eunsa. Pamplona. 2013, p. 69-70: «ἡ γὰρ τῆς εἰκόνης τιμὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει».

<sup>860</sup> Husserl, E. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Husserliana. Gesammelte Werke Band XXIII. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Martinus Nijhoff Publishers. The Hague. 1980. §14, Text Nr. 1 (1904/05), p. 30, líneas 24-32. (La traducción es mía.) Si contravengo las reglas sintácticas del español para traducir *Bildobjekt* como «objeto(de la)imagen» y *Bildsujet* como «sujeto(de la)imagen» es porque sugiero al lector conservar *in mente* (*in sight*, *à la vue*) la posibilidad de leer el sintagma sin cortes y en doble sentido: el objeto que es imagen, objeto-imagen, y el objeto-de-la-imagen (en genitivo objetivo y subjetivo).

¿Cuál es ese “nuevo carácter perceptual” que “se impregna y se fusiona con el original”? Dice Husserl, el fantasma:

En la presentación de (una) imagen, el objeto(de la)imagen es algo que está apareciendo actualmente, por lo que el sujeto(de la)imagen se hace presente en él.

¿Cómo entonces en la REPRESENTACIÓN DE FANTASÍA? Aquí no hay una presentación que evoque una no-presentación, nunca tenemos aquí un fenómeno como presentificación (en la función de objeto(de la)imagen), como un fenómeno “ahí mismo”. Aquí no hay nada que explicitar (no al menos cuando captamos una buena y completa imagen de fantasía) porque lo explicitado volvería a estar en relación con la imagen de fantasía.

¿Y no apunta eso a una diferencia original entre sensaciones y fantasmas?

El fantasma «tiene» el carácter original de “reproducción” o el carácter de “no originalidad”, de “no-all” (en comparación con la sensación).<sup>861</sup>

A partir de aquí debemos preguntar: ¿Puede la imagen ser un *Zeitobjekt* fenomenológico? Cuando Husserl distingue, en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, entre el terreno de la percepción de imagen y el de la conciencia de imagen señala que, en el primer caso, “La posición preempírica del tiempo de la imagen es exposición de la posición objetiva de tiempo; la extensión preempírica del tiempo en el flujo de la continuidad de imágenes es exposición de la distensión temporal de la cosa, esto es, de su duración.”<sup>862</sup> Esto es, que el lugar preempírico de tiempo de la imagen se representa (*darstellen*) bien (es homogéneo<sup>863</sup>) con la distensión temporal objetiva de la

---

<sup>861</sup> Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, «Beilage XIII (zu § 37 und zum 9. Kapitel)» p. 167, líneas 32-43. (La traducción es mía.)

<sup>862</sup> Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917)*. Edmund Husserl *Gesammelte Werke. Husserliana Band X*. Martinus Nijhoff. The Hague, Netherlands. 1966. «Beilage X: Objektivation der Zeit und von Dinglichem in der Zeit.» p. 121 [475], líneas 25-28. (Traducción considerablemente modificada.) Cf.: Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, «Apéndice X. Objetivación del tiempo y de lo reiforme en el tiempo», p. 145.

<sup>863</sup> Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, §20, p. 42: „Solche Erfahrungen sprechen also wohl dafür, daß die Erscheinungen der Phantasie, vom Bildlichkeitsbewußtsein abgesehen, prinzipiell nicht verschieden sind von denen der Wahrnehmung.“ También puede verse este otro pasaje: “La percepción se levanta sobre la sensación. La sensación, que funciona presentativamente de cara al objeto, forma un continuo incesante, y lo mismo hace el fantasma de cara a la representación vicaria de un objeto de la fantasía.” Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, §19, p. 69.

cosa: el tiempo de la imagen es el tiempo de la cosa, la (vivencia de la) duración de una corresponde a la (vivencia de la) duración de la otra; sin embargo, por el título del Suplemento XIII al §37 de *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*<sup>864</sup> y la propia anotación de Husserl al margen,<sup>865</sup> tenemos que, en la representación (*Vorstellung*), esto es, en la conciencia de imagen, lo que aparece es el fantasma, la imagen no originaria de la imagen(de)objeto percibida –a la cual le corresponderá inevitablemente un tiempo igualmente no originario (el tiempo inmanente de la imagen) pero que “la represente bien” en su no-originariedad–, pues se “considera el fantasma como una experiencia que la apercepción experimenta como un ‘no-ahí-mismo’ (*Nicht-Selbstda*)”; el objeto(de la)imagen en la representación –esto es, en la conciencia de imagen– no es temporalmente homogéneo con el objeto(de la)imagen de la percepción, sino que, podría decirse, está *retrasado* con respecto a éste en cuanto a la percepción, pero *no en cuanto al tiempo interno de la imagen-fantasma*, respecto al cual es homogéneo. Si bien las protensiones y las retenciones que le dan consistencia al objeto(de la)imagen en la percepción<sup>866</sup> no son las mismas que le dan consistencia a la imagen(de)objeto en la fantasía, sino que ahí la imagen es un fantasma, el flujo de la continuidad temporal de la imagen-fantasma es el mismo que el de la imagen-objeto de la representación. En efecto, ¿no es el tiempo puro,

---

<sup>864</sup> Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, p. 166: «Beilage XIII: <Phantasmen und Empfindungen als Wahrnehmungsobjekte und als Auffassungsinhalte von Wahrnehmungen (bzw. Von Bildvorstellungen und von Phantasievorstellungen, Erinnerungen)>»: “Suplemento XIII: <Fantasmas y sensaciones como objetos de percepción y como contenidos de percepciones (es decir, de representaciones de imágenes y representaciones de fantasía, recuerdos)>.” (La traducción es mía.) Los pasajes que vengo citando han sido elaborados en fechas muy próximas, entre 1901 y 1905.

<sup>865</sup> Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, p. 166, nota 3: “Buena representación de la concepción más antigua, que considera el fantasma como una experiencia que la apercepción experimenta como un “no-ahí-mismo”. Evidentemente insostenible fácticamente.” (La traducción es mía)

<sup>866</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 145: “La imagen es imagen en el flujo de la continuidad de imágenes.”



fenomenológico, precisamente aquel que está purificado del transcurrir temporal de la percepción y que corresponde como tal al objeto intencional? ¿No implica el retraso del tiempo de la imagen-fantasma, *i.e.*, su no-originariedad, que no está ella misma nunca ahí donde la imagen-objeto sí aparece, en la percepción, en el tiempo del mundo, en el flujo material? Por extraño que parezca, el fantasma resulta ser fundamental para concretar el *Zeitobjekt*: “El sonido reproducido pasa, su fantasma no permanece idéntico y continúa experimentando su aprehensión sino que se modifica de manera peculiar y funda la conciencia re-presentante (*vergegenwärtigende*) de duración, cambio, sucesión, etc.”<sup>867</sup>

Dado que todo dato de la percepción sensible, toda impresión, es necesariamente un objeto temporal, pues “extiende su materia a lo largo de un trecho de tiempo” y los actos constituyentes de tiempo sólo pueden constituirlo en la medida en que “responden al tipo de esas «percepciones de un objeto temporal»” por cuanto son presente, pasado o futuro en relación con la conciencia intencional y el ser-cómo de su aparecer para ésta. En efecto, el trecho de tiempo a lo largo del cual el objeto temporal extiende su materia –aún en la inmanencia de la conciencia– es un trecho de tiempo en y para la propia conciencia: ¿acaso puede el objeto temporal temporalizarse o estar temporalizado para sí mismo?, ¿es en esencia un objeto temporal temporario para sí mismo? Así parece ser al menos para la imagen-fantasma. Ya en otra parte ha señalado Husserl en relación con la aparición interna (*innere Apparenz*) de la propia conciencia:

En suma, toda «conciencia» tiene o el carácter de la «sensación» o el del «fantasma». Toda conciencia, toda «sensación» en el sentido más amplio, es, pues, algo «perceptible» y «representable»,

---

<sup>867</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, §19, p. 46. (La traducción es mía.)

o bien recordable, algo experimentable en todos los sentidos. Pero siempre tenemos de nuevo conciencia de que tiene su contraparte posible en el fantasma.<sup>868</sup>

Así pues, incluso cuando la propia “conciencia” es “impresión”, cuando es tematizada por la conciencia<sup>869</sup> es ella “algo experimentable en todos los sentidos”, pero siempre tenemos conciencia “de que tiene su contraparte posible en el fantasma”, esto es, en su “*Verbildlichung*”<sup>870</sup>:

En la imaginación física tenemos que distinguir el fenómeno primario, portador de la *Verbildlichung*, de esta misma. En el primero aparece el objeto(de la)imagen, en el último tratamos con el sujeto(de la)imagen. La representación externa (mostración) del sujeto a través de la imagen tiene varios grados de posible adecuación, tanto en términos de alcance como en términos de la mejora interna de la *Verbildlichung* en los momentos individuales. La diferencia paralela de la fantasía es la que se da entre el fenómeno directo primario y la relación consciente con el objeto fantaseado. También tenemos aquí una diferencia entre fenómeno y cosa, y una diferencia que, como en el caso de la imaginación ordinaria, no debe confundirse con la diferencia entre fenómeno y cosa en la percepción: esta última concierne al volverse representable la cosa a través de sus diferentes lados de cosa; al primero, sin embargo, le corresponde un solo lado.<sup>871</sup>

El objeto(de la)imagen (*Bildobjekt*) se refiere al soporte (en términos artísticos, diríamos “el medio de la representación” –que puede ser incluso ese lugar imposible de la inmanencia de la conciencia–) mientras que el sujeto(de la)imagen (*Bildsujet*) se refiere

---

<sup>868</sup> Me guío por la traducción de Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, «Apéndice II. Evocación (re-presentación) y fantasía. Impresión e imaginación», p. 124, pero me separo considerablemente de ella.

<sup>869</sup> Entiéndase que, en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, “conciencia” es otro objeto intencional de la conciencia. Unas líneas antes del pasaje citado ha usado Husserl el ejemplo de la creencia en cuanto “sensación de creencia” (*Glaubensempfindung*) como un objeto claramente distinto de la creencia como aprehensión (*Glauben in der Auffassung*): esto es, entre “sentir que se cree en X” y “creer en X”, respectivamente.

<sup>870</sup> Annabelle Dufourcq traduce esta expresión husserliana como “*mise en image*” (Dufourcq, A. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Springer. Dordrecht. 2011, p. 48), que me parece mucho más clara y precisa que la traducción de Agustín Serrano de Haro por “mostración en imagen” (Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, §12, p. 54). Pues, más que mostrarse, se constituye en su mostración (*Darstellung*). Mi propuesta sería traducir el término por “escopicidad”, apoyándome para ello en el capítulo 9 del libro de Martin Jay, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Paidós. Barcelona. 2003, “Regímenes escópicos de la modernidad”, pp. 221-251.

<sup>871</sup> Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, <§30 Parallelismus zwischen gewöhnlicher Imagination und Phantasieimagination>, p. 63. (La traducción es mía.)

a la cosa representada en él (representación y representado son, en la inmanencia de la conciencia, necesariamente fantasmáticos); los distintos grados de adecuación de la mostración externa (*Darstellung*) del sujeto(de la)imagen corresponden entonces a las posibilidades de representación figurativa (mimética, isomórfica, alegórica, figural, etc.) de la cosa representada en el medio de representación (esto sería su ‘escopicidad’ o *Verbildlichung*) pero en cuanto que *lo representan*.<sup>872</sup> Tanto la referencia del aparecer a lo que aparece como lo que aparece en el cómo de su aparecer, lo mismo que lo que aparece sin más no pueden ser sino actos intencionales de la conciencia intencional, que se representa (que capta y sintetiza) en cada caso un objeto intencional, diferente sí, pero intencional.<sup>873</sup> Puesta así, la definición de “medio de representación” es tan amplia como para abarcar todas las disciplinas y medios de representación (pintura, escultura, arquitectura, música, literatura; pero también fotografía, cine, video, hasta los medios tecnológicos más avanzados: algebraica, gráfica, electrónica, etc., pero sobre todo, la conciencia misma<sup>874</sup>) tanto como todos los objetos que puedan ser *representables* en el sentido de “*verbildlich sein*” o “*mise en image*”, esto es, de ser ontológicamente representables (*verbildlich-sein*) como imagen (o de y con los que se pueda hacer metáfora); pero ¿acaso

---

<sup>872</sup> Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, p. 293 : « L’appendice L de *Phantasia* n°16 affirme encore que la saisie du sujet-image peut être complétée par une phantasia reproductive, mais précise que, fondamentalement, le sujet-image est « vu » dans l’objet-image qui est figurant. D’ailleurs, Husserl soulignait déjà dans *Phantasia* n°16 que, dans l’image, « l’apparition elle-même figure une apparition ». Il semble en effet impossible de faire de l’objet-image une simple perception neutralisée : en lui se figure le sujet-image. »

<sup>873</sup> Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, §9, p. 49: “La «conciencia», la «vivencia» se refiere a su objeto por medio de un aparecer, en el cual se ofrece justo el «objeto en el cómo». Debemos patentemente reconocer una dualidad de sentido al hablar de «intencionalidad», según tengamos a la vista la referencia del aparecer a lo que aparece, o bien la referencia de la conciencia, por una parte, a «lo que aparece en el cómo de su aparecer», por otra, a lo que aparece sin más.”

<sup>874</sup> No “también”, sino sobre todo ella, la conciencia, es un medio de representación por excelencia, si no es que por definición: puede faltarle el lenguaje pero nunca la imagen.

hay algún objeto (*Sache, Ding*) que sea irrepresentable (*unverbildlich sein*) –esto es, que no pudiera llegar a ser un *Bildobjekt* en un medio de representación (en una *Verbildlichung*)? Annabelle Dufourcq piensa que no:

El trabajo de la analogía, en la percepción normal, es muy real pero queda al servicio de la percepción y el uso del objeto cuya presencia se impone y nos invade; en la percepción anómala, la presencia del objeto es menos intrusiva y el trabajo de la analogía puede pasar a primer plano, ya que constituye vínculos que desafían el orden espacio-temporal objetivo, así como [en relación] con objetos que no existen en ninguna parte. Así, en toda percepción operan analogías, a veces no tematizadas, pero siempre susceptibles de llegar a ser; cualquier objeto puede convertirse en imagen, esta es una tendencia que le es inherente, que se puede o no dejar expresar y de la que, además, ciertas circunstancias favorecen más la realización.<sup>875</sup>

Podría decirse de hecho que es necesario que así sea si es que algo ha de ser puesto ante los ojos, sea como imagen textual, sea como imagen visual, sea como fantasma, en tanto que e-videncia. Y aunque el tiempo de la percepción de la representación (*Gegenwärtigung*) no es el mismo que el de la imagen (sea textual o visual), el tiempo interno –el flujo temporal que contiene– sí debe ser homogéneo, si es que la imagen es fiel evocación (*Vergegenwärtigung*) de la percepción. Según Blumenberg,<sup>876</sup> la corriente de la conciencia es infinita en ambas direcciones (retenciones y protenciones), por lo cual la conciencia no tiene dónde detenerse y constituye la identidad a partir de la suma de unidades de tiempo, cada una de las cuales contiene su propia unidad temporal (retenciones, protenciones y apresentaciones en la inmanencia de la conciencia); así las cosas, lo único que podría –según Ricœur– dar unidad a todas estas unidades de tiempo disper-

---

<sup>875</sup> Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, pp. 296-297. (La traducción es mía.)

<sup>876</sup> Blumenberg, Hans. *Descripción del ser humano*. FCE. México. 2011, p. 135.

sas es la promesa, la promesa de conservar la unidad a pesar de la dispersión de las partes; pero, si la promesa intenta evitar la interrupción del sistema, que permanentemente se está interrumpiendo, esto permitiría referirse a estas disrupciones de la narración (del flujo de la conciencia, de la suma de las unidades discretas<sup>877</sup>) –según Paul de Man– o bien como anacolutos o bien como parábasis; ahora bien, como la disrupción no es tópica (no ocurre en un solo lugar ni sólo en un lugar), “el anacoluto está omnipresente” o “la parábasis es permanente”.<sup>878</sup> Dicho de otra manera, hay una permanente lucha por mantener la unidad de la conciencia, que a cada paso se está desintegrando. La promesa, propone Ricœur, intenta interrumpir la parábasis, pero la parábasis es la promesa; esta es la ironía y –subraya De Man– la alegoría es el tropo de la ironía. Así como el uno es y no es un número, así la identidad es y no es una identidad: cuanto más se narra, más se pierde. Cuanto más viva la metáfora, más se convierte en figuración la historia, se hace cada vez más imagen y menos hecho: “El pseudo-conocimiento (irónico) de esta imposibilidad, que pretende ordenar secuencialmente, en una narración, lo que es realmente la destrucción de toda secuencia, es lo que llamamos alegoría.”<sup>879</sup>

Quizás por eso es que el propio Georges Didi-Huberman encuentra tantos anacronismos en juego en relación con la imagen: tiempos heterogéneos, diferenciales de

---

<sup>877</sup> De Man, Paul. *La ideología estética*. Cátedra. Madrid. 1998; «La alegoría de la persuasión en Pascal», pp. 87-91. Paul de Man está explicando la alegoría de la persuasión en Pascal, según él Pascal habría aceptado la hipótesis de Euclides de que el uno no es un número pues, si es correcto que  $\infty + 1 = \infty$ , entonces la unidad se pierde en el infinito; el infinito no aumenta por agregar una unidad sino que ésta pierde valor al agregarse a aquél. Dado que el infinito no es sino la suma de todas las unidades, en él no hay diferencia entre una unidad y otra y el número como tal no es sino la suma de lo que por sí mismo no es un número (tampoco es = 0), pues el número es una suma de unidades.

<sup>878</sup> De Man, *La ideología estética*, p. 91.

<sup>879</sup> De Man, *La ideología estética*, p. 102.

tiempo que operan en cada imagen, *seudomorfismos*, *fantasmas*, en fin, tiempos *policrónicos*, *heterocrónicos*, *anacrónicos*, pues la imagen es más-que-presente, más-que-pasado (y quizá incluso más-que-futuro): “Para acceder a los múltiples tiempos estratificados, a las supervivencias, a las largas duraciones del más-que-pasado mnésico, es necesario el más-que-presente de un acto: un choque, un desgarramiento del velo, una irrupción o aparición del tiempo, aquello de lo cual hablaron tan bien Proust y Benjamin bajo la denominación de “memoria involuntaria.”<sup>880</sup>

Es el fantasma (la imagen del tiempo recobrado) el que detona esta memoria involuntaria en la medida en que inevitablemente acompaña al dato de la percepción (el objeto(de la)imagen) pero siempre un paso por detrás, a la sombra, en la penumbra de la imagen original (*Urbild*);<sup>881</sup> sin embargo, parece también estar un paso adelante, ya que Husserl, Heidegger y Gadamer han reconocido la valencia ontológica (*Seinsvalenz* – la terminología es de Gadamer–) de la imagen, el poder que tiene de constituir ontológicamente el sentido del ser del ente y que, hemos visto siguiendo a Annabelle Dufourcq, “cualquier objeto puede convertirse en imagen, esta es una tendencia que le es inherente”. ¿No es esta tendencia inherente la prueba que nos hacía falta para reconocer que el ser del ente es imagen, aumento de ser y fantasma *a la vez*? ¿No hemos visto antes ya en Gadamer que el rendimiento ontológico de la imagen está en que en ella podemos

---

<sup>880</sup> Didi-Huberman, G. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires. 2011, pp. 43-44.

<sup>881</sup> Wittgenstein, L. *Zettel*. México. UNAM. 1979; p. 112, §621: “Las imágenes no nos suministran información correcta ni incorrecta acerca del mundo. (Las imágenes no son alucinaciones ni fantasías.) Mientras veo un objeto, no puedo imaginármelo.”

ver la verdadera esencia de la cosa –su *esto-aquí-ahora*<sup>882</sup>? Es de nuevo gracias a los análisis husserlianos de la imagen que podemos responder a esta pregunta. Teniendo “a la vista” (esto es “*in Verbildlichung*”) la *Madonna Sixtina* de Rafael (véase la imagen 17, en el apéndice), señala Husserl:

En las pinturas: las imágenes de las pinturas pueden ser adecuadas cuando la imagen quiere digamos ser imagen sólo para la forma plástica. En este sentido tenemos percepción, compleción de la intención. O no tenemos, en relación con la [forma] plástica, ninguna intención que quede sin llenar. Aún así, sólo tenemos imagen porque el gris no quiere ser imagen (no tiene función analógica), pero sí tiene por otro lado una intención [ahí] sobre el original. Es decir, que ahí pertenecen los colores, “ciertos” [colores]. Así pues, en la imagen miramos el original por un lado, una mirada, un tener intenciones cumplidas, pero ninguna percepción, porque se trata de momentos que están entrelazados con otros con los que no comparten la gracia de la compleción.<sup>883</sup>

En efecto, cuando el gris no es (*no quiere ser*) mera superficie de color (o color sin más, que no es lo mismo) sino que desaparece en la figuración plástica, cuando representa los ropajes de Santa Bárbara (a la izquierda de la *Madonna*) y vemos los ropajes, no el gris, entonces la pintura de la imagen (el gris como *Bildobjekt*) y la imagen de la pintura (la ropa en cuanto *Bildsujet*) sirven al sujeto(de la)imagen (que es, por ahora, el objeto intencional del análisis fenomenológico): el gris que es color de los ropajes y que permite ver los ropajes como ropajes, no meramente como superficie plana (lienzo) cubierto con

---

<sup>882</sup> Me refiero a la traducción que propone Heidegger para la expresión griega «τόδε τι» como sentido formal de la οὐσία: «Ist-Sinn». Según los apuntes de Oskar Becker: “Heideggers Aristoteles-Seminare von Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23.” Nachschriften von Oskar Becker. En: *Heidegger und Aristoteles. Heidegger Jahrbuch 3*. Karl Alber. Freiburg/München. 2007, p. —[15]—, 15. Concretamente dice ahí: “El τόδε τι no es un individuo determinado espaciotemporal o históricamente, sino que es simplemente un “esto ahí” (“Dies-da”), un “algo” ahí delante de mí. (Puede ser también un *abstractum*, una proposición teorética o algo así.)” (La traducción es mía.)

<sup>883</sup> Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*. «Beilage IX (zu § 17, § 25 und zum 6. Kapitel)», *Mehrfältige Bildlichkeit*, p. 159. (La traducción, así como las interpolaciones, son mías.)

extensión de color: el gris como gris no cumple (*erfüllt*) entonces una función analógica;<sup>884</sup> sino que es intención cumplida (*erfüllte Intention*) –en un solo plano– de color. El gris como gris, el gris como color, no comparte ciertamente la gracia de la compleción (*die Gunst der Erfüllung*) en tanto que no quiere ser color (no se representa a sí mismo) sino ropaje y que como el ropaje pintado no es empero ropaje sino fantasma de ropaje, visto, luego representado y luego vuelto a ver como representación de ropaje en la superficie bidimensional de la pintura,<sup>885</sup> entonces no sólo se cancela el gris como color, también se niega como ropaje, convertido en la aparición fantasmática de la ropa de la santa. Lo que tenemos pues delante de los ojos es un fantasma, pero este fantasma es más real que su modelo, al que ni Rafael ni nosotros hemos tenido acceso alguno, pero que la imagen sí nos da a saber, por ello es también que la imagen es más que su original, tanto así que sin el fantasma la no hay *Bildsujet*: el sujeto de la imagen está en la imagen del sujeto (*Bildobjekt*).

El original que miramos por un lado (*nach einer Seite*) en la imagen de la *Madonna Sixtina* de Rafael no es ya ni el color ni el ropaje sino la representación de ropaje con el color como copia perfecta de ropaje con color, de modo que en la *Bildauffassung* se capte

---

<sup>884</sup> Si, en cambio, estamos viendo una pintura abstracta de Serge Poliakov (imagen 18 en el apéndice) e interpretamos ahí que el gris sí está cumpliendo la función analógica de representar al gris como color y no como medio de representación de figuración alguna, entonces el gris del lienzo evoca el gris en cuanto tal, su οὐσία –si bien en cuanto que no es “el gris” sino una manifestación de gris, no deja de ser sólo παρουσία, única forma posible de su asistencia: *Vergegenwärtigung*.

<sup>885</sup> Es inevitable el *bouquet* platónico de estas aseveraciones. Más aún si la pintura representa a la santa a través de un modelo –que no es ella misma sino alguien que simula ser ella misma.



sólo esta, la *Bildauffassung* en cuanto τόδε τι.<sup>886</sup> Aquí la imagen ha ganado absoluta autonomía al quedar purificada del correlato fenoménico (la percepción de la ropa) y sin embargo representar la percepción de la ropa en cuanto *Bildsujet* (la cosa representada que se representa a sí misma sin ser ella misma la misma para sí misma, pues el color no es color sino ropaje, imagen de ropaje que es ropaje en imagen) en la *Bildobjekt* (en el medio de la representación; esto es, en la pintura de Rafael, pues). En efecto, si al mirar la pintura lo que capto son extensiones de manchas de color (tonos, intensidades, brillos, opacidades), pigmentos, texturas (las del lienzo, no las de la tela representada), entonces la imagen no es adecuada porque no quiere ser imagen de la figuración plástica, no quiere representar lo que representa sino a sí misma *qua* pintura, y no se cumple una intención sino otra, suplanta el color a la imagen.<sup>887</sup> Pero entonces la imagen no es ni

---

<sup>886</sup> Apenas un párrafo arriba del recién citado dice Husserl: „ADÄQUATES Bild, d.h. bei Bildern von Bildern ein Bild, das eine vollkommene KOPIE des Urbildes ist; so dass die Bildauffassung überhaupt keine Doppelheit mehr fühlen, also keine Bildauffassung mehr statthaben konnte.“ Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, p. 159, líneas 3 a 6. “Imagen ADECUADA, es decir, en el caso de imágenes de imágenes, una imagen que es una COPIA perfecta del original; para que la aprehensión de imagen ya no pudiera sentir ninguna duplicidad en absoluto, es decir, ya no pudiera tener lugar otra aprehensión de imagen más.” Esta misma aseveración podría servir por ejemplo para comprender cómo es que la imagen que estamos viendo, la reproducción fotográfica de este documento, en la que se representa, a través de una copia, la obra pictórica del pintor de Urbino, como imagen de imagen es –hasta cierto punto, justamente en cuanto objeto intencional– copia “perfecta” del original: la copia de la obra no contiene la imagen de la pintura sino sólo la imagen de la imagen de la pintura, su fantasma. La “perfección” no se refiere aquí a la pintura de una pintura sino a la imagen, a la reproducción mecánica, que evoca –presuntamente con fidelidad– a la pintura. De nuevo, la imagen da más de lo que puede dar su original: aquélla puede llegar hasta nosotros; ésta, permanece quieta en su lugar de culto –por supuesto, no es la misma, es más.

<sup>887</sup> Si podemos decir que Serge Poliakof (Сергѣй Георгіевич Поляков, 8.01.1900, Moscú, Rusia — 12.10.1969, París, Francia) juega así con el color, por otra parte, Hans Hofmann (Weissenburg, Bavaria, Germany, 1880—New York, New York, 1966) –podríamos especular hermenéuticamente– juega con la textura. La superficie plástica de la pintura sobre la tela, así como su masa, su volumen, sus intensidades y sus contrastes están muy presente en piezas como *Elongation* (1956. Oil on board. 71 1/2 x 17 1/2 inches. The Kreeger Museum Permanent Collection.) O en *Enigma* (1963. Oil on canvas, 36 1/2 x 84 in. (92.7 x 213.3 cm.) véase la imagen 19, en el apéndice). En ninguno de estos casos, no obstante, se diría que el color suplante a la figuración porque no hay intención alguna de figurar objetos, no hay mimesis figural. Aquello que la pintura representa es lo irrepresentable (el color como tal, en sí, su materialidad y su cuerpo –*Körper*–), por ello es que, de nuevo, su fantasma (la imagen) nos dice más sobre aquello de lo que es *ectypo*, que el *typo*, que en sí, no es ni puede ser extensión de color alguna, pues no tiene en sí superficie alguna (medio

aquello que aparece sobre el soporte material (óleo sobre lienzo, por ejemplo<sup>888</sup>) ni la representación figurativa plana que intenta imitar objetos de la realidad efectiva,<sup>889</sup> sino la representación figurativa de la representación figurativa que no es, sin embargo, representación figurativa de la representación figurativa (imagen de imagen) sino que quiere ser representación figurativa sin más, esto es, imagen captada, *Bildauffassung*, τὸδε τι y, simultáneamente, el fantasma de una impresión pasada (en la inmanencia de la conciencia). WJT Mitchell nos permite comprender mejor la intencionalidad de la imagen que quiere ser imagen:

¿Qué es, entonces, una *picture*? Permítasenos comenzar de nuevo desde lo coloquial. Puedes colgar una *picture*, pero no puedes colgar una imagen. La imagen parece flotar sin ningún medio visible de soporte, como una aparición fantasmática, virtual o espectral. Es lo que puede desplegarse de la *picture*, transferirse a otro medio, traducirse en écfrasis verbal o protegerse mediante

---

de re-presentación) sobre la cual desplegarse –excepto, claro, la inmanencia de la conciencia *qua* *Verbildlichung*.

<sup>888</sup> Sin descuidar lo que ya se dijo: que Husserl está pensando en una obra de arte figurativo, no en una obra de arte moderna en la que la abstracción de la figuración (isomorfismo) hace saltar a primer plano otras cosas como el color, el gesto o el signo plástico como tal (la línea, la mancha, la superficie, la textura de la pintura, etc.).

<sup>889</sup> Husserl acepta que “Un signo e imagen no “expresa” en sí mismo a lo designado (o lo figurado) mismo.” (Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. FCE. México. 2013, §52, p. 196 [99]. Traducción modificada.) „Ein Zeichen und Bild „bekundet“ in seinem Selbst nicht das bezeichnete (bzw. abgebildete) Selbst.” (Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Gesammelte Werke. Band 111/1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Text der 1.-3. Auflage. 1. Halb Band. Text der 1.-3. Auflage*. Martinus Nijhoff. The Hague, Netherlands. 1976; §52, p. 112 [99].) En cuanto signo la imagen remite a otra cosa, a la que señala (lo que es claro cuando la función del signo es denotativa o referencial), pero en cuanto imagen ¿qué expresa (*bekundet*) la imagen? Lo que la imagen dice claramente es lo que ella contiene. El grabado de Dürero (véase la imagen 20, en el apéndice) al que se refiere Husserl más adelante (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, §111, p. 347 [226]), no representa ningún caballero de carne y hueso. En la información relativa a la pieza se señala: “The knight has been identified with numerous historic figures, amongst them Martin Luther and Pope Julius II, but it is most likely that he symbolises the Christian knight who is impenetrable in his armour to Death and the Devil besides him.” (<https://www.nationalgalleries.org/art-and-artists/34339/knight-death-and-devil>). Si la pieza se refiere al soldado de Cristo (*militis Christiani*), no se trata de un caballero, ni de un caballo, ni de un soldado (mucho menos aún de representar a la muerte o al diablo), sino que el tema todo entero es alegórico. La carne del soldado es la «imagen» de la fuerza de la fe. En todo caso, ni en el medio ni en la técnica encontramos isomorfismo, imagen icástica o hierática de ningún objeto de la percepción, sino que cada elemento es parte de un emblema alegórico.

la ley de derechos de autor. La imagen es la “propiedad intelectual” que escapa de la materialidad de la figura cuando se copia. La *picture* es la imagen más el soporte; es la apariencia de la imagen inmaterial en un medio material.<sup>890</sup>

Aquí Mitchell nos está dando a saber la doble vida de las imágenes: una inteligible, que puede ser trasladada a un medio plástico, y otra sensible en la medida en que es representable (*verbildlich*) en cuanto imagen, pero el resultado de su (de)mostración (*Bekundung*), la pintura como tal en cuanto *picture*, no es más que una forma posible de aparición de la imagen tanto como lo es su reproducción digital en un dispositivo electrónico. Sin embargo, tanto en el óleo sobre lienzo que se exhibe en la Gemäldegalerie Alte Meister (Palacio Zwinger en Dresde, Alemania) como en su versión digitalizada por la misma institución,<sup>891</sup>

El núcleo del problema se encuentra exclusivamente en la autoconstitución de la temporalidad en la fuente originaria del presente, o sea, en el más profundo estrato de la problemática de la constitución para el cual el ego transcendental y el flujo de la conciencia –el origen último de todo rendimiento de constitución– están superados en el sentido de que el flujo del presente vivo, en cuanto fenómeno originario auténtico, se encuentra también en el fundamento de la constitución del flujo de la conciencia. De hecho, solo donde se trata de autoconstitución puede uno preguntar si la constitución no significa también creación.<sup>892</sup>

Como he señalado antes, la constitución –según Gadamer– corresponde tanto al proceso “creativo” del artista cuanto al proceso reproductivo en el “oído interior” de

---

<sup>890</sup> Mitchell, ¿Qué quieren las imágenes?, «La plusvalía de las imágenes», p. 117.

<sup>891</sup> Catalogada como: «Online Collection. Raffael (1483-1520), *Sixtinische Madonna*, Öl auf Leinwand, 269,5 x 201 cm. Número de inventario: Gal.-Nr. 93.» Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Dresden. <https://skd-online-collection.skd.museum/Details/Index/372144>

<sup>892</sup> Gadamer, *El movimiento fenomenológico*, «El movimiento fenomenológico», p. 82.

aquello de lo que trata la obra. Desde el punto de vista de la hermenéutica, la interpretación reproductiva<sup>893</sup> (obvia en la ejecución musical por parte del intérprete) es co-constitutiva de la interpretación comprensiva; hablando de la imagen habría que decir que, en la primera, tenemos percepción como compleción de la intención (*Bildauffassung*), mientras que en la segunda es en la que podemos presumir que se da la “mostración en imagen” (*Verbildlichung*), i.e., la intención cumplida sin percepción, pues no estamos delante del objeto sino *en la imagen*, en la lectura, en la cura de su sentido *πρὸ ὁμμάτων*. Ya vimos antes también con Aristóteles que el alma no puede pensar sin imagen:

14/ τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ 15/ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. ὅταν δὲ ἀγαθὸν 16/ ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει. διὸ οὐδέποτε 17/ νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.<sup>894</sup>

El alma discursiva utiliza imágenes en lugar de sensaciones. Y cuando afirma o niega [de la imagen] que es buena o mala, huye de ella o la persigue. De ahí que el alma jamás intelige sin imagen.<sup>895</sup>

Ahora podemos precisar un poco más lo que esto quiere decir: el carácter *dianoético* de la *noesis* radica en la fantasmática, en la actividad intelectual que atraviesa (*durchmachen*) las imágenes; si el alma no puede pensar sin imágenes, *ergo*, no tiene acceso directo al ser en la intuición pura sino siempre solamente en el re-traso del reconocimiento recreativo:

No hay ningún hecho puro de la memoria. Esto no significa todavía, pero encierra la posibilidad de que la memoria sea la dimensión del arte, de la producción de un único y un todo, de una de las novelas “finales” en competencia con el mito. Lo que en tanto hecho no puede ser objeto de una

---

<sup>893</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética», pp. 69-70.

<sup>894</sup> Aristotelis. *De Anima*. Oxonii e Typographeo Clarendoniano. 1967, III, 7, 431a 14-17.

<sup>895</sup> Aristóteles. *Acerca del alma*. Gredos. Madrid. 1999; Libro III, Capítulo Séptimo, p. 239. (Traducción modificada.) La traducción de Tricot: Aristote, *De L'Âme*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 1995 ; III, 7, 431a 14-17, p. 191 : « Quant à l'âme dianoétique, les images remplacent pour elle les sensations, et quand elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou poursuit. C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans image. »

constatación descriptiva o de una medición exacta, cae bajo el régimen de una transformación narrativa y, a través de ésta, bajo la competencia de la hermenéutica.<sup>896</sup>

A reserva de ampliar esta aseveración de Blumenberg al terreno de la imagen, y no sólo de la narración, por cuanto que las artes plásticas tanto como los textos pueden, en efecto, ser pensados desde la curaduría; lo cierto es que, –dice Gadamer–, antes de su ejecución “[...] los textos son ajenos o están en estado bruto.”<sup>897</sup> Curar el texto (o imagen) significa *construirlo*<sup>898</sup> (*constituirlo*<sup>899</sup> –en sentido husserliano–), en la medida en que el texto pasa de “crudo” a “curado” por el trabajo de participación en la organización que implica la comprensión. El Dasein cura la imagen: “Participation is indeed a better formulation of what is going on in our life experience than is the foundationalist

---

<sup>896</sup> Blumenberg, Hans. *Conceptos en historias*. Síntesis. Madrid. 2010, p. 103. (Traducción modificada. Véase: Blumenberg, Hans. *Begriffe in Geschichten*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1998; p. 89.)

<sup>897</sup> Gadamer, Hans-Georg. “La hermenéutica de la sospecha.” En: *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Cuaderno Gris. Madrid. 1997; p. 134.

<sup>898</sup> En el sentido en el que Gadamer entiende esta noción en su artículo “Texto e interpretación”: “El significado impreciso de construcción implica que algo no se comprende en su realidad preestablecida, sino que se ha ido formando en cierto modo desde dentro hasta alcanzar su propia figura y quizá sigue en evolución.” Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 345. En Husserl, véase: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, §16, p. 61: “Cuando en la captación de un objeto temporal distinguimos conciencia que percibe y conciencia que recuerda (retencional), a la oposición entre percepción y recuerdo primario corresponde en el objeto la oposición entre «ahora presente» y «pasado». Los objetos temporales —ello pertenece a su esencia— extienden su materia a lo largo de un trecho de tiempo, y objetos tales sólo pueden constituirse en actos que constituyan precisamente las diferencias de tiempo. Ahora bien, actos constituyentes de tiempo son actos que —por esencia— constituyen presente y pasado; responden al tipo de esas «percepciones de un objeto temporal» cuya admirable constitución aprehensiva hemos descrito en detalle.”

<sup>899</sup> Ziri6n Quijano, Antonio. *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. 2017. S.v.: *Constitución*: “Que los objetos se constituyan en la conciencia quiere entonces decir que para el yo sólo hay objetos porque vive los actos de conciencia, las vivencias, en las cuales los objetos aparecen, se exhiben, se dan.”, p. 31. Véase: Husserl, E. *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Felix Meiner. Hamburg. 2012, p. 49. Que la correspondencia es justa lo prueba este otro texto de Gadamer: “La “constitución” no es nada más que el “movimiento de la reconstrucción” que sigue a la reducción cumplida. Así como la reducción es transcendental –esto es, que no significa ningún aniquilamiento real, sino solamente la suspensión de la validez de ser–, la construcción a partir de los rendimientos de la subjetividad no es una producción real de alguna cosa, sino el camino del comprender de todo aquello que debería valer como sentido.” Gadamer, *El movimiento fenomenológico*, «El movimiento fenomenológico», p. 81.

account of the apodictic evidence of self-consciousness.”<sup>900</sup> No estoy intentando traducir el “acto de habla” en “acto icónico” sino, como dice Horst Bredekamp, de comprender la potencia de la imagen, su capacidad creativa, más allá de los juicios negativos desde donde se la juzga cuando se da prioridad a la palabra:

En reciprocidad con en acto de habla, el planteamiento del problema del acto icónico es saber qué fuerza capacita a la imagen para, al observarla o tocarla, pasar de la latencia a la exteriorización del sentimiento, el pensamiento y la acción. Conforme a esto hay que entender en el acto icónico un efecto sobre el sentir, el pensar y el actuar que se produce por la fuerza de la imagen y por la interacción con quien tiene enfrente observando, tocando y también escuchando.<sup>901</sup>

En lugar de intentar regresar o permanecer –si es que eso es aún posible– en el discurso –en otras palabras, en la imagen verbal–, si es cierto que vivimos en la época de la imagen del mundo, con el matiz agregado por WJT Mitchell de pensarla como la *Gestalt* de la cultura visual,<sup>902</sup> lo mejor que podemos hacer es intentar alcanzar la comprensión que en este medio de representación nos corresponde, especialmente si Gadamer tiene razón al señalar que:

*Comprender es, no un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey; pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del estar vivo, sino, por el contrario, la forma originaria de realización del Dasein que se encuentra en el ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación en las diversas direcciones del interés pragmático o teorético, la comprensión es el modo de ser del Dasein en tanto es poder-ser y posibilidad.*<sup>903</sup>

---

<sup>900</sup> Gadamer, Hans-Georg. “The Hermeneutics of Suspicion”, en: *Phenomenology and the Human Sciences*. Martinus Nijhoff Publishers. Dordrecht. 1985; p. 83.

<sup>901</sup> Bredekamp, Horst. *Teoría del acto icónico*. Akal. Madrid. 2017, p. 36.

<sup>902</sup> Mitchell, ¿Qué quieren las imágenes?, p. 74: “La visión es tan importante como el lenguaje a la hora de mediar las relaciones sociales y no es reducible al lenguaje, al “signo” o al discurso. Las imágenes quieren derechos igualitarios con el lenguaje, no ser convertidas en lenguaje. No quieren ni ser niveladas en una “historia de las imágenes” ni ser elevadas a una “historia del arte”, sino ser vistas como individuos complejos ocupando múltiples posiciones e identidades de sujeto.”

<sup>903</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, p. 264 [245-246]: “*Verstehen ist nicht ein Resignationsideal der menschlichen Lebenserfahrung im Greisenalter des Geistes, wie bei Dilthey, es ist auch nicht, wie bei Husserl, ein letztes methodisches Ideal der Philosophie gegenüber der Naivität des Dahinlebens, sondern im Gegenteil die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins, das In-*

El último punto que quisiera tratar en esta investigación es la tarea que está pendiente. Como he señalado antes, el diagnóstico heideggeriano sobre la época de la imagen del mundo ha cambiado en el siglo XXI. La predominancia de la imagen en la cultura occidental contemporánea<sup>904</sup> ha dado un nuevo impulso a la imagen, liberada ya de los prejuicios iconoclastas. Nunca mejor que ahora, después de la pandemia del COVID-19, se vuelve plenamente significativa la siguiente aseveración de Mitchell:

Si las imágenes son como especies o (de forma más general) como formas de vida coevolutivas del orden de los virus, entonces el artista o el creador de imágenes no es más que un anfitrión que transporta una multitud de parásitos que están reproduciéndose alegremente y, en ocasiones, manifestándose en esos especímenes notables que llamamos “obras de arte”.<sup>905</sup>

No solamente por lo elocuente de la asociación con la pandemia, también por el carácter parasitario del productor de imágenes en relación con éstas. El sujeto no se reconoce en la imagen sino que en ella se pierde, se dispersa, se disemina, pues es cada vez menos capaz de controlar la proliferación y reproducción técnica de las imágenes (en las que aparece y desaparece la identidad del sujeto, también fuera de su control); y si acaso algo de la identidad se sedimenta en ella es precisamente la falta de consistencia,

---

Weltsein ist. Vor aller Differenzierung des Verstehens in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses ist Verstehen die Seinsart des Daseins, sofern es Seinkönnen und »Möglichkeit« ist.” (La traducción es mía.)

<sup>904</sup> Por “cultura occidental contemporánea” entiendo aquella que —donde quiera que ocurra— deriva de lo que Boltanski y Chiapello llaman “el nuevo espíritu del capitalismo”: “El capitalismo, enfrentado a una exigencia de justificación, moviliza «algo que ya está ahí», algo cuya legitimidad se encuentra ya garantizada y a lo cual dará un nuevo sentido asociándolo a las exigencias de acumulación de capital. Sería inútil tratar de separar las construcciones ideológicas impuras, destinadas a servir para la acumulación capitalista, de las ideas puras y libre de todo compromiso que permitirían criticarla, pues a menudo son los mismos paradigmas los que se ven implicados a la par en la denuncia y en la justificación de lo denunciado.” Boltanski, Luc & Éve Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal. Madrid. 2002, p. 61-62.

<sup>905</sup> Mitchell, ¿Qué quieren las imágenes?, p. 122.

el momento de su finitud. En esto, el diagnóstico de Gadamer, que él relaciona con el arte moderno, sigue siendo válido para el arte contemporáneo:

En la obra de arte acontece de modo ejemplar lo que todos hacemos al existir: construcción permanente de mundo. En medio de las ruinas del mundo de lo habitual y lo familiar, la obra de arte se yergue como una prenda de orden; y acaso todas las fuerzas del guardar y del conservar, las fuerzas que soportan la cultura humana, descansan sobre eso que nos sale al paso de un modo ejemplar en el hacer del artista y en la experiencia del arte: que una y otra vez volvemos a ordenar lo que se nos desmorona.<sup>906</sup>

Con la finalidad de ilustrar cómo es que es posible la apropiación de un contenido que resuelva las diferencias entre Paul Ricœur y Hans-Georg Gadamer, veamos el caso de una obra de arte contemporáneo que en general ha sido muy superficialmente analizada al tener como punto de partida el análisis formal que Gadamer deplora. Se trata de la instalación de Anish Kapoor, *My Red Homeland* (véase la imagen 21, en el Apéndice), presentada por vez primera en la Kunsthaus Bregenz en el 2003. La pieza consiste en una masa de 20 tons. de cera mezclada con vaselina y pigmento rojo sobre una plataforma de 12m de diámetro, del centro hacia la periferia se despliega una especie de martillo cuya cabeza es un bloque de acero, este martillo da vueltas sobre la cera a razón de una vuelta por hora, dando forma a la materia informe al ir despejando el material hacia la periferia (véase el detalle en la imagen 22 del Apéndice). Podría decirse que toda la zona del mecanismo queda uniformada gracias al proceso mecánico, mientras que en la periferia quedan los restos informes de lo que es expulsado por la propia acción mecánica de la pieza. Ha sido difícil de clasificar porque normalmente una instalación contiene muchos más elementos y generalmente es estática, mientras que esta es una especie de

---

<sup>906</sup> Gadamer, *Estética y hermenéutica*, «Arte e imitación», p. 93. (Traducción ligeramente modificada.)



escultura cinética (también la escultura había sido normalmente considerada como compuesta quizás por múltiples elementos, pero estática). En el catálogo del Museo de Arte Moderno de la UNAM (Ciudad de México), donde se expuso la pieza en 2016,<sup>907</sup> pueden leerse análisis formales tanto como experimentaciones poéticas y comentarios biográficos, pero en general no se nos dice nada, nada que nos permita comprender por qué se llama *My Red Homeland*, qué significan esos elementos de que está compuesta, incluyendo su movimiento. Sabemos de qué está hecha, sabemos cómo se mueve, incluso podría decirse que sabemos, al menos un poco, que es un juego o un ejercicio exploratorio entre el tiempo y el espacio; el color,<sup>908</sup> la masa, el volumen, la fuerza, la dinámica del objeto, su plasticidad, todos elementos visibles para cualquiera, pero ¿por qué se llama *My Red Homeland*?, ¿qué significan esos elementos de que está compuesta? En principio, la patria roja del artista, la tierra de origen, Bombai; la ciudad en donde nace es, en gran parte, resultado de la colonización británica (una larga historia que se remonta al siglo XVII) en la India; de padre hindú y madre judía, Kapoor nació en 1954 y emigró a Londres

---

<sup>907</sup> Anish Kapoor. *Arqueología : Biología* (28 de mayo al 27 de noviembre de 2016) MUAC, Museo Universitario Arte Contemporáneo. UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México. Con textos de Cecilia Delgado Masse, MUAC, Homi K. Bhabha, Julia Kristeva, Catherine Lampert, Douglas Maxwell, Jaime Soler Frost, Pablo Soler Frost, Lee Ufan, Marina Warner. Traducciones de Jorge Carrión, Elizabeth Coles, Javier Elizondo, Luis de los Frailes, Robin Myers, Jaime Soler, Martí Soler.

<sup>908</sup> Sobre el color, el punto de partida para todos los documentos que he podido consultar, es un comentario del propio artista en una entrevista con ocasión de su exposición en el CAC de Málaga en 2006; según él hacen referencia a su país de nacimiento, lugar donde predominan los colores rojizos, azafrán y negro como identificativos de su cultura. Por lo demás, todos los documentos y comentarios que he podido leer se ocupan básicamente del análisis formal del tiempo, el espacio, el movimiento, la forma, la materia, la plasticidad de los objetos. Dejo aquí algunos ejemplos: Oscar Federico Bauchwitz, “Elementos neoplatónicos en la obra de Anish Kapoor: hacia una estética de la negatividad.” (*Principios. Revista de Filosofía. Natal*, v. 22, n. 37 Jan.-Abr.2015, p. 179-195: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7387/pdf>.) Guillermo Aguirre Martínez, “Natura devorans-natura devorata: cosmovisión en la obra de Anish Kapoor y José Ángel Valente.” (*Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*. Número 11, abril de 2012: <http://institucional.us.es/fedro/uploads/pdf/n11/aguirre.pdf>.) Manuel Lavaniegos, “Anish Kapoor: espacialidad en abismo.” (*Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, 2.1, 2017, pp. 17-51: <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/view/410>.)

en 1970, donde estudió arte, primero en el Hornsey College of Art y más tarde en la Chelsea School of Art Design. La historia de las brutalidades cometidas por los ingleses en la India es bien conocida, no sólo por el artista, también por muchos de nosotros. ¿Cómo podría estar presente esta historia en la pieza? Leída en términos alegóricos, ¿podría aventurarse la hipótesis de que ese mecanismo autónomo y potente que da forma a la materia fuese leído como una alegoría de las pretensiones civilizatorias de los ingleses en Asia?, ¿cabe la posibilidad de leer, también alegóricamente, que la mentalidad occidental –representada por el imperio británico– esté figurada en ese proceso de uniformización del centro hacia la periferia, lento pero inflexible, a costa de toda la violencia y el poder de la técnica? Incluso el color cobra otro significado a la luz de esta hipótesis, como símbolo de la sangre derramada en aras del “progreso” impuesto por los colonizadores a lo largo de cientos de años; más aún, esto podría explicar la diferencia de clases, de estratos y niveles de progreso, si consideramos el centro como lugar del epicentro del dominio inglés cuyo poder se va extendiendo, expulsando a quienes no se adaptan al progreso (este proceso civilizatorio, en los términos del imperialista), a la periferia como residuos no sólo de la ciudad sino también de la cultura.<sup>909</sup> La *patria roja* no sería ya la masa plástica objeto del goce estético sino denuncia trágica de la barbarie que la “civilización”, tal como la ha entendido por siglos la cultura europea, ha conllevado a donde quiera que su mentalidad colonizadora ha llegado. Que incluso no está lejos de lo

---

<sup>909</sup> No conozco un solo comentario que se mueva en esta dirección. Incluso el artista ha negado cualquier relación con la historia cruenta de su patria. A partir de aquí, y justo por ello, podría generarse una imagen dialéctica contrastando la historia con el arte. Véase la imagen 23, en el apéndice.

que España hizo en este nuestro continente, llamado por los colonizadores Mesoamérica, América o “el nuevo continente”, disfrazando de “civilización” la explotación, el genocidio, la barbarie. ¿No es esta también nuestra patria roja? Si podemos decir con Ricœur que la patria roja de Kapoor es análoga de la nuestra, debemos también reconocer que es *la misma*, que la escultura cuenta *la misma historia de todos los pueblos* que han padecido la colonización (y no ya sólo la europea). El placer por las formas humillado por la verdad puesta  $\pi\rho\delta\ \acute{o}\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  con tal viveza ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ) que más bien habría que hablar de *crudeza*, de *crueledad*.<sup>910</sup> Quizás debemos todavía aprender a leer el título de la pieza de Kapoor en primera persona<sup>911</sup> y no como todo mundo ha hecho, leyendo en “my”, “his”. Ni que decir del análisis formal que a nada llega –excepto a una autocomplacencia vana en la erudición o la pedantería.

Una vez más, como hemos leído en Gadamer hace un momento, quizás *todas las fuerzas del guardar y del conservar, las fuerzas que soportan la cultura humana, descansan sobre eso que nos sale al paso de un modo ejemplar en el hacer del artista y en la experiencia del arte*; sí, pero esas fuerzas que soportan la cultura humana han de ser leídas irónicamente, sin visiones utópicas de reconciliación o esperanza, sino como imágenes dialécticas: muchas otras piezas de Kapoor, cambiarían totalmente de sentido (Swayambhu,

---

<sup>910</sup> Bien vale la pena recordar la etimología: «CRUDO»: “El adjetivo castellano *crudo*, ‘que no está cocido’, ‘indigesto’, ‘cruel, duro’, viene del latín *crudus*, *a, um*, ‘que sangra’ y luego ‘crudo, sin cocer, ‘verde (fruto)’. [...] El étimo es el nombre latino *cruor*, *cruoris* ‘carne que sangra, sangre que rezuma’ (la sangre que circula es *sanguis*). De esta raíz viene también *cruentus* ‘sangriento’ y *crudelis* (cruel) ‘que se recrea en la sangre, sanguinario’, ‘cruel, inhumano’ de donde *crudelitas*, *-tatis* (*crueledad*) y la voz castellana *crudeza*. [http://etimologias.dechile.net/?crudo#:~:text=El%20adjetivo%20castellano%20crudo%20'que,'verde%20\(fruto\)'.&text=El%20C3%A9timo%20es%20el%20nombre,sangre%20que%20circula%20es%20sanguis](http://etimologias.dechile.net/?crudo#:~:text=El%20adjetivo%20castellano%20crudo%20'que,'verde%20(fruto)'.&text=El%20C3%A9timo%20es%20el%20nombre,sangre%20que%20circula%20es%20sanguis).

<sup>911</sup> ¿Acaso no es esto lo mismo lo que nos exige la lectura de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl?, ¿leer “yo” donde dice “yo”?

2007;<sup>912</sup> *You instructed me Oh Mother*, 2013; *Out of Me*, 2018; *Push Pull II*, 2009): el contraste más brutal es el punto donde prende (*aufleuchten*) la semejanza.

Que la obra de arte sea una prenda de orden (*Unterpfind von Ordnung*), como dice Gadamer, significa ahora –leyendo en primera persona el título *My Red Homeland*–, que nos hemos empeñado<sup>913</sup> en ella, que estamos comprometidos en su contenido, que nuestro ser está comprometido en ella, no simplemente que sabemos ahora de qué trata la pieza, sino que nos afecta, nos duele saber que esa es nuestra patria roja, que ahí nacimos, que ahí vivimos, que de ahí somos. *Que una y otra vez volvemos a ordenar lo que se nos desmorona*, como también hemos leído en Gadamer, es ahora tanto como poner en orden nuestras ideas, pues nuestros prejuicios estéticos formalistas nos impedían llegar a comprender cómo la obra no “se dirige” a nosotros sino que habla en nosotros, habla por nosotros, nos representa. Por muy próximo que pareza Ricœur a la hermenéutica gadameriana, es demasiado cuidadoso en mantener la distancia (él insiste en eso) entre el tiempo de la obra y el tiempo del intérprete y, aunque reconoce la preeminencia de la obra de arte *menos figurativa* frente a otras que lo son más, se mantiene firme como destinatario, en “la fusión sin confusión de los horizontes de espera”:

El ideal-tipo de la lectura, figurado por la fusión sin confusión de los horizontes de espera del texto y de los del lector, une estos dos momentos de la refiguración en una unidad frágil del éxtasis y del envío. Esta unidad frágil puede expresarse en la siguiente paradoja: cuanto más sitúe el lector en una dimensión de irrealidad la lectura, más profunda y lejana será la influencia de la obra sobre

---

<sup>912</sup> Su exhibición en la Royal Academy of Arts es sin duda muy ilustrativa en este sentido. Véase la imagen 24, en el apéndice.

<sup>913</sup> De la etimología en alemán podemos destacar dos cosas: *Unterpfind* es: “Reserva de tela entregada a un acreedor como garantía” («an einen Gläubiger zur Sicherheit übergebener Vorrat an Tuch»), y “Contra-ponda, garantía que el beneficiario deja al prestatario («Gegenpfand, Sicherheit, die der Pfandempfänger dem Verpfänder hinterläßt»). „*Unterpfind*“, bereitgestellt durch das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*, <<https://www.dwds.de/wb/Unterpfind>>, abgerufen am 08.01.2022.

la realidad social. ¿No es la pintura menos figurativa la que tiene las mayores posibilidades de cambiar nuestra visión del mundo?<sup>914</sup>

Lo que este breve ejemplo nos enseña es que la hermenéutica exige de nosotros leerlo todo en primera persona, no como si estuviésemos leyendo a alguien más sino leyéndonos en la obra, estando ahí, y no simplemente por la viveza del lenguaje sino por la exigencia de la participación, tal como hemos visto antes que la describe Gadamer, como ‘*a better formulation of what is going on in our life experience*’; en efecto, aquí hay un cambio total de nuestra experiencia con la obra, una *transformación-en-con-forma* en el sentido preciso en el que se desarrolló esta noción en la Segunda Sección, o bien, como diría Wittgenstein, «[el] prender [de] un aspecto» (*‘Aufleuchten’ eines Aspekt*) mientras «vemos [otro] fluir constante» (*‘stetigen sehen’ eines Aspekt*), pues siguiendo un curso de interpretación, de pronto esta da un giro completamente inesperado:

— Wer den Gegenstand anschaut, muß nicht an ihn denken; wer aber das Seherlebnis hat, dessen Ausdruck der Ausruf ist, der denkt auch an das, was er sieht.

140. Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken.<sup>915</sup>

— Quien contempla el objeto, no tiene por qué estar pensando en él; pero quien tiene la vivencia visual cuya expresión es la exclamación, ése piensa también en lo que ve.

Y por eso el prender del aspecto aparece a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento.<sup>916</sup>

---

<sup>914</sup> Ricœur, *Tiempo y narración III*, p. 900.

<sup>915</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Blackwell Publishing. Malden, MA. 2009, «Philosophie der Psychologie a Ein Fragment / Philosophy of Psychology a A Fragment [previously known as ‘Part II’]», §140, p. 207. En su comentario al § 118 de esta sección (según la numeración de la edición en inglés), donde aparece por vez primera la expresión «Aufleuchten des Aspekts», señalan los traductores: “The German is *Aufleuchten*, which means ‘lighting up’ (as when a building is lit up by spotlights or a Christmas display of lights is turned on). Lighting up is an instantaneous event, whereas dawning is a gradual process; a thought cannot dawn on one in a flash. Moreover, ‘dawning’ is overly intellectual as in ‘it gradually dawned on me that things were thus-and-so.’” Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, p. 262.

<sup>916</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas / Philosophische Untersuchungen*. Gredos. Madrid. 2015; Parte II, §11, p. 421. (Traducción ligeramente modificada: he preferido ‘prender’ a ‘fulgurar’, para recuperar lo repentino pero también el efecto de hacerse con esta nueva lectura; Wittgenstein está describiendo el efecto de cambio de perspectiva en el reconocimiento de un objeto, el llamado ‘pato-conejo’, ejemplo muy

A medias vivencia visual, a medias pensamiento, aquí se complementan la fantasía y la sofrosyne tal como las planteamos antes: la facticidad –icónica– del ser-en-el-mundo. Por cierto que aquí nos asalta de nuevo Georges Didi-Huberman por cuanto que este cambio de perspectiva, esta relectura que corrige la dirección ‘normal’ en la que fluyen las interpretaciones en la historia del arte es un síntoma:

Es una complejidad de segundo grado. No es lo mismo que un concepto semiológico o clínico, incluso cuando compromete una determinada comprensión de la emergencia (fenoménica) del sentido, e incluso si compromete una determinada comprensión de la pregnancia (estructural) de la disfuncionalidad. Esta noción denota por lo menos una doble paradoja, visual y temporal, cuyo interés resulta comprensible para nuestro campo de interrogación sobre las imágenes y el tiempo.<sup>917</sup>

Lejos de Ricœur y cerca de Gadamer, hay que decirlo, con las nociones de ‘síntoma’ y ‘anacronismo’, Didi-Huberman no sólo nos está ofreciendo una herramienta interpretativa muy potente que la historia del arte había denostado y criticado con insistencia: hay una historia de las formas (o de los estilos) que muestra el continuo del aspecto que se conserva a lo largo del tiempo, así se pretendió (hasta E. H. Gombrich<sup>918</sup>)

---

ilustrativo dado que, sin dejar de ver uno, de pronto vemos también el otro, en los mismos trazos, con los mismos medios, pero desde otro lugar de visión o en otra *Verbildlichung*.)

<sup>917</sup> Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, p. 63.

<sup>918</sup> El popular libro del famoso historiador es en sí mismo sintomático de esta crisis de la historia del arte; al titularlo *Story of Art* en lugar de «History of Art», reconoce que lo que narra es fragmentario, sólo una pequeña historia de la gran épica –rapsódica, no hay duda– del triunfo del espíritu absoluto en sus determinaciones abstractas, sabe bien que no puede abarcar semejante periplo cuya escala (como le llama Ricœur a esta estrategia de delimitación del periodo de tiempo a narrar) es casi cósmica, pero al narrar así se convierte en *fábula*, una historia fantástica que por sí misma requiere interpretación para aprehender su moraleja y que además tiene enormes huecos. El mayor de los cuales es que no hay una sola artista en su cuenta(o). Este reproche, sin embargo, podría hacersele a todos los historiadores del arte, desde Giorgio Vasari y J.J. Winckelmann hasta Wilhelm Worringer, Heinrich Wölflin, Alois Riegl, etc. ¿No es esto prueba suficiente de lo cuestionable que puede ser una historia no obstante estar tan atestiguada por siglos y por todos los historiadores del arte hasta por lo menos 1951? Gombrich, E.H. *Story of Art*. Phaidon. New York. MCMLI (1951).

mantener la historia de la historia del arte en orden, respetando el canon y la unidad orgánica de la narración; el anacronismo va en contra de la historia “científica”, pues no se trata de cómo lee la ‘tradición’ o cómo se mantiene la ficción heurística controlada, sino de cómo llega hasta aquí, hasta mí, la obra: cómo es que ella es mi presente y no mi pasado. En cuanto entro en el juego la línea del tiempo se rompe, el tiempo cronológico se interrumpe y me encuentro en el tiempo inmanente del evento de transpropiación, sin que esto sea ningún tipo de rapto extático o de iluminación romántica, sino pleno reconocimiento de mí ahí, no de eso ahí. Pero también ofrece un medio para explicar el cambio, ¿cómo se dan las transiciones entre un estilo (personal o histórico) y otro? Como síntomas, como interrupciones de ese flujo, precisamente por que son situaciones y condiciones críticas que ponen en evidencia las paradojas de la historia.<sup>919</sup>

Si la identidad parece todavía el mirar continuo de un aspecto (*‘stetigen sehen’ eines Aspekt*) en la reproductibilidad técnica de las imágenes (el inventario de alegorías convencionalizadas), quizás estén surgiendo al mismo tiempo imágenes dialécticas como síntomas que interrumpen este calmo espejo de la superficie reflejante. Estas son el tipo de imágenes que requieren nuestra atención, pues son el fármaco de esta pandemia icónica, lugares de indeterminación que no pueden llenarse, identidades que no pueden reconstruirse, porque en verdad no son nadie.

Convertir lo existente en ruinas, quitarle su aspecto orgánico, hacer estallar su unidad, exhibir la catástrofe de la cultura contemporánea, no como si estuviésemos esperando tiempos mejores y menos aún como *laudator temporis acti*, ya sabemos que no

---

<sup>919</sup> Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, pp. 63-64.

podemos volver atrás, sino para traer a cuentas el presente, pues estamos en el tiempo de la imagen, nuestro ser-en-el-mundo es la imagen, esta es nuestra escopicidad (*Verbi-Idlichung*, el medio de nuestra representación) y tenemos que aprender a leer este *lenguaje de signos*.<sup>920</sup>

Necesitamos tener en cuenta no sólo el significado de las imágenes, sino también su silencio, su reticencia, su estado salvaje y su obstinación sin sentido. Necesitamos explicar no sólo el poder de las imágenes, sino también su ausencia de poder, su impotencia, su abyección. Necesitamos, en otras palabras, agarrar los dos lados de la paradoja de la imagen: que está viva –pero también muerta–; que tiene poder –pero también es débil–; que tiene significado –pero también que carece de él–.<sup>921</sup>

En efecto, *hay que ver lo que nunca ha sido escrito: la identidad no se escribe, aparece.*

---

<sup>920</sup> Véase la imagen 25, en el Apéndice.

<sup>921</sup> Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, pp. 32-33.



## Consideraciones finales

Hacer el balance de un trabajo que ha llevado tanto tiempo en concretarse es menos fácil de lo que parece; los años transcurridos desde que comencé esta investigación hasta el estado actual en el que la estoy dejando no puede darme la satisfacción que quizás otros encuentren en la tesis de doctorado, el manuscrito ha crecido y disminuido de un año a otro y las temáticas se han ido reorganizando una y otra vez en relación con las variaciones de mi propia formación. Aunque siempre he tenido a la vista la intención de probar que la tarea de la filosofía es más la de una descripción de estados de cosas –para el caso, de una situación, la condición histórica de nuestro propio presente, aquél en el que nos encontramos y en el que nos comprendemos (no como una mera ubicación en el tiempo histórico o la zona geográfica, sino en sentido ontológico, fenomenológico y hermenéutico, fundamental de una apropiación de la propia situación)–, antes que la de intentar prescribir al sujeto algún tipo de comportamiento moral, político o social que lo haga “mejor” (no puedo dejar de pensar que ese término es siempre y por definición relativo), o que plantee alguna salida a la crisis permanente de la cultura y la sociedad –esta, la situación permanente en la que nos encontramos y nos comprendemos es tan volátil, tan relativa, que hace a la tarea planteada simplemente imposible, irrealizable –al menos desde presupuestos metafísicos. En efecto, en cuanto el ser que en cada caso es cada quien alcanza la propia comprensión ésta le deja a uno encallado (como diría Kierkegaard) en el atolladero de un permanente dilema: o lo uno o lo otro, mantenerse en la posición alcanzada, conservando y cuidando pues el lugar en que nos hemos localizado, o seguir avanzando por esas sendas perdidas (*Holzwege*) en las que algunos se han comprometido no obstante saber que no llevan a ninguna parte.

La mayor preocupación para mí ha sido cómo el Dasein, el ser que en cada caso es cada quien, el ser que en este momento estoy *si(gu)iendo* (parafraseando a Derrida), se apropia la existencia, cómo la hace suya –no cómo debe o debería apropiársela–, qué auto-comprensión es esta que pertenece al ser en cuyo ser le va su ser en el instante ahora, *jetzt-zeit*, de la cognoscibilidad (*pace* Benjamin) y que por tanto le pone constantemente a prueba y en tremendo riesgo, independientemente de si sabe o no la situación en la que se está poniendo/localizando. En este sentido, la Primera Sección de la tesis intenta redescubrir la comprensión del Dasein no como una posición privilegiada a la que se tenga acceso a través de la conciencia autorreflexiva (esto no es una defensa de la Ilustración), sino como el modo en el que de hecho cada quien resuelve su existencia (para bien o para mal –y, de nuevo, esta terminología me parece relativa a lo que en cada caso cada quien cambia en el mundo con ese su hacer, su ser, su estar ahí–). El ego cogito cartesiano aparece sin duda como una forma privilegiada (con todas sus variaciones) de esta apropiación, en la medida en que ha hecho historia como “la” forma de autoposición del sujeto en la existencia, por lo menos durante sus buenos tres siglos. La solidez que alcanzó el sujeto (el Dasein, el ser que somos) nos hizo creer durante siglos que era “natural” reconocerse como sujeto, que eso era lo que somos, que es lo que seremos si en nuestra carrera por llegar a ser finalmente nos damos alcance.<sup>922</sup> Pero esta, la pura

---

<sup>922</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich von, *Fenomenología del espíritu*. Abada. Madrid. 2010; p. 73: “La substancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto, o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo –no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal– es lo verdadero. Lo

negatividad simple, como dice Hegel, la substancia viviente que es en verdad el sujeto, como duplicación que se contrapone a sí misma, sólo se *reinstaura* a sí misma en el seno de sí misma (lo que no es lo mismo que “positivarse”) reflexionando en el ser-otra en sí misma (*diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst*); dicha reinstauración no puede llevarse a cabo como desarrollo y autoconocimiento del espíritu absoluto en las actuales condiciones de apropiación de la existencia en las que el Dasein se comprende –y sin embargo se comprende. Es por esto que resulta de suma importancia entender lo que la hermenéutica de la facticidad aporta a la comprensión; de nuevo, no como si fuese una salida para la falta de comprensión en la que presuntamente viviera el Dasein sino para comprender la comprensión en la que de hecho ya nos comprendemos, esto le dará al Dasein por lo menos indicios de por dónde anda, de los círculos que traza y de los caminos que podría abrir *reinstaurándose* a sí mismo en el seno de sí mismo o, en terminología heideggeriana, apropiándose la existencia de forma propia, auténticamente (para sí).

He puesto el énfasis en la diferencia ontológica entre ser y ente tal como entiendo que está dada en la fenomenología heideggeriana, subrayando el carácter entitativo del ente en relación con su temporalidad antes que en otras formas de su aparición fenoménica, quiero decir, que si he cargado las tintas para señalar el ser esente o estante del ente, su ser participio activo del ser, sin excluir de lo ente (de lo entitativo) a nada, ni siquiera al Dasein, ni dar prioridad a alguna forma particular de aparición de lo ente (ninguna de sus

---

verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final.”

estancias de aparición<sup>923</sup>); si he puesto el énfasis en la diferencia ontológica, repito, es porque el Dasein mismo es un ente (un *eseyente*, un estante) que, más allá de cualquiera de sus formas de apropiación impropias (aquellas en las que se adjudica a sí mismo una consistencia que no le pertenece, una constancia que no quiere ni puede entregar) es temporal. Releyendo a Kant desde Heidegger diría que este carácter ontológico de la temporalidad del Dasein, su ser temporario (su capacidad para asignarse a sí mismo una u otra temporalidad, transitoria o intransitoria), es precisamente la forma del sentido interno<sup>924</sup>, de manera que nos vemos a nosotros mismos temporalizándonos al mismo tiempo que temporalizamos a los fenómenos (todo lo que nos aparece, desde la doctrina trascendental de los elementos hasta el ideal de la razón pura pasando por las antinomias de la razón pura), de ahí la exigencia de que el Dasein insista en desistir de la existencia; dado que se encuentra en la temporalidad, ha de reencontrarse (y reinstaurarse – *wiederherstellen*—) en ella. Esta es para mí la verdadera purificación de la experiencia fenomenológica con el tiempo y cuyo acceso sólo es posible gracias a la fantasía y el ser

---

<sup>923</sup> Esta es la razón por la cual, en el análisis de la temporalidad del Dasein, poco me he ocupado (nada realmente) de comentar el consabido pasaje del libro XII de las *Confesiones* de Agustín de Hipona en el que se analiza el carácter más fantasmático que fenoménico de la experiencia con el tiempo y que hiciera especial impresión en la fenomenología (Husserl, Heidegger y Ricœur se remiten al pasaje como punto de partida de sus análisis de la temporalidad), porque –más allá de la apariencia fenoménica de la experiencia de y con la temporalidad, que mucho puede decirnos de la temporalidad propia del fenómeno del caso pero poco o nada de esta en cuanto tal– no veo mayor diferencia –excepto la duración– entre la temporalidad del poema (el recitado, la canción, la articulación fonética) y la de cualquier otro ente; ni Dios soporta el paso del tiempo.

<sup>924</sup> “b) Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehöret we|der zu einer Gestalt, oder Lage etc., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, [...].” Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner. Hamburg. 1998: «§ 6 Schlüsse aus diesen Begriffen», A33/B49-50 [109, 9-18].

acomodado. En efecto, esta reducción fenomenológica de la experiencia con el tiempo no puede llevarse a cabo, como ya dije, ni en términos de espíritu absoluto que se sabe a sí mismo, ni en términos de yo trascendental;<sup>925</sup> es por ello que he recurrido a la concepción platónica de la sensatez (σωφροσύνη) para apuntar lo importante que resulta esta “disposición afectiva” (este modo de encontrarse, *Befindlichkeit*) a través de la cual el Dasein toma en custodia el ser –y en primerísima instancia el suyo propio— para no dejar en manos del tiempo (la temporalidad) la reparación y el pago por su injusticia sino hacerse cargo reparando y curándose de la existencia, cuidando ser acomodiándose. Este cuidado que pone el Dasein en la existencia es suyo; no es pues ninguna forma de liberarse de la temporalidad, de evadir su destino (el ser que le está destinado, su ser-para-la-muerte), sino de encontrarse: darse lo que de hecho es ya suyo pero que no le había sido dado saber a causa de la hipóstasis del ser (de pensar su ser como otra cosa que él mismo, y, por tanto, la muerte como algo que le adviene de fuera en algún momento). Madurar no es ya alcanzar la mayoría de edad sino dejarse ser en el tiempo, temporalizarse, reparando en la existencia al tiempo. Sólo así puede el Dasein morir, borrando el límite de la trascendencia en la inmanencia de la asistencia, en la custodia (*Aufbewahrung*) de su presencia.

Si la prudencia (frónesis) es una virtud dianoética, lo es en la medida en que transforma el modo de encontrarse del Dasein resultante de la con-formidad con el mundo, a través

---

<sup>925</sup> La unidad trascendental de apercepción en Kant no es ni mucho menos una identidad, menos aún un yo absoluto, el momento de la síntesis trascendental de apercepción no produce un yo puro, sino todo lo contrario, el yo empírico –es este el que acompaña a todas mis representaciones, es este, soy yo, quien me acompaña a todas partes. Su tergiversación en Fichte y Schelling es la que ha convertido una función de la razón en absoluto.

de la cual logra lo que se propone (independientemente de su valor moral en el seno del grupo social dentro del cual se inscribe la acción) –y así se comprende. Es cierto que el Dasein ha de cuidar cómo resuelve la existencia, pero no para responder a valores trascendentales, sino porque de cada una de sus acciones se siguen consecuencias, la mundiformidad del mundo es conforme con el Dasein (dicho de forma un tanto banal, el mundo es lo que de él hacemos). La experiencia, como vimos con Gadamer y Benjamin, es una transformación-en-con-forma cuyo resultado es siempre negativo: las cosas no son como creíamos que eran sino como ahora vemos que son (en esto exactamente radica la *Verwandlung ins Gebilde*); nuestra deuda con los muertos es impagable pero tal vez una imagen dialéctica, fragmentaria y alegórica, pueda echar abajo esa visión optimista de la historia (simbólica y aparentemente unificada gracias a estrategias retóricas) en la que –supuestamente– todos tenemos lugar y cumplimos alguna clase de destino de la humanidad, pues el tiempo no está delante de nosotros sino contra nosotros, como esa noche espectral a la que se refiere Hegel: los fantasmas nos acechan por todas partes en la medida en que la identidad del Dasein se disgrega en la infinita reproductibilidad de incontables formas de aparición sin unidad, en pura y vacía variación imaginativa —pero esta es la con-fomidad del Dasein, la comprensión en la que nos comprendemos y sobre la que hay que aplicarnos: para enfrentar la imagen antes hay que reconocernos en ella. Si en algo tiene razón Ricœur es en que el tiempo de la narración, con su autonomía y su anacronía frente a la temporalidad, contiene una experiencia analógica del tiempo “real” –el tiempo de los fantasmas— pero no será nuestro tiempo mientras sea isocrónico, pues está sólo proyectado *ex machina* sobre la imagen en la que de hecho estamos.

## Referencias:

1. Abrahams, Loney. "Pop Art Ripoffs: The 3 Yayoi Kusama Artworks That Warhol, Oldenburg, and Samaras Copied in the '60s", posted SEPT. 15, 2018. Visto el 10.05.2021. *Artspace Magazine*. [https://www.artspace.com/magazine/art\\_101/close\\_look/pop-art-ripoffs-the-3-yayoi-kusama-artworks-that-warhol-oldenburg-and-samaras-copied-in-the-60s-55636](https://www.artspace.com/magazine/art_101/close_look/pop-art-ripoffs-the-3-yayoi-kusama-artworks-that-warhol-oldenburg-and-samaras-copied-in-the-60s-55636)
2. Agustín, *Confesiones*. Introducción, traducción y notas de Alfredo Encuentra Ortega. Gredos. Madrid. 2010.
3. Augustin, *Confessions*. Texte établi et traduit par Pierre de Labroille. Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1926.
4. Anaximandre : *Fragments et Témoignages*. Texte grec, traduction, introduction et commentaire par Marcel Conche. Paris. Presses Universitaires de France. 1991.
5. *Andy Warhol. October Files 2*. Rosalind Krauss, Annette Michelson, Yve-Alain Bois, Benjamin H. D. Buchloh, Hal Foster, Denis Hollier, and Mignon Nixon, editors. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts. London, England. 2001.
6. Arendt, Hannah / Martín Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Edición de Úrsula Ludz. Traducción de Adan Kovacsics. Herder, Barcelona, 2000.
7. Aristotelis, *Ars Rhetorica*. Edidit Rudolfus Kassel. Berolini [Berlin], Novi Eboraci: de Gruyter, 1976.
8. *Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borussica, Berolini, apud Walther de Gruyter. MCMLX (1960).
9. Aristotelis, *De Anima*. Recognovit breviqve adnotatione critica Instrvxit W. D. Ross. Typographeo Clarendoniano. Oxonii. 1963.
10. Aristóteles, *Acera del alma*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo M. Gredos, Madrid, 1999.
11. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Versión española y notas de Antonio Gómez R. UNAM, México, 1983.
12. Aristóteles, *Ética Nicomáquea • Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Gredos. Madrid. 2008.
13. Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung. Band 6. Nikomachische Ethik*. Herausgegeben von Hellmut Flashar. Überzetzung von Franz Dirlmeier. Berlin. Akademie Verlag. 1983.
14. Aristoteles. *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1998.
15. Aristote, *L'Étique a Nicomaque*. Traduction par René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif. Publications Universitaires de Louvain /Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958.
16. Aristóteles, *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Gredos. Madrid. 1998.
17. Aristóteles, *Ética eudemia*. Versión española y notas de Antonio Gómez R. UNAM, México, 1994.
18. Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos. Madrid. 1990.

19. Aristote, *La Physique*. Introduction de L. Couloubaritsis, traduction de A. Stevens. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.
20. Aristote, *De L'Âme*. [*ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ De Anima*]. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995
21. Aristotle, *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. Translated with Introduction, Notes, and Appendices by George A. Kennedy. Oxford University Press. Oxford & New York. 2007.
22. Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Traducción de María José Torres. Crítica/ Grijalbo/ Mondadori, Barcelona, 1999.
23. Auerbach, Erich. "Passio als Leidenschaft" en: *Publications of the Modern Language Association*, Volume 56, Issue 4, December 1941, pp. 1179 – 1196. DOI: <https://doi.org/10.2307/459027>
24. Baudelaire, Ch. *El pintor de la vida moderna*. Edición a cargo de Antonio Pizza y Daniel Arago. Prólogo de Antonio Pizza. Traducción de Alcira Saavedra. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Tecnicos. Librería Yerba/Caja Murcia. Murcia, 1995.
25. Baltasar Gracián, *El Criticón. Obras Completas Vol. I*. Edición Turner. Madrid. 1993.
26. Baltasar Gracian, "Oráculo manual y arte de ingenio", en: *Obras Completas Vol. II*. Edición Turner. Madrid. 1993.
27. Ballart, Pere. *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*. Sirmio. Quaderns Crema. Barcelona. 1994.
28. Barthes, R. *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Traducción de C. Fernández Medrano. Paidós. Barcelona. 1986.
29. Benjamin, W. *Gesammelte Schriften I-I*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1974.
30. Benjamin, W. *Gesammelte Schriften II-I*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1977.
31. Benjamin, W. *Gesammelte Schriften V-I. Das Passagen-Werk*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1982.
32. Benjamin, W. *Cuadros de un pensamiento*. Selección, Cronología y Postfacio de Adriana Mancini. Traducción de Susana Mayer con la colaboración de A. Mancini. Ediciones Imago Mundi. Buenos Aires. 1992.
33. Benjamin, W. *El libro de los pasajes*. Traducción de Luis Fernando Castañeda (alemán y textos del inglés), Isidro Herrera (francés, menos los fragmentos J y N) y Fernando Guerrero (textos en francés de los fragmentos J y N). Akal. Madrid. 2005.
34. Benjamin, W. *Obras. Libro I/vol. 1. El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. «Las Afinidades electivas» de Goethe. El origen del 'Trauerspiel' alemán. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Abada. Madrid. 2006.
35. Benjamin, W. *Obras. Libro I/vol. 2. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo. Sobre el*



- concepto de historia. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Abada. Madrid. 2008.
36. Benjamin, W. *Obras. Libro II/vol. 1. Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura. Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Ensayos literarios y estéticos.* Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Abada. Madrid. 2007.
  37. Benjamin, W. *Obras. Libro II/vol. 2. Ensayos estéticos y literarios (cont.). Fragmentos estéticos. Conferencias y discursos. Artículos de enciclopedia. Artículos de política cultural.* Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Abada. Madrid. 2009.
  38. Benjamin, W. *Obras. Libro IV/vol. 1. Charles Baudelaire, «Tableaux parisiens». Calle de dirección única. Alemanes. Infancia en Berlín hacia el mil novecientos. Imágenes que piensan. Sátiras, polémicas, glosas. Reportajes.* Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Abada. Madrid. 2010.
  39. Benjamin, W. *Obras. Libro IV/vol. 2. Artículos ilustrados. Modelos de audición. Historias y relatos. Miscelánea.* Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Abada. Madrid. 2010.
  40. Benjamin, W. *Obras. Libro V/vol. 1. Obra de los pasajes [vol 1].* Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Juan Barja. Abada. Madrid. 2013.
  41. Benjamin, W. *Obras. Libro V/vol. 2. Obra de los pasajes [vol 2].* Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Juan Barja. 2015.
  42. Benjamin, W. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. [Urtext]* Traducción de Andrés Weikert. Introducción de Bolívar Echeverría. Ítaca. México. 2003.
  43. Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.* Traducción de Juan Miguel Palacios. Sígueme. Salamanca. 1999.
  44. *Bildakt at the Warburg Institute.* Edited by Sabine Marienberg and Jürgen Trabant. Berliner Schriften für Bildaktforschung und Verkörperungsphilosophie. Herausgegeben von Horst Bredekamp und Jürgen Trabant. Walter de Gruyter. Berlin/Boston. 2014.
  45. Blumenberg, Hans. *Conceptos en historias.* Traducción de César G. Cantón y Daniel Innerarity. Síntesis. Madrid. 2010.
  46. Blumenberg, Hans. *Begriffe in Geschichten.* Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1998.
  47. Blumenberg, Hans. *Descripción del ser humano.* Traducción de Griselda Mársico. FCE. México. 2011.
  48. Boltanski, Luc & Éve Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo.* Traducción de Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo. Akal. Madrid. 2002.

49. Bouretz, P. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Traducción de Alberto Suca-sas. Trotta. Madrid. 2012.
50. Bredekamp, Horst. *Teoría del acto icónico*. Traducción de Ana-Carolina Rudolf Mur. Akal. Madrid. 2017.
51. Bürger, Peter. *Teoría de la vanguardia*. Traducción de Jorge García. Península. Bar-celona. 1997.
52. Bürger, Peter. *Crítica de la estética idealista*. Traducción de Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina. Visor. Madrid. 1996.
53. Carone, Gabriela Roxana. "Socrates' Human Wisdom and Sophrosyne in Char-mides 164c ff." En: *Ancient Philosophy*, vol. XVIII, núm. 2, Fall 1998. Duquesne Uni-versity, Pittsburgh, pp. 267-286. [https://www.pdcnet.org/scholarpdf/show?id=an-cientphil\\_1998\\_0018\\_0002\\_0267\\_0286&pdfname=an-cientphil\\_1998\\_0018\\_0002\\_0267\\_0286.pdf&file\\_type=pdf](https://www.pdcnet.org/scholarpdf/show?id=an-cientphil_1998_0018_0002_0267_0286&pdfname=an-cientphil_1998_0018_0002_0267_0286.pdf&file_type=pdf)
54. Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, edición, no-tas y traducción de Julio Pimentel Álvarez. UNAM, México, 1986.
55. Cicerón, M. T., *Catón el mayor: de la vejez; Lelio: de la amistad*. Introducción, edi-ción, notas y traducción de Julio Pimentel Álvarez. UNAM, México, 1997.
56. Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Paris, Klincksieck, 1999.
57. Chaucer, Geoffrey, *Cuentos de Canterbury*. Traducción de Pedro Guardia Massó. Cátedra, Madrid, 1999.
58. Chaucer, Geoffrey, *Cuentos de Canterbury. Canterbury Tales*. Traducción de Pedro Guardia Massó. BOSCH, Barcelona, 1987.
59. Collins, Bradford R. *Pop Art*. Phaidon. New York & Singapore. 2012.
60. *Conceptos de Walter Benjamin*. Michael Opitz y Erdmut Wizisla, editores. Edición castellana al cuidado de María Belforte y Miguel Vedda. Editorial Las Cuarenta. Buenos Aires. 2014.
61. Corominas, Joan, *Diccionario Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos. Madrid. 1976.
62. De Man, Paul. *La ideología estética*. Traductores: Manuel Asensi y Mabel Richart. Introducción de Andrzej Warminski. Cátedra. Madrid. 1998.
63. De Paz, Alfredo, *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías*. Versión española de Mar García Lozano. Tecnos. Madrid. 1992.
64. Derrida, Jacques. *Psyché. Inventiones de l'autre*. Galilée. Paris. 1987.
65. Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Traduc-ción de Patricio Peñalver y Fco. Vidarte. Trotta. Valladolid. 1998.
66. Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Cátedra. Madrid. 1989.
67. Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Versión castellana de Patricio Peñalver. Pre-Textos. Va-lencia. 1995.

68. Descartes, René, *Discurso del método, para dirigir adecuadamente la razón e investigar la verdad en las ciencias. La Dióptrica. Los Meteoros. La Geometría. Ensayos de este método*. Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso. Alfaguara, Madrid, 1981.
69. Descartes, René. *Méditations de Philosophie Première dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme humaine et le corps sont démontrées*. Présentation et traduction de Michelle Beyssade. Le Livre de Poche. La Flèche (Sarthe). 1990.
70. Descartes, René. *Œuvres philosophiques II. 1638-1642*. (Édition de F. Alquié.) Classiques Garnier. Paris. 1999.
71. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid, 1977.
72. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Edición y traducción de E. López y M. Graña. Gredos, Madrid, 1987.
73. Descartes, R., *Los principios de la filosofía*. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Alianza Universidad. Madrid. 1995.
74. Descartes, R., *Les Principes de la Philosophie. Première Partie–Lettre Préface*. Introduction et notes de Guy Durandin. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.
75. Descartes, R., *Discurso del método*. Estudio preliminar, traducción y notas de Eduardo Bello Reguera. Técnos. Madrid. 1999.
76. Descartes, René, *Discours de la Méthode*. Introduction et notes d'Etienne Gilson. Vrin. Paris. 1930.
77. Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Vrin. Paris. 1930.
78. Diano, Carlo. *Forma y evento. Principios para una interpretación del mundo griego*. Traducción de César Rendueles. Prefacio de Remo Bodei. Visor, Madrid, 2000.
79. *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*. Herausgegeben von Georg Wöhrle. Mit Beiträgen von Oliver Overwien. De Gruyter. Berlin/Boston. 2012.
80. Didi-Huberman, Georges. *Devan le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. Les Éditions de Minuit. Paris. 2000.
81. Didi-Huberman, Georges. *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*. Traducción de François Mallier. Cendeac. Murcia. 2010.
82. Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Traducción y nota preliminar de Antonio Oviedo. Adriana Hidalgo. Buenos Aires. 2011.
83. Didi-Huberman, Georges. *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo auestas?* Museo Nacional de Arte Reina Sofía. Madrid. 2011.
84. Didi-Huberman, Georges. *Cuando las imágenes toma posición. El ojo de la historia, 1*. Traducción de Inés Bértolo. Visor. Madrid. 2008.
85. Didi-Huberman, Georges. *Lo que vemos, lo que nos mira*. Traducción de Horacio Pons. Manatíal. Buenos Aires. 2010.
86. Didi-Huberman, Georges. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Traducción de Juan Calatrava. Abada. Madrid. 2009.

87. Dilthey, Wilhelm von. *Obras VII: EL mundo histórico*. Traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. FCE, México, 2014.
88. Duchamp, Marcel. *Escritos. Duchamp du signe*. Edición de Michel Sanouillet y Elmer Paterson. Traducción de Josep Elías y Carlota Hesse. Gustavo Gilli. Barcelona. 1974.
89. Dufourcq, Annabelle. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Springer. Dordrecht. 2011.
90. Echarri, J., *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Edición preparada por Juan Iturriaga. Universidad de Deusto. Bilbao. 1997.
91. Echeverría, Javier, *Introducción a la metodología de la ciencia*. Cátedra, Madrid, 1999.
92. Eco, Umberto. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Traducción de Francisco Serra Cantarell. Lumen. Barcelona. 1999.
93. Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Traducción de C. Fernández Manzano. Lumen. Barcelona. 2010.
94. *El legado de Gadamer*. J.J. Acero, J.A. Nicolás, J.A. P.Tapias, I. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.). Universidad de Granada. Granada. 2004.
95. Ernaut, A. y A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Librairie Klincksieck. Paris (Quatrième Édition – Deuxième tirage augmenté de corrections nouvelles). 1967.
96. Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y tiempo, de Martin Heidegger*. 2 Volúmenes. Herder. Barcelona. 2016.
97. Fletcher, A. *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*. Traducción de Vicente Carmona González. Akal. Madrid. 2002.
98. Foster, Hal. *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Akal. Madrid. 2001.
99. Michel Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx ». Michel Foucault, *Dits et Écrits 1954-1988-1, 1954-1969*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Édittons Gallimard. París. 1994; texto no. 46, pp. 564-579.
100. Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*. Introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo. Paidós. Barcelona. 1999.
101. Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Traducción de Alberto González Troyano. Editorial La Página S.A. Buenos Aires. 2010.
102. Francalanci, E. *La estética de los objetos*. Traducción de Francisco Campillo. Visor. Madrid. 2010.
103. Francastel, Pierre. *Sociología del arte*. Traducción de Susana Soba Rojo. Alianza, Madrid, 1975.
104. Frank, Manfred. *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*. Traducción de Claudio Gancho. Herder. Barcelona. 1995.

105. Frank, Manfred. *¿Qué es el neoestructuralismo?* Traducción de Marcos Romano Hassan. FCE. México, 2011.
106. *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Novalis, Schiller, Kleist et al. Antología y edición de Javier Arnaldo. Tecnos, Madrid, 1994.
107. Frisk, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter Universitätsverlag (Indogermanische Bibliothek. II. Reihe-Wörterbücher). Heidelberg. 1973.
108. Freud, Sigmund. *Obras completas, IV. La interpretación de los sueños. (Primera parte) (1900)*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Amorrortu. Buenos Aires. 1991.
109. Freud, Sigmund. *Studienausgabe Band II: Die Traumdeutung (1900)*. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Mitherausgeber des Ergänzungsbandes Ilse Grubrich-Simitis. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1982.
110. Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Trotta. Madrid. 2002.
111. Gadamer, Hans-Georg, *Antología*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti. Sígueme. Salamanca. 2001.
112. Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*. Traducción de José Fco. Zúñiga G. Paidós. Barcelona. 1997.
113. Gadamer, Hans-Georg, *El estado oculto de la salud*. Traducción de Nélide Machain. Gedisa. Barcelona. 1996.
114. Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*. Versión castellana de Arturo Parada. Cátedra. Madrid. 1998.
115. Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Paidós, Barcelona. 2001.
116. Gadamer, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*. Traducciones de Rogelio Rovira, François Jaran y Stefano Cazzanelli. Síntesis. Madrid. 2016.
117. Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*. Traducción e Introducción de Agustín Domingo Moratalla. Tecnos. Madrid. 1993.
118. Gadamer, Hans-Georg, *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Traducción de José Luis Iturrate. Anthropos/UAM Iztapalapa. México. 2010.
119. Gadamer, Hans-Georg, *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Traducción de Anna Poca Casanova. Península. Barcelona. 1993.
120. Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*. Introducción de Ángel Gabilondo. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Tecnos, Madrid, 1992.
121. Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Traducción de Manuel Garrido. Cátedra. Madrid. 1994.
122. Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Paidós, Barcelona, 1998.
123. Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa*. Traducción de Pilar Giralt Golina. Península. Barcelona. 2000.

124. Gadamer, Hans-Georg. “La hermenéutica de la sospecha.” En: *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Edición al cuidado de Gabriel Aranzueque. Traducción de Enrique López Castellón. Cuaderno Gris (Vicedecanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M.). Madrid. 1997; pp. 127-135.
125. Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Herder. Barcelona. 2003.
126. Gadamer, Hans Georg, *Mito y razón*. Traducción de José Francisco Zúñiga García. Prólogo de Carlos Mèlich. Paidós. Barcelona. 1997.
127. Gadamer, Hans Georg, *Poema y diálogo*. Traducción de Daniel Nachmías y Juan Navarro. Gedisa. Barcelona. 2004.
128. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme. Salamanca. 1996.
129. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*. Traducción de Manuel Olasagasti. Sígueme. Salamanca. 2004.
130. Gadamer, Hans-Georg. “The Hermeneutics of Suspicion”, en: *Phenomenology and the Human Sciences*. Edited by J.N. Mohanty. [Reprinted from *Man and World*, Vol. 17(3/4), 1984]. Martinus Nijhoff Publishers. Dordrecht. 1985; pp. 73-84.
131. Gadamer, Hans-Georg, *Das Erbe Europas. Beiträge*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1989.
132. Gadamer, Hans-Georg, *Das Problem des historischen Bewußtsein*. Aus dem Französischen rückübersetzt von Tobias Nikolaus Kass. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 2001.
133. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999.
134. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
135. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I. Hegel · Husserl · Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987.
136. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II. Probleme \* Gestalten*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
137. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke, 6. Griechische Philosophie, II*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
138. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Mohr-Siebeck, Tübingen, 1999.
139. Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik 1*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
140. Gaos, José. *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 1996.
141. García-Baró, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta. Madrid. 2000.
142. García Mahiques, Rafael. *Iconografía e Iconología. Volumen I: La historia del arte como historia cultural*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2008.

143. Girard, René. *El chivo expiatorio*. Traducción de Joaquín Jordá. Anagrama. Barcelona. 1986.
144. Gombrich, E. H. *La imagen y el ojo*. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica. Traducción de Alfonso López Lago y Remigio Gómez Díaz. Debate. Madrid. 2000.
145. Gómez Cabranes, Leonor. *El poder y lo posible. (Sus sentidos en Aristóteles.)* Eunsa. Pamplona. 1989.
146. Gómez Redondo, Fernando, *La crítica literaria del siglo XX. Métodos y orientaciones*. EDAF, Madrid, 1996.
147. Gómez da Silva, Guido, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. FCE/Colegio de México, 1988.
148. Góngora, Luis de. *Fábula de Polifemo y Galatea*. Edición de Alexander A. Parker. Traducción de Genoveva Ruíz-Ramón. Cátedra. Madrid. 1984.
149. García López, Jesús, *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Eunsa, Pamplona, 2001.
150. Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Tr. de Ángela Ackermann Pilari. Herder, Barcelona, 1999.
151. Gutiérrez, Carlos B. “La hermenéutica temprana de Heidegger”. En: *Diánoia, Anuario de Filosofía*. FCE/ UNAM, Año XLV, núm. 45 (1999): 115-131.
152. Habermas, Jürgen. *Zur Logik der sozialwissenschaften*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1982
153. Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1985
154. Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1982.
155. Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1988.
156. Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser. 2. La doctrina de la esencia*. Edición de Félix Duque. Traducción de Félix Duque. Madrid, Abada, 2011.
157. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Abada. Madrid. 2010.
158. Hegel, G.W.F. *Filosofía real*. Traducción, introducción, notas y glosario de José María Ripalda. FCE. México, 1984.
159. Hegel, G.W.F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Edición de K. H. Ilting. Traducción de Carlos Días. Prdhufi. Madrid. 1993.
160. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Alianza. Madrid. 1989.
161. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich von, *Gesammelte Werke. Band 8: Jenaer Systementwurfe iii*. Unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede. Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen

- Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag / Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Düsseldorf und Hamburg. 1976.
162. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge–Gedachtes. Band 65. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2., durchgesehene Auflage 1994
  163. Heidegger, M., *Besinnung*. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen: Vorträge –Gedachtes, Band 66. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
  164. Heidegger, M., *Caminos de bosque*. Versión española de Arturo Leyte y Helena Cortés. Alianza. Madrid. 1997.
  165. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*. Edición de Petra Jaeger. Traducción, introducción y notas de Manuel E. Vázquez García. Alianza Universidad. Madrid. 1989.
  166. Heidegger, M., *De camino al habla*. Versión castellana de Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1987.
  167. Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/1924*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
  168. Heidegger, M. *Gesamtausgabe III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – gedachtes. Band 67. Metaphysik und nihilismus*. Herausgegeben von Hans-Joachim Friedrich. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1999.
  169. Heidegger, M., *Grundbegriffe. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 51*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.
  170. Heidegger, M., *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2000.
  171. Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5 Holzwege*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1977.
  172. Heidegger, M., *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. Anthropos, Barcelona, 1988.
  173. Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp.]* Edición y traducción de Jesús Escudero. Trotta, Madrid, 2002.
  174. Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Cátedra, Madrid, 1999.
  175. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Gedisa, Barcelona, 1993.
  176. Heidegger, M., *Nietzsche*. (2 vols.) Traducción de Juan Luis Vermal. Destino. Barcelona. 2000.
  177. Heidegger, M., *Parmenides. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43* herausgegeben von Manfred S. Frings. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1992.



178. Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Curso de Marburgo del semestre de invierno de 1927. Traducción y prólogo de Juan José García Norro. Trotta, Madrid, 2000.
179. Heidegger, M., *Platon: Sophistes*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992.
180. Heidegger, M., *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Herausgegeben von Käte Bröker-Oltmanns. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988
181. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Curso de Friburgo del semestre de verano de 1923. Versión de Jaime Aspiunza. Alianza, Madrid, 2000.
182. Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1922. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 62. „Anhang. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation).“ Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922). Text des Typoskripts mit den handschriftlichen Zusätzen und Randbemerkungen des Autors aus seinem Exemplar. Herausgegeben von Günther Neumann. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 2005.
183. Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. FCE. México. 1987.
184. Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Trotta. Madrid. 2006.
185. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Max Niemeyer, Tübingen (17. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15.), 1993.
186. Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2 Sein und Zeit*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem »Hüttenexemplar«. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1977.
187. Heidegger, M., *Serenidad*. Versión castellana de Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1989.
188. Heidegger, M., *Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Tecnos, Madrid, 2000.
189. Heidegger, M., *Wegmarken. Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9*. Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
190. Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie. Mit einer Nachschrift der Vorlesung «Über der Wesen der Universität und das akademischen Studiums»*. Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57. Herausgegeben von Bern Heinbüchel. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

191. *Heidegger und Aristoteles. Heidegger Jahrbuch 3.* Herausgegeben von Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi und Holger Zaborowski. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. 2007.
192. Hillman, James, *El pensamiento del corazón. Anima Mundi: el retorno al alma del mundo.* Traducción de Fernando Borrajo. Siruela. Madrid. 1999.
193. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000.
194. Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica.* Redacción y edición de Ludwig Landgrebe. Con un Epílogo de Lotar Eley. Traducción de Jas Reuter. UNAM / IIF. México. 1980.
195. Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro. Trotta, Madrid, 2002.
196. Husserl, E., *Los problema fundamentales de la fenomenología.* Edición y traducción de Cesar Moreno y Javier San Martín. Alianza. Madrid. 1994.
197. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Trad. de José Gaos. F. C. E. México. 1986.
198. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura.* Edición y traducción de Antonio Ziri6n Quijano. FCE. México. 2013.
199. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas.* Traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas. T6cnos. Madrid. 1986.
200. Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke Band I. Cartesianische Metitationen und Parisier Vortr6ge.* Auf Grund des Nachlasses veroffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) in Verbindung mit Rudolf Boehm unter Leitung von Samuel Usseling. Herausgegeben und Eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser. 2. Auflage. Springer Science+Business Media. Dordrecht. 1991.
201. Husserl, Edmund, *Cartesianische Metitationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie.* Mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Elizabeth Str6ker. Felix Meiner. Hamburg. 2012.
202. Husserl, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte 6ber das Zeitbewusstsein (1917/18).* Edmund Husserl Gesammelte Werke. Husserliana Band XXXIII. Aufgrund des Nachlasses ver6ffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) unter Leitung von Rudolf Bernet und Ullrich Melle. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dordrecht. Springer Science+Business Media. 2001.
203. Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenw6rtigungen.* Husserliana. Gesammelte Werke Band XXIII. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Herausgegeben von Eduard Marbach. Martinus Nijhoff Publishers. The Hague. 1980.
204. Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vortr6ge (1911-1921).* Edmund Husserl Gesammelte Werke. Husserliana, Band XXV. Mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Martinus Nijhoff. Dordrecht, The Netherlands. 1987.

205. Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Gesammelte Werke. Band 111/1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Text der 1.-3. Auflage. 1. Halb Band. Text der 1.-3. Auflage.* Martinus Nijhoff. The Hague, Netherlands. 1976.
206. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein.* Mit den Texten aus der Erstausgabe un dem Nachlaß. Mit einer Einleitung herausgegeben von Rudolf Bernet. Felix Meiner. Hamburg. 2013
207. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein (1893-1917).* Edmund Husserl Gesammelte Werke. Husserliana Band X. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Martinus Nijhoff. The Hague, Netherlands. 1966.
208. Indiana, Gary. *Andy Warhol and the can that sold the world.* Basic Books. Philadelphia, PA. 2010.
209. Jakobson, R. *Ensayos de lingüística general.* Traducción de J.C. Editorial Seix Barral. Barcelona. 1975.
210. Jay, Martin. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural.* Traducción de Alcira Bixio. Paidós. Buenos Aires. 2003.
211. Johnson, Christopher D. *Memory, metaphor, and Aby Warburg's Atlas of images.* Cornell University Press. New York. 2012.
212. Juan de Damasco. *Sobre las imágenes sagradas.* Introducción, edición bilingüe y notas de José B. Torres Guerra. Eunsa. Pamplona. 2013.
213. Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* Hackett Publishing, Indianapolis / Cambridge, 1994.
214. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft.* Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Felix Meiner Verlag. Hamburg. 1998.
215. Kant, Immanuel. *Werke II. Kritik der reinen Vernunft.* WBG (Wissen-Bildung-Gemeinschaft) 8., unveränderte Auflage (unveränderter Nachdruck der Sonderausgabe 1998). Darmstadt. 2016.
216. Kant, Immanuel. *Werke IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie.* WBG (Wissen-Bildung-Gemeinschaft) 8., unveränderte Auflage (unveränderter Nachdruck der Sonderausgabe 1998). Darmstadt. 2016.
217. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica.* Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. FCE/UAM Iztapalapa/UNAM. México. 2005.
218. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* Traducción de Pedro Ribas. Gredos. Madrid. 2011.

219. Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Edición y traducción de Rafael Larrañeta. Trotta, Madrid, 2001.
220. Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. [19. Auflage bearbeitet von Walther Mitzka.] Walther de Gruyter, Berlin, 1963.
221. Kolb, Jocelyne, "Romantic Irony", en: *A Companion to European Romanticism*. Edited by Michael Ferber. Blackwell Publishing, United Kingdom, 2005; pp. 376-392.
222. Kortooms, Toine. *Phenomenology of time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht. Springer Science+Business Media. 2002.
223. Koselleck, Reinhart. Hans-Georg Gadamer. *Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort*. Manutius Verlag. Heidelberg. 1987.
224. Koselleck, Reinhart & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Traducción y notas de Faustino Oncina. Paidós. Barcelona. 1997.
225. Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Traducción de José Luis Pardo. Pre-Textos. Valencia. 2001.
226. Lévinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*. Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso. Caparrós. Madrid. 2001.
227. Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Sígueme. Salamanca. 1987.
228. Lévinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*. Établissement du texte, notes et postface Jacques Rolland. Le Livre de Poche–Grasset. Usine de la Flèche (Sarthe). 1997.
229. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*. Traducción de Graciano González R.-Arnáiz. Caparrós Editores. Madrid. 1998.
230. Lévinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*. Introducción de Antonio Domínguez Rey. Traducción de Antonio Domínguez Leiva. Mínima Trotta. Madrid. 2001.
231. *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Mit Unterstützung der deutschen Forschungsgemeinschaft, der UNESCO und der Joachim-Jungius Gesellschaft, Hamburg. Vorbereitet und herausgegeben von Thesaurus Linguae Graecae. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 1979.
232. *Los filósofos presocráticos*. Trad. de Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1986.
233. Marchán-Fiz, Simón. *Del arte objetual al arte de concepto. Epílogo sobre la sensibilidad "posmoderna"*. Akal. Madrid. 1994.
234. Martín Alonso. *Enciclopedia del Idioma. Diccionario Histórico y Moderno de la Lengua Española (Siglos XII al XIX). Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*. Aguilar, Madrid, 1982.
235. Mate, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Trotta. Madrid. 2006.
236. *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*. Edited by G. R. Boys-Stones. Oxford University Press. New York. 2003.

237. Michaux, Henri, *El pulso de las cosas. Antología poética*. Traducciones de Ulalume González de León y Jorge Esquinca. Universidad Iberoamericana/ Artes de México, México, 1988.
238. Mitchell, William John Thomas. *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*. Traducción de Isabel Mellén. Sans Soleil Ediciones / Vitoria-Gasteiz. Buenos Aires. 2017.
239. Most, Glenn W. "Heideggers Griechen." *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Heft 2, 56. Jahrgang, Februar 2002, núm. 634 (Klett-Cotta, Stuttgart) (Traducida al alemán por Martin Vöhler); pp. 113-123.
240. Motte, André. « Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la Sophia et la Phronèsis. » *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*. Éditions Ousia-Presses Universitaires Liège, Bruxelles, 1985; pp. 263-303.
241. Morris, Ch. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Traducción de Rafael Grasa. Paidós. Barcelona. 1985.
242. Mukařovský, Jan. *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte de Jan Mukařovský*. Plaza & Janes. Bogotá, Colombia. 2000.
243. Odenstedt, Anders. *Gadamer on Tradition - Historical Context and the Limits of Reflection*. Springer. Cham, Switzerland. 2017.
244. Platon, *Charmides*. Griechisch und Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ekkehard Martens. Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1977.
245. Platon, *Dialogos de Platón. Vol. I. Apología de Sócrates. Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Mayor, Hipias menor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y Carlos García Gual. Gredos. Madrid. 1993.
246. Platón, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Traducciones de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo y Néstor Luis Cordero. Gredos. Madrid, 1988.
247. Platon, *Sämtliche Werke, Band 1: Apologie \* Kriton \* Protagoras \* Ion \* Hippias II \* Charmides \* Laches \* Euthyphron \* Gorgias \* Briefe*. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck. Rowohlt. Leck/Schleswig. 1966.
248. Píndaro. *Pindari Carmina cum Fragmentis Selectis*. Iterum edidit O. Schroeder. In aedibus B. G. Teubneri Lipsiae, 1914.
249. Píndaro, *Odas y fragmentos. Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas –Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Gredos. Madrid. 1995.
250. Píndaro, *Olímpicas*. Traducción, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch. Aguilar. Madrid. 1973.
251. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Traducción y notas de Félix Duque, con un nuevo Apéndice sobre «Los últimos años de Heidegger.» Alianza. Madrid. 1993.

252. Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido, I: Por el camino de Swan*. Traducción de Pedro Salinas. Alianza. Madrid. 1996.
253. Renault, A., *La era del individuo. Contribución a la historia de la subjetividad*. Traducción de Juan Antonio Nicolás. Destino. Barcelona. 1993.
254. Richardson, W. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Fordham University Press. New York. 2003.
255. Ricœur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*. Librairie Philosophique J. Vrin. Mayenne. 2004.
256. Ricœur, Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Presses Universitaires de France. Paris. 1997.
257. Ricœur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Éditions du Seuil. Paris. 1995.
258. Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil. Paris. 1995.
259. Ricœur, Paul, « Entre philosophie et théologie : la Règle d'or en question », en : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 69/1 (1989) janvier-mars, pp. 3-9 (Comité éditorial du Fonds Ricoeur : IIA439.)
260. Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. The Texas Christian University Press. Fort Worth Texas. 1976.
261. Ricœur, Paul, « La lutte pour la reconnaissance et le don », en : *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*. Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago, 2003, pp. 17-27. (Comité éditorial du Fonds Ricoeur : IIA741.)
262. Ricœur, Paul, *La métaphore vive*. Éditions du Seuil. Paris. 1997.
263. Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil. Paris. 2000.
264. Ricœur, Paul, *Lectures 1. Autour du politique*. Éditions du Seuil. Paris. 1991.
265. Ricœur, Paul, *Lectures 2. La contrée des philpsophes*. Éditions du Seuil. Paris. 1999.
266. Ricœur, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Éditions du Seuil. Paris. 1994.
267. Ricœur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*. Columbia University Press. New York. 1986.
268. Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris, 1998.
269. Ricœur, Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Gallimard. Mesnil-sur-l'Estrée. 2005.
270. Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Éditions du Seuil. Paris. 2009.
271. Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et culpabilité, I. L'homme faillible. Finitude et culpabilité, II. La symbolique du mal*. Aubier. Paris. 1960.
272. Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil. Paris. 1996.
273. Ricœur, Paul, *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*. Éditions du Seuil. Paris. 1997.
274. Ricœur, Paul, *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*. Éditions du Seuil. Paris. 1991.

275. Ricœur, Paul, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Éditions du Seuil. Paris. 1991.
276. Ricœur, Paul, *The Just*. Translated by David Pellauer. The University of Chicago Press. Chicago & London. 2000.
277. Ricœur, Paul, *The Hermeneutics of Action*. Edited by Richard Kearney. SAGE Publications. London. 1996.
278. Ricœur, Paul, *Amor y justicia*. Traducción de Agustín Domingo Moratalla. Caparrós Editores. Madrid. 1993.
279. Ricœur, Paul, *Autobiografía intelectual*. Traducción de Patricia Willson. Nueva Visión. Buenos Aires. 2007.
280. Ricœur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Traducción de Agustín Neira. FCE. México, 2006.
281. Ricœur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. FCE, México, 2002.
282. Ricœur, Paul, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Traducción de Alberto Sucasas. Anthropos. Barcelona. 1999.
283. Ricœur, Paul, *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Traducción de Ricardo Ferrara. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2009.
284. Ricœur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Traducción de Alejandrina Falcón. FCE. Buenos Aires. 2003.
285. Ricœur, Paul, *El discurso de la acción*. Traducción de Pilar Calvo. Cátedra. Madrid. 1998.
286. Ricœur, Paul, *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*. Traducción de Adolfo Castañón. Siglo XXI. México. 2009.
287. Ricœur, Paul, *Finitud y culpabilidad*. Traducción de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Trotta. Madrid. 2004.
288. Ricœur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. Siglo XXI. México. 2009.
289. Ricœur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Traducciones de Mauricio M. Prelooker, Luis J. Adúriz, Aníbal Fornat, Juan Carlos Gorlier y María Teresa La Valle. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2008.
290. Ricœur, Paul, *Historia y verdad*. Traducción de Alfonso Ortiz García. Ediciones Encuentro. Madrid. 1990.
291. Ricœur, Paul, *Historia y narratividad*. Traducción de Gabriel Aranzueque. Paidós. Barcelona. 1999.
292. Ricœur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Traducción de Gabriel Aranzueque. Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. 1999.
293. Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Trotta. Madrid. 2003.
294. Ricœur, Paul & Jean-Pierre Changeux, *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. Traducción de Carlos Ávila Flores. FCE. México. 2001.
295. Ricœur, Paul, *Lo justo*. Traducción de Agustín Domingo Moratalla. Caparrós Editores. Madrid. 1999.

296. Ricœur, Paul, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Traducción de Agustín Domingo Moratalla y Tomás Domingo Moratalla. Trotta. Madrid. 2008.
297. Ricœur, Paul, *Política, sociedad e historia*. Traducciones de Néstor A. Corona. Ricardo M. García, Mauricio Perlooker, Bruno C. Jacobella y Eugenio Gómez. Prome-teo Libros. Buenos Aires. 2012.
298. Ricœur, Paul, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. Curso dictado en la Universidad de Estrasburgo en 1953-1954. Texto verificado y anotado por Jean-Louis Schlegel. Siglo XXI. México. 2013.
299. Ricœur, Paul, *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo. Siglo XXI, México, 1996.
300. Ricœur, Paul, *Sobre la traducción*. Traducción y prólogo de Patricia Willson. Paidós. Buenos Aires. 2005.
301. Ricœur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Traduc-ción de Graciela Monges Nicolau. Siglo XXI. México. 1998.
302. Ricœur, Paul, *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducción de Agustín Neira. Siglo XXI, México. 1998.
303. Ricœur, Paul, *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Traducción de Agustín Neira. Siglo XXI, México. 1995.
304. Ricœur, Paul, *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. Traducción de Agustín Neira. Siglo XXI, México. 1996.
305. Reeve, C. D. C., *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford Univer-sity Press, Oxford, 1995.
306. Ross, D., *Platos Theory of Ideas*. Oxford University Pres, Oxford, 1951.
307. Rovatti, P. A. y Alessandro dal Lago, *Elogio del pudor*. Trad. de Pedro Aragón Rin-cón. Paidós (Studio, 84), Barcelona, 1991.
308. Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta, Madrid, 2009.
309. Sheerin, Declan. *Deleuze and Ricoeur. Disavowed Affinities and the Narrative Self*. Continuum International Publishing Group. New York. 2009.
310. Scheler, Max, *Ordo amoris*. Trad. de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Caparrós. Madrid. 1996.
311. Schlegel, F. *Poesía y filosofía*. Versión española de Diego Sánchez Meca y Ana Isa-bel Rábade Obradó. Estudio preliminar y notas de Diego Sánchez Meca. Alianza. Madrid. 1994.
312. Schlegel, Friedrich, *Kritische Schriften und Fragmente. [1798-1801]* Herausgegeben von Ernst Behler und Hans Eichner. Ferdinand Schöning. Paderborn. 1988.
313. Scholem, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Traducción de Bea-triz Oberländer. Siruela. Madrid. 1996.
314. Severino, Emanuelle. *Esencia del nihilismo*. Versión española de Enrique Álvarez Tólcheff. Taurus. Madrid. 1991.
315. Singleton, Charles, *Saggio sulla "Vita Nuova"*. Traduzione di Gaetano Prampolini. Il Mulino. Bologna. 1968.



316. Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Traducción de Teresa rocha Barco. Siruela, Madrid, 2000.
317. Stoichita, Victor I. *La invención del cuadro. Arte, artífices y artificios en los orígenes de la pintura europea*. Traducción de Anna María Coderch. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2000.
318. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Edited by Robert J. Dostal. Cambridge University Press. New York. 2002.
319. *Thesaurus Linguae Graecae*, ab Henrico Stephano constructus. Post editionem en-  
glicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio edide-  
runt. Akademische Druck–Universität Verlagsanstalt, Graz, 1954.
320. Varrón, Marco Terencio, *De Lingua Latina*. Introducción, traducción y notas de Ma-  
nuel Antonio Marcos Casquero. Anthropos. Barcelona. 1990.
321. Warburg, Aby. *Atlas Mnemosyne*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Akal.  
Madrid. 2010.
322. Warburg, Aby. *Der Bilderatlas Mnemosyne. Gesammelte Schriften. Studienausgabe. Zweite Abteilung, Band II. 1*. Herausgegeben von Martin Warnke unter Mitarbeit von Claudia Brink. Akademie Verlag. Berlin. 2000.
323. Warburg, Aby. *La supervivencia de las imágenes*. Prólogo, traducción y notas de Felisa Santos. Miluno. Buenos Aires, 2014.
324. *Walter Benjamin's Archive. Images, Texts, Signs*. Edited by Ursula Marx, Gudrun Schwarz, Michael Schwarz, Erdmut Wizisla. Translated by Esther Leslie. Verso. New York. 2007.
325. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Revised fourth edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Blackwell Publishing. Malden, MA. 2009.
326. Wittgenstein, L. *Zettel*. Edición preparada por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright. Traducción de Octavio C astro y Carlos Ulises Moulines. México. UNAM. 1979.
327. Yepes Stork, Ricardo. “El origen de la energeia en Aristóteles.” En: *Anuario filosófico*, Vol. 22, N° 1, 1989, págs. 93-112. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/3397>
328. Yepes, Ricardo, “Los sentidos del acto en Aristóteles.” En: *Anuario filosófico*, Vol. 25, N° 3, 1992 (Ejemplar dedicado a: XXV Aniversario), págs. 493-512.
329. Ziri3n Quijano, Antonio. *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. 2017.

# Apéndice de imágenes

Imagen 1:



Alexandre Cabanel  
*Naissance de Vénus*, circa 1863  
Huile sur toile, 130x225cm  
Musée d'Orsay, Paris

**Imagen 2:** “[...] lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea.”



Marilyn Monroe  
*The Seven Year Itch*, 1954 (105min)  
Director: Billy Wilder  
Photo: Sam Shaw  
© 1955 Twentieth Century-Fox Film Corporation  
(Lexington Avenue between 52nd and 53rd Street in New York City)



Imagen 3:



Rembrandt Harmenszoon van Rijn  
*Der geschlachtete Ochse*, 1643  
Óleo sobre tabla  
95.5 x 68.8 cm (37.6 in x 27.1 in)  
Musée du Louvre, Paris



Andy Warhol  
*Cow (F. & S. II.11)*, 1966  
Screenprint in colors, on wallpaper, signed in ink, from the  
edition of 100, published by the artist, the full sheet,  
several tears at the lower and upper sheet edges, framed  
S. 45 3/8 x 28 1/8 in. (1153 x 714 mm.)  
Colección Privada

Imagen 4:



Artist Andy Warhol stands alone in front of his Cow Wallpaper at the opening of his exhibition at the Leo Castelli Gallery, NY, April 1966  
Photo: Fred W. McDarrah



Imagen 4 bis:

Andy Warhol's 'Cows' Wallpaper



Imagen 5:



Rembrandt Harmenszoon van Rijn  
*Le Boeuf écorché*, 1655  
Óleo sobre madera de haya, 94 cm × 69cm  
Museo del Louvre, París, Francia



Imagen 6:



Brook Hayward



Debbie Harry



Imagen 7:



ROBERT RAUSCHENBERG  
(American, Port Arthur, Texas 1925–2008 Captiva Island, Florida)  
Centennial Certificate (Hand Signed), 1970  
Offset color lithograph on Arches Paper with Metropolitan  
Museum blind stamp  
Universal Limited Art Editions  
40.75 x 26.25 in  
103.5 x 66.7 cm  
Hand signed by Robert Rauschenberg in graphite pencil on the  
lower right recto (front).  
Bears Metropolitan Museum of Art blind stamp.  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/347137>

El texto en el centro dice:  
100 Years  
Treasury of the conscience of man.  
Masterworks collected, protected and  
celebrated commonly. Timeless in  
concept the museum amasses to  
concertise a moment of pride serving to  
defend the dreams  
and ideals apolitically of mankind  
aware and responsive to the  
changes, needs and complexities of  
current life while keeping history  
and love alive.

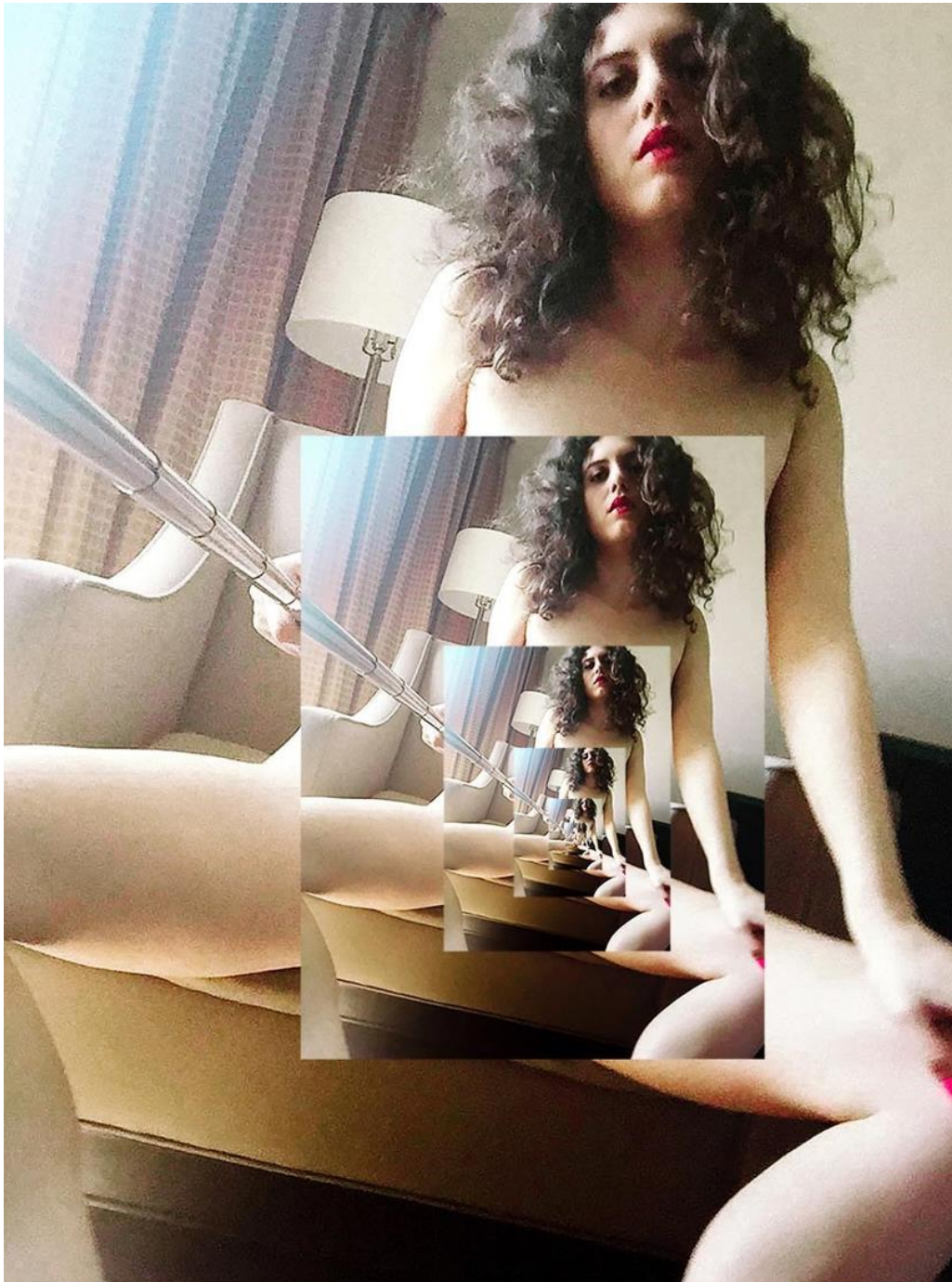


Imagen 8:



Karen Navarro, *Subject #14*, 2019  
Laser-cut embossed, archival inkjet print,  
18x14xin. n.a.

Imagen 9:



Lea Schragger  
*Infinity Selfie III (or SFSM – Safe for Social Media)*, 2016  
Dye Sublimation on Aluminum, Glossy Finish  
30 × 20 × 1 in  
Edition 1/5 + 2AP

Imagen 10:



Arvida Bystrøm, *Dazed 100*, Annual Guide 2017  
Arvida wears cotton bralette and cotton bikini knickers Calvin Klein  
Underwear Photography: Clara Balzary, styling Emma Wyman  
<https://www.dazeddigital.com/projects/article/29307/1/arvida-bystrom>



Imagen 11:



Inez & Vinoodh  
(Netherlands, B. 1963 / 1961)  
*Fashion plate no. 4, 2020*

Pigment print on watercolour paper, mounted, white wooden  
frame with museum glass  
152,4 x 118,3 cm (60 inch height)  
Unique piece

Imagen 12:



Kyoung  
*Red Sofa*, 2019  
Original collage  
22 x 29,5 cm / framed  
Unique piece

Imagen 13:



KOEN HAUSER (Netherlands, B. 1972)  
*Transmutation*, 2019. Inkjet on Hahnemühle  
Photo Rag Baryta paper, wooden frame with  
museum glass  
35 x 26,9 cm / framed 36,3 x 28,2 cm  
Edition of 5



Imagen 14:



Eva Stenram (Sweden, B. 1976)

*Drape (Colour I)*, 2011

Lambda print on Fuji Chrystal Archive paper. Oiled  
walnut frame with museum glass

60 x 60 cm / framed 85 x 85 cm

Edition of 5 plus 1 artist's proof

Imagen 15:

Jean-François Lepage  
Recycle 8, 2014  
65 x 81 cm  
Edition of 7



Imagen 16:



Jaime Hayon, *Gene K*, 2021  
Giclée print on lithographic paper with  
acrylic paint and Japanese carbon ink,  
stained wooden frame with museum glass  
150 x 100 cm / framed 152 x 102 cm  
Unique piece



Imagen 17:



Raffael (1483-1520), *Sixtinische Madonna*, 1512/1513  
Öl auf Leinwand, 269,5 x 201 cm.

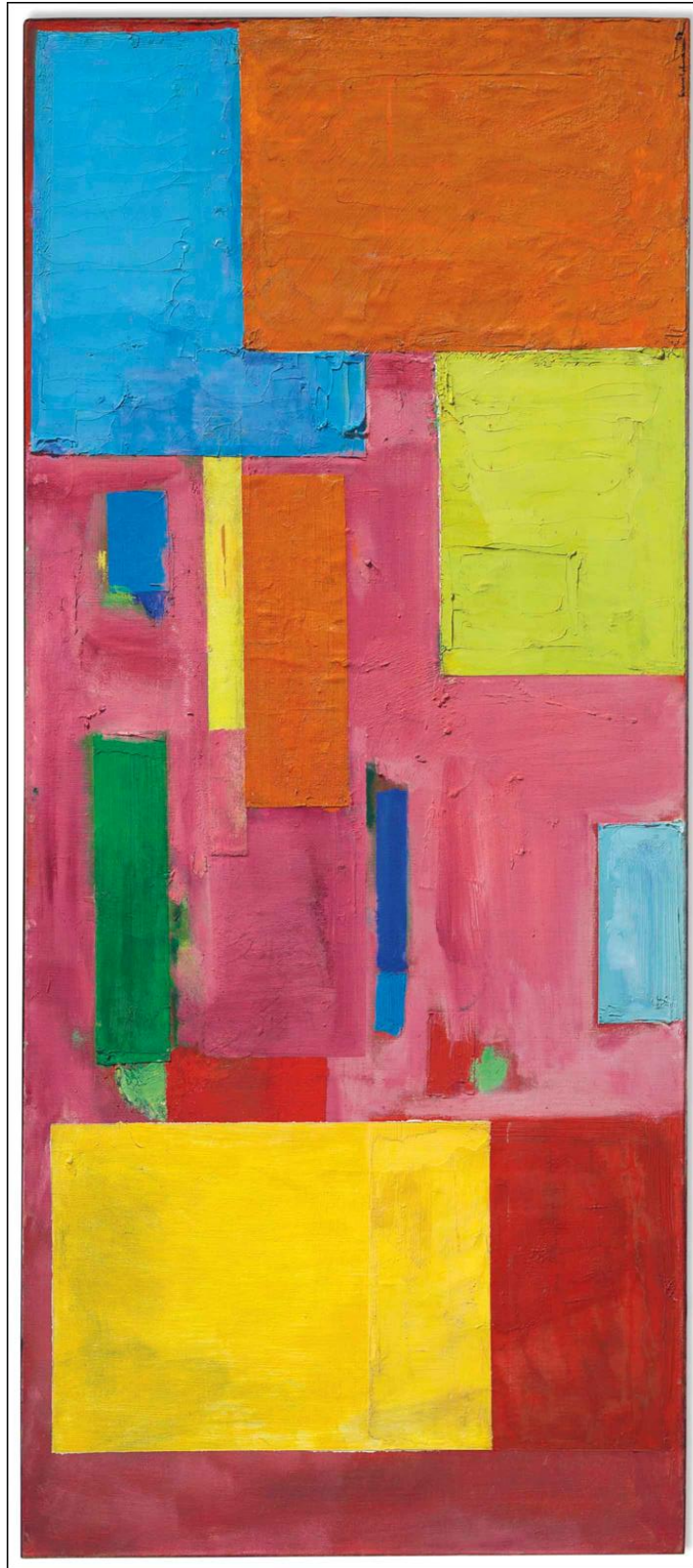
Imagen 18:



Serge Poliakoff, Rouge, bleu, jaune, 1954  
Oil on canvas, 97 x 130 cm. (38 ¼ x 51 1/8 in.)  
(Signed on the left)



Imagen 19:



Hans Hofmann, *Enigma*, 1963  
Oil on canvas, 92.7 x 213.3 cm. (36.5 x 84 in.)



Imagen 20:



Albrecht Dürer. *Knight, Death and Devil*, 1513  
Grabado en papel. 25 x 19 cm. National Galleries. Scotland

Imagen 21:



Anish Kapoor, *My Red Homeland*

Wax and oil-based paint, steel arm and motor

Diameter: 12 m

Kunsthaus Bregenz 2003

CAC Málaga, 2006

<https://anishkapoor.com/136/my-red-homeland>



Imagen 22:



Anish Kapoor, *My Red Homeland*  
Kunsthhaus Bregenz 2003  
(Detalle)  
<https://anishkapoor.com/136/my-red-homeland>

Imagen 23



A memsahib in her "dandy" with bearers, photographed in 1895  
<https://www.thetimes.co.uk/article/she-merchants-buccaneers-gentlewomen-by-katie-hickman-review-british-women-in-india-7w7hlhct>



Anish Kapoor, *Svayambhu* ("Self-created")  
Wax and oil-based paint  
Dimensions variable  
Musée des Beaux-Arts de Nantes 2007



Imagen 24



Anish Kapoor, *Svayambhu*  
Wax and oil-based paint  
Dimensions variable  
Royal Academy of Arts 2009

Imagen 25



Matthew Bourbon  
*Sign Language*, 2011  
Acrylic on canvas