



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Fernández Agis, Domingo

Tiempo, lenguaje y memoria: Indagación filosófica y expresión poética en la experiencia del límite del pensar

Ideas y Valores, vol. LXIV, núm. 157, abril, 2015, pp. 91-115

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80938246005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.38756>

TIEMPO, LENGUAJE Y MEMORIA

INDAGACIÓN FILOSÓFICA Y EXPRESIÓN POÉTICA EN LA EXPERIENCIA DEL LÍMITE DEL PENSAR



TIME, LANGUAGE, AND MEMORY

PHILOSOPHICAL INQUIRY AND POETIC EXPRESSION IN THE EXPERIENCE OF THE LIMITS OF THOUGHT

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS*

Universidad de La Laguna - San Cristobal de la Laguna
(Santa Cruz de Tenerife) - España

.....
Artículo recibido: 1 de julio de 2013; aceptado: 2 de noviembre de 2013.

* dferagi@ull.edu.es

Cómo citar este artículo:

MLA: Fernández Agis, D. “Tiempo, lenguaje y memoria: indagación filosófica y expresión poética en la experiencia del límite del pensar.” *Ideas y Valores* 64.157 (2015): 91-115.

APA: Fernández Agis, D. (2015). Tiempo, lenguaje y memoria: indagación filosófica y expresión poética en la experiencia del límite del pensar. *Ideas y Valores*, 64 (157), 91-115.

CHICAGO: Domingo Fernández Agis. “Tiempo, lenguaje y memoria: indagación filosófica y expresión poética en la experiencia del límite del pensar.” *Ideas y Valores* 64, n.º 157 (2015): 91-115.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

A partir de J.-P. Sartre y M. Heidegger, se aborda la relación entre temporalidad, conciencia y comprensión, y se examina la experiencia de la indeterminación vinculada a la intuición del límite de lo pensable y expresable, con el fin de articular la filosofía y la poesía como formas de acercamiento a dicho límite. Se plantean dos presupuestos: el cuestionamiento de la demarcación radical entre indagación filosófica y expresión poética, y la aproximación racional, pero sin prejuicios racionalistas, a los límites del pensar y del decir. Con ello se reivindica una forma de entender la filosofía que parte de M. Heidegger y alcanza brillantes expresiones en M. Foucault y J. Derrida.

Palabras clave: J.-P. Sartre, M. Heidegger, M. Foucault, J. Derrida, memoria, tiempo.

ABSTRACT

On the basis of J.-P. Sartre and M. Heidegger, the article addresses the relation among temporality, consciousness, and understanding, and examines the experience of indeterminacy that is linked to the intuition of the limits of what can be thought and expressed, in order to articulate philosophy and poetry as forms to approach that boundary. Two presuppositions are set forth; the questioning of the radical demarcation between philosophical inquiry and poetic expression, and the rational approach to the limits of thinking and saying, but without rationalist prejudices. Thus, we assert a way of understanding philosophy that originates in M. Heidegger and achieves a brilliant expression in M. Foucault and J. Derrida.

Keywords: J.-P. Sartre, M. Heidegger, M. Foucault, J. Derrida, memory, time.

*Y ese fondo único se llama Oscuridad.
Oscurear esa oscuridad,
tal es la puerta de toda maravilla.*

LAO TSE, *Tao Te King*

Tiempo, conciencia y comprensión

Pocos pensadores han logrado expresar como Sartre, con la densidad e intensidad que el asunto requiere, el problema implícito en la pregunta por la temporalidad. Quizá la clave de ello estriba en que su análisis enriquece la línea de reflexión bergsoniana, con una apelación permanente al papel de la actividad consciente en la construcción de la vivencia temporal. Así, para él,

[...] la conciencia de duración es conciencia de una conciencia que dura; por consiguiente, plantear la cuestión de la naturaleza y de los derechos de esta conciencia téctica de duración equivale a plantear la de la naturaleza y los derechos de la reflexión. En efecto: la temporalidad aparece a la reflexión en forma de duración psíquica, y todos los procesos de duración psíquica pertenecen a la conciencia refleja. Así pues, antes de preguntarnos cómo una duración psíquica puede constituirse en objeto inmanente de reflexión, debemos tratar de responder a esta cuestión previa: ¿cómo es posible la reflexión para un ser que no puede ser sino en pasado? (Sartre 209)

Ese ser que solo puede ser en pasado es el propio existir de la conciencia como conciencia refleja; pero es, de igual forma, el ser que indaga el tiempo, pues, en la búsqueda de una referencia funcional a lo concreto, este último solo puede identificarse con aquel. Entonces, a la acción habitual de este ser se contrapone una actividad reflexiva que tiene como componente clave el ser como ser proyectivo, el futuro como espacio en el que será posible la construcción de la esencia individual. En cierta forma, puede verse en todo esto, como hace Sartre, la escenificación de un *fracaso*. En efecto, en *El ser y la nada* podemos leer que “el surgimiento del para-sí ratifica el fracaso del en-sí que no ha podido ser su propio fundamento. La reflexión queda como una posibilidad permanente del para-sí, tentativa de recuperación de ser” (Sartre 213).

Esa reconstrucción no puede, sin embargo, entenderse como una reelaboración del pasado. La conciencia reflexiva no tiene como tarea el acomodo de lo acaecido en una interpretación tranquilizadora de la temporalidad. El aspecto proyectivo es imprescindible en el pensar el tiempo para el *Dasein*.

En todo caso, la determinación primaria de la pregunta ontológica viene de descubrir que esta es una *indagación en el tiempo*. No es en ella esencial, en primer término, el lugar en que se formula, sino el momento en que es formulada. El dato básico es el tiempo en que se produce la formulación, el tiempo ocupado por la enunciación de la pregunta y el desplegarse del tiempo ocupado en la indagación de la respuesta. Más tarde descubrimos que esta pregunta tiene otra forma peculiar de ocupar el tiempo, pues ella condensa el tiempo y nos llama desde un tiempo originario previo a nuestro preguntar. El propio ser del hombre, en cuanto un situarse, es, claro está, una determinación de las líneas de relación con las que se establece un posicionamiento, pero este es un estar que remite a un tiempo. El ente puede posicionarse entre los entes y su posición determinarse haciendo abstracción del tiempo; mientras tanto, la vinculación con el espacio es un estar en el tiempo cuando hablamos del *Dasein*. El ser del *Dasein* temporiza el espacio. Esta es precisamente su forma inicial de aproximarse a la problematización del tiempo.

Heidegger ha dejado constancia de la dificultad de dicha problematización en la tradición filosófica occidental, al decirnos que:

[...] cómo llega el tiempo a esta particular función ontológica y, más aún, con qué derecho precisamente eso que llamamos el tiempo funciona como semejante criterio y, por último, acaso en este ingenuo uso ontológico del tiempo se expresa la auténtica relevancia ontológica que posiblemente le compete, son cosas que no han sido cuestionadas ni investigadas hasta ahora. (Heidegger 18; 42)¹

La forma de plantear y desarrollar el problema del tiempo pasa, como consecuencia de la intensidad de la labor de Heidegger, a ocupar un lugar preeminente en el interior del espectro discursivo propio de su pensamiento posterior; en cierto modo, ningún aspecto de este permanecerá, a partir de entonces, al margen del impacto de esta problematización. Gadamer lo ha señalado de forma clara, al anotar que “cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica espiritual-científica que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí” (Gadamer 332). El desarrollo de este problema en el pensamiento contemporáneo es, en buena medida, consecuencia del escamoteo del objeto de reflexión previo a *Ser y tiempo*, así como de la estrategia heideggeriana para hacer frente a tal omisión.

Puede recordarse, en este sentido, que la relevancia ontológica del tiempo no fue advertida, según Heidegger, por la tradición moderna.

1 En adelante: el primer número de página corresponde a la edición canónica de Heidegger y el segundo a la edición de Trotta.

Desde Descartes, sería posible constatar la mencionada insuficiencia, que quizás sea todavía más apreciable en la obra de Kant (cf. Demmerling 92). El carácter analítico del método empleado por este último exige la utilización de esquemas espacialmente determinables, que se resisten a ser pensados inmersos en el flujo interior del tiempo. Este concepto fluidifica los contornos de lo pensante y lo pensado, y merma con ello las posibilidades de aplicación de las determinaciones conceptuales al uso dentro de la racionalidad analítica moderna. Por ello, antes que proporcionar estrategias para pensar la existencia como ser en el tiempo, sucede, al contrario, que tales esquemas sirven para construir una línea de defensa frente al tiempo, una suerte de elaborado pretexto para poner entre paréntesis la radicalidad de los efectos del flujo temporal.

En cualquier caso, ha de reconocerse que para el ser humano ha sido más sencillo pensar el espacio, que puede vincularse y representarse de una manera estática, como totalidad que permite la definición de unos límites, a partir del cierre sobre sí misma. La conciencia, que solo existe como temporalidad, pese a ello, empeña sus mayores esfuerzos en la construcción de regularidades, en la apreciación de esquematismos que introduzcan delimitaciones dotadas de cierta estabilidad para las actividades del sujeto consciente. Esa economía del esfuerzo de la conciencia ha hecho que el tiempo mismo haya sido pensado en términos espaciales. El tiempo se ha conceptualizado como espacio sometido a fragmentación y dotado de cierta cantidad o posibilidad de movimiento. De una forma tardía se ha vuelto a considerar el aspecto que más llamó la atención a los griegos de la antigüedad: su poder configurador. Pero sigue siendo revelador que los modelos tomados del estudio de los seres vivos se hayan prestado con mayor dificultad a su uso por parte de un pensamiento como el moderno, cuyos esquemas de representación fueron derivados en su origen de la sobrevaloración de los resultados de las disciplinas formales. Durante siglos, el proyecto de matematizar el conocimiento de lo vivo ha sido el punto culminante de una ardiente utopía, cuyos resquicios siguen alumbrando, aunque sea de una forma tenue, los más dramáticos esfuerzos de la ciencia contemporánea.

Al partir de la base que nos proporcionan esas razones, podría entenderse una afirmación como la que realiza Heidegger, al señalar que “Kant tenía que fracasar en su intento de penetrar en la problemática de la temporeidad” (24 y 47), ante todo, debido a “la completa omisión de la pregunta por el ser y, en conexión con ello, la falta de una ontología temática del *Dasein* o, en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto” (*ibid.*). De forma deliberada, el pensar ontológico se centra en la sustancialidad del ente, con lo cual deja de lado la inaprensible naturaleza del ser.

Así pues, podría afirmarse que el punto de vista característico de la epistemología moderna ha mostrado, tras la labor crítica kantiana, sus virtudes y sus límites. Se trataría ahora, en el *ahora de Ser y tiempo*, de situar a la ontología en el lugar que le corresponde, yendo, para ello, más allá del horizonte kantiano –que venía dado por la superación de la aporía entre el racionalismo y el empirismo–, para retornar al planteamiento ontológico original, tal como se dio a conocer en el mundo presocrático.

Frente a esta posibilidad en su momento ni siquiera vislumbrada, Kant parece considerar superflua la formulación explícita de la pregunta, así como la indagación de su carácter *tempóreo* y su vinculación con la *temporeidad* del *Dasein*. La pregunta parece carecer de oportunidad, desde su punto de vista. Sería, en efecto, inoportuna una cuestión que tan solo sirve para introducir dudas y problematizar el acceso de la ciencia al conocimiento de su objeto.

En otro orden de cosas, tendríamos que reparar en que Kant obvia la naturaleza temporal del *Dasein*, puesto que lo que le interesa es establecer las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo. Según su modo de ver las cosas, la temporización, entendida como referente ontológico y no ya como simple marco referencial epistémico, tan solo introduciría indeterminación y subjetivismo. Para juzgar de forma adecuada su postura, no hay que olvidar que contra ambas lacras se está batiendo Kant desde el inicio mismo de su periplo filosófico. Él no quiere verse atrapado por ellas. Por el contrario, su propósito es avanzar en ese terreno pantanoso, en el que tantos otros han visto sucumbir sus aspiraciones. La objetividad, para él, solo es alcanzable a través del soporte que, para la intersubjetividad, proporciona la estructura de la subjetividad trascendental.

Con Descartes había acontecido la paradoja de intentar la refundación de la filosofía sobre la base de un nuevo planteamiento de las relaciones entre el pensar y el ser, pero sin una indagación previa y suficiente de la naturaleza de la sustancia pensante (cf. Dreyfus 77 y ss.). El ser del *Dasein*, en cuanto que ser pensante en el tiempo, queda en completa oscuridad en la filosofía cartesiana. La razón última de ello radica en que, para Descartes, ha de primar en el proceso del conocimiento aquello que permita vincularlo, en términos generales, con el método que tantos éxitos ha proporcionado a la geometría. Así pues, lo esencial es la determinación de los axiomas que puedan tener la amplitud necesaria para fundamentar un saber de valor universal. Una vez completada esa tarea, el paso siguiente consistirá en aplicar la metodología general de la geometría a cualquier campo en el que pretendamos alcanzar un conocimiento seguro.

A este respecto, los reparos de Heidegger están más que justificados. En efecto,

[...] con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que, en este comienzo “radical”, Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido del ser del “sum”. (Heidegger 24-25; 47-48)

En efecto, tal comienzo queda en una situación de indeterminación, ya que la única base para superar la confusión que el pensamiento cartesiano ofrece es la que proporciona el pensamiento, y esta, a juicio de Heidegger, no clarifica en absoluto la densidad del que piensa ni la profundidad de lo pensado. Esto es así, y no puede ser de otro modo, debido a la insuficiencia de la metodología cartesiana, apta para el desarrollo de un conocimiento dependiente del acierto en la determinación de los axiomas, así como en la aplicación de las reglas de derivación de origen lógico y de validez universal. En este sentido, por acertada que sea la elección, sabemos que hay siempre una indeterminación, un valor contextual o relativo en los axiomas. En efecto, hoy nos parece una ingenuidad creer que la aproximación definitiva a la verdad vaya a quedar determinada a través de la elección de los axiomas.

El proceder crítico y metódico de Heidegger no puede nunca dar cuenta de la forma en que el sujeto pensante se configura a través del pensar, y cómo la plenitud de su existencia se expresa en el pensar esencial, pero sí puede permitirnos intuir que este pensar está existencialmente determinado. No se trata ya de asumir la determinación exterior a él, proveniente de unas estructuras universales, sino de considerar en plenitud la presencia de una determinación interna, de la que es imposible hacer abstracción, pues si lo hacemos, el pensamiento quedaría flotando en un mundo ideal, análogo al *cosmos noetós* de Platón. Por eso, Heidegger alude a la necesidad de destruir o *deconstruir* la tradición ontológica occidental, con el fin de fijar de nuevo el sentido de la pregunta ontológica esencial. El objetivo final, grandiosa utopía o seductora ensoñación para la filosofía de nuestra época, es intentar que volvamos a posicionarnos en la disposición original frente al *logos* y la verdad; esto es, la remisión de lo verdadero al ser y no su permanecer circunscrito al ámbito del conocimiento. Esto significa, entre otras cosas, intentar de nuevo el tránsito sobre una senda borrada por la acción del tiempo. Una senda que quedó pronto y fácilmente perdida, pues su surco era poco profundo, estaba débilmente marcado debido al escaso tránsito que por ella se había dado.

En relación con esa evocadora posibilidad, Gadamer nos recuerda que:

[...] ya Platón había reconocido que la palabra humana posee el carácter del discurso, esto es, expresa la unidad de una referencia a través de la integración de una multiplicidad de palabras, y había desarrollado en forma de dialéctica esta estructura del *logos*. Más tarde, Aristóteles descubre las estructuras lógicas que constituyen la frase, el juicio, el nexo de frases o la conclusión. Pero tampoco esto agota la cuestión. La unidad de la palabra que se autoexpone en la multiplicidad de las palabras permite comprender también aquello que no se agota en la estructura esencial de la lógica, y que manifiesta *el carácter de acontecer propio del lenguaje: el proceso de la formación de los conceptos.* (512-513)

Heidegger considera que es preciso indagar en el origen de ese proceso de configuración conceptual, alumbrar de nuevo las sendas que se pierden desde hace mucho tiempo, debido a la vegetación que puebla el nutrido bosque de los conceptos. Ese conocimiento nos permitirá, a su vez, explorar la configuración del pensar en el tiempo (cf. Ruggenini 187). Por eso Heidegger insiste en que:

[...] tan solo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta. (27; 50)

Esa concreción vendrá dada por el retornar de la pregunta, desprovista de todo apoyo en el conocimiento de las determinaciones del ser. Se trata de hacer borrón y cuenta nueva, puesto que los intentos de establecer de forma pormenorizada las determinaciones no han revelado, según Heidegger, la esencia del ser; se diría que, más bien, han provocado un alejamiento que nos incapacita para captarla. No hay que olvidar, por supuesto, que este proceder deconstructivo no solo afecta a la historia de la metafísica, sino también a la tradición científica. La historia de la ciencia no puede desligarse del problemático devenir de la ontología. Heidegger no puede ignorar este hecho. Lo que sucede es que calla de forma consciente, conociendo el alcance desmesurado de la apuesta que acaba de poner sobre el tapete. Sin embargo, su silencio es tan elocuente, que viene a reforzar la impresión del lector acerca de la radicalidad de su propuesta.

En todo caso, el resultado de su envite nos aproxima más a la comprensión especulativa que a la demostración. Porque, ¿cómo construir una estructura argumentativa sólida cuando sus presupuestos fundamentales no pueden especificarse sino de forma aproximativa y nebulosa? Claro que, como señala Sartre, en cierto sentido,

[...] no hay conocimiento sino intuitivo. La deducción y el discurso, impropriamente llamados conocimientos, no son sino instrumentos que conducen a la intuición. Cuando esta se alcanza, los medios utilizados para alcanzarla se borran ante ella; en el caso en que no pueda alcanzársela, el razonamiento y el discurso quedan como marcas indicadoras que apuntan hacia una intuición fuera de alcance; si, por último, se la ha alcanzado pero no es un modo presente de mi conciencia, las máximas de que me sirvo quedan como resultados de operaciones anteriormente efectuadas, lo que llamaba Descartes “recuerdos de ideas”. Y, si se pregunta qué es la intuición, Husserl responderá, de acuerdo con la mayoría de los filósofos, que es la presencia de la “cosa” (*Sache*) en persona a la conciencia. (234-235)

Pero dicha presencia es, en sí misma, una convicción que proviene de la constatación inmediata de la existencia real de lo intuido. Ahí radica el poder del conocimiento intuitivo, su fuerza seductora. Sin embargo, es evidente que la intensidad de la convicción no está siempre determinada por su acierto último.

De este modo, la repetición, lejos de ser una mera reiteración, consiste, en este caso, en un colocarnos de nuevo en el tiempo originario en que por vez primera se formuló la pregunta. En este sentido, repetir no es, como decíamos, reiterar, ni tan siquiera es recrear, es lisa y llanamente crear. Por ello huelga decir que, en la existencia humana, no hay creación sin memoria, no existe novedad que pueda serlo sin apelación al pasado.

Que no se trata de una simple reiteración, puede verse con claridad por medio del planteamiento metodológico que Heidegger realiza, siempre desde el presupuesto de eludir todo constreñimiento racional. En este sentido, la apelación a la fenomenología no puede ser más esclarecedora. En efecto, el método fenomenológico es quizás el más importante intento filosófico consciente de poner entre paréntesis el abrumador peso de la memoria. El pasado no se elimina, se hace abstracción de él para comprobar si esa puesta entre paréntesis permite un nuevo acercamiento a las cosas del que extraigamos lecciones que nos permitan mirar lo acaecido bajo una nueva luz. También el saber atesorado es un suceso y, como tal, puede recibir el mismo tratamiento que cualquier otra forma experimentable de aproximación al objeto.

Pensar el tiempo es, por lo tanto, reinterpretarlo, reinventar su significado e imaginar un sentido o sinsentido para su transcurrir. Hablamos, pues, a través de ello, de la desmesurada tarea humana de interpretar el mundo. Ese es el significado de la vida humana, entendida como proyecto, o mejor, como sucesión inacabada de proyectos. El

mirar proyectante pone en cuestión, ante todo, el peso de la memoria. Gadamer lo ha expresado de forma neta, al decirnos que:

[...] toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. (333)

No obstante, para Gadamer, la inflexión fundamental habría que situarla en el romanticismo, más que en el desarrollo de la filosofía kantiana. Si de alguna manera puede caracterizarse esa época, sin duda es a través de la aparición de un concepto de subjetividad fuerte, tanto como para poner en cuestión la legitimidad del peso que ejercen sobre la actividad pensante los contenidos culturales y las estructuras de diversa índole, empezando por aquellas que provienen del propio lenguaje. En efecto, a su entender,

[...] desde el romanticismo ya no cabe pensar como si los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. *Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación.* (Gadamer 467)

En cualquier caso, a partir de esa época, la idea de que fuera de la interpretación no hay conocimiento ni puede haber comprensión, y que sin la presencia de este último elemento no podemos hablar de mundo, deviene una convicción común. Se reconoce con ello que la realidad conocida adquiere una cierta ductilidad en los procesos intelectivos, por medio de los cuales es concebida como contenido del pensamiento. Dicho en otros términos,

[...] el conocimiento *es el mundo*; para hablar como Heidegger: el mundo y, fuera de eso, *nada*. Solo que esta “*nada*” no es originariamente aquello en que emerge la realidad humana. Esta “*nada*” es la realidad humana misma, como la negación radical por la cual el mundo se desvela. (Sartre 245)

Lo que sucede, en último término, es que la interpretación ha de plasmarse en la representación, y las formas de esta son múltiples, desde la ontología al arte, pasando por la ciencia. El punto clave habría que

situarlo en la posibilidad de construir, a través de la representación, un mundo que pueda ser compartido por otros seres humanos, ya que la misma eventualidad de la representación implica que es representación, cuando menos, para algún individuo. Quizá sea en el arte donde ese impulso de construir y compartir mundo resulte más explícito. También es este el espacio en el que la construcción revela un aspecto del que hablaremos más adelante: su trasfondo lúdico. Gadamer nos dice, abundando en ese sentido, que “la referencia a esta posibilidad es lo peculiar del carácter lúdico del arte. En el espacio cerrado del mundo del juego se retira un tabique” (152). ¿Qué hay detrás de él? Por lo pronto podemos asegurar que aparecen, cuando ese tabique se omite, posibles vínculos entre todo aquello que antes permanecía aislado a uno y otro lado de este mundo. Así, el espacio del juego, que es el espacio por an-tonomasia de la imaginación (cf. Casabán y Candel 93), indica una línea de aproximación a lo verdadero.

La experiencia de la indeterminación

Como sabemos, Heidegger considera el olvido de la pregunta por el ser como la omisión de más graves consecuencias que padece la filosofía moderna. El gran equívoco comienza a gestarse cuando la pregunta por el sentido del ser empieza a percibirse como falsa pregunta, bien porque se considera que pretende indagar acerca de algo obvio, bien por contemplarla como ejemplo de un modo de proceder que no puede conducir a ningún resultado positivo. Esto es así desde que el espacio del conocimiento *positivo* es definido en relación directa con el ámbito del conocimiento científico. Frente a esta reducción del lugar en el que se entiende como posible una indagación fructífera, es preciso recuperar la pureza de un preguntar originario que no da nada por supuesto ni admite ninguna restricción que le venga impuesta desde el exterior.

Heidegger entiende que:

[...] con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un “punto de vista” ni a una “corriente” filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión “fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. (28; cf. también 50-51)

La fenomenología aporta, ante todo, un estilo de aproximación a las cuestiones que se caracteriza por la búsqueda de un tipo de experiencia fundamental. Con él se intenta atender a aquellos aspectos de la realidad que han quedado oscurecidos tras una espesa capa de conocimientos. Se trata, en principio, de una cuestión de método. Pero esta elección

metodológica va a condicionar todo el planteamiento y el enfoque de la indagación. No estamos, por lo tanto, ante una elección neutral, pese a que Heidegger pretenda que su trabajo no queda lastrado en exceso por la deuda que él ha contraído con el método fenomenológico. El método, en todo caso, permite, según él, poner de manifiesto aspectos cruciales que de otra forma quedarían ocultos; nos permite reeditar o repetir el sentido originario del *logos*, haciendo patente aquello que podría quedar oculto tras las determinaciones actuales del decir.

Entenderíamos así que el método deba partir del conocimiento de una pérdida, al mismo tiempo que tiene que ofrecernos algún medio que nos permita intentar su reparación. En este sentido, la evocación de la forma en que se problematiza la relación entre la palabra y el objeto se nos revela como algo más que un sofisticado pasatiempo. La indagación histórico-hermenéutica debería arrojar, como primer resultado, la fundada sospecha de una profunda conexión previa. De este modo, Gadamer sostiene que “la íntima unidad de palabra y cosa era al principio algo tan natural que el nombre verdadero se sentía como parte de su portador, e incluso cuando sustituía a este era sentido como él mismo” (487). No sería fácil encontrar un autor que sostenga de mejor forma y consiga expresar con mayor intensidad el trasfondo misterioso de una relación que ya Platón, en el diálogo *Crátilo*, señalaba como algo irremediablemente perdido. En cualquier caso, tan solo alguien que haya asimilado de manera devota la herencia heideggeriana puede afirmar que “el nombre o la palabra parecen ser verdaderos o falsos, en cuanto se usen verdadera o falsamente, esto es, en cuanto se asignen correcta o incorrectamente a lo que es” (cit. en Gadamer 495). Se habla aquí de apariencia, en relación con el uso de los términos, pues ellos por sí mismos no pueden ser objeto de atribución de lo verdadero. Tal atribución tan solo puede aparecer o ser cuestionada en un contexto discursivo, pues, como nos recuerda Gadamer, “esta asignación ya no afecta a la palabra, sino que es *logos*, y encuentra su expresión adecuada en tal *logos*” (*ibid.*). Ciertamente, el desarrollo de la ciencia y la filosofía solo puede entenderse si tenemos en cuenta el peso que en ese proceso tiene la presencia de la dialéctica parmenídea o, dicho de otra forma, de un *logos* analítico y disgregador que ve la luz con ella. No es posible ahora trazar siquiera las líneas maestras de un proceso tan complejo y dilatado en el tiempo, puesto que de Parménides a Hegel sucedieron demasiadas cosas. Esto no impide, pese a todo, reconocer el aspecto auroral y cenital que la obra de cada uno de ellos tiene. Tampoco es óbice para admitir que la obra de Hegel es la encrucijada a la que se remiten, en último término, todas las direcciones que es posible advertir en el pensamiento filosófico posterior. Entre ellas, sin duda, la fenomenología, que es el referente filosófico básico de Heidegger en la época

de *Ser y Tiempo* (cf. Krockow 198). Comprender lo que esta corriente de pensamiento aporta, en cuanto a contenidos de la reflexión y de su orientación metódica, no es tarea fácil.

Para abordar la fenomenología, no estaría de más señalar que una de las más creativas e interesantes aplicaciones e interpretaciones del funcionamiento del método fenomenológico la encontramos a lo largo de toda la producción de Merleau-Ponty, aunque de un modo muy especial en su brillante ensayo *Fenomenología de la percepción*. Nos dice allí que la vida humana puede definirse por su poder de “negarse en el pensamiento objetivo”, y que ese poder le permite evolucionar, desde su vinculación primordial a una realidad concreta, hasta la construcción de un mundo propio, porque ella comprende no solamente un medio definido, “sino una infinitud de medios posibles, y se comprende a sí misma” (Merleau-Ponty 377).

En la primera línea del prólogo de esa obra, Maurice Merleau-Ponty se pregunta qué es la fenomenología y, antes de dar una respuesta a dicha interrogación, anota unas reflexiones que, a buen seguro, resultarán sorprendentes a los ojos de muchos, pues afirma que “puede parecer extraño que se tenga aún que plantear esta cuestión, medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl” (Merleau-Ponty 1). Más extraño resulta aún, podríamos apostillar nosotros, que la misma cuestión siga siendo pertinente más de medio siglo después de la publicación de *Fenomenología de la percepción*.

No obstante, la definición que Merleau-Ponty nos ofrece en esas páginas es tan esclarecedora, que puede sernos aquí de gran utilidad. Para él:

[...] la fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas revierten en la definición de las esencias: la esencia de la percepción o la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es también una filosofía que reubica las esencias en la existencia, y piensa que no podemos comprender al hombre y el mundo si no es partiendo de su *facticidad*. (1)

Tenemos, pues, aquí las líneas maestras de su clarificadora puesta al día de la cuestión. Por una parte, la fenomenología aporta un nuevo método, el más adecuado en función del objeto cuyo conocimiento se persigue: las esencias. Por otra, en contra de lo que un término tan manido y evanescente puede hacer pensar, la búsqueda de ese tipo de conocimiento remite al actuar humano en el mundo, se refiere a pensar en unas situaciones dominadas por la indeterminación. En este sentido, la fenomenología no aporta solo un método, sino también un nuevo estilo filosófico, una nueva onda, otra inflexión que recrea la filosofía y reinterpreta su historia. En efecto, la fenomenología es:

[...] una filosofía trascendental que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, pero también una filosofía para la que el mundo está siempre *ahí* antes de la reflexión, como una presencia inalienable, y de ahí deriva todo el esfuerzo por reencontrar ese contacto original con el mundo, para otorgarle finalmente un estatuto filosófico. (Merleau-Ponty 1)

Con ello entendemos sin dificultad cómo cuadra el proyecto de la fenomenología con la tarea que Heidegger se impone en *Ser y tiempo*. Es indudable que, por cauteloso que él se muestre al usar el término, su proyecto solo puede entenderse en el horizonte de una ontología fenomenológica (cf. Giovanni 64-65). Pero queda aún más claro cuando recordamos que para él resulta imprescindible tener en cuenta que *logos* significa, ante todo, “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir” (Heidegger 32; 55).

Siguiendo a Sacristán, podemos hacer notar en este punto que:

[...] tanto *Vom Wesen des Grundes* como *Kant und das Problem der Metaphysik* y *Sein und Zeit* contienen detallados desarrollos del pensamiento trascendental de Heidegger, que son la trama analítica de la tesis general sobre el lugar fenomenológico del ser, y vienen a consistir básicamente en la descripción concreta de las estructuras trascendentales, dentro del marco del ser-en-el mundo. Esas estructuras son, en *Sein und Zeit*, los elementos de la apertura: disposición y comprensión; en *Kant und das Problem der Metaphysik*, de acuerdo con el proyecto de *repetición existencial* de la *Crítica* y en el curso de la asimilación de la terminología kantiana, esas estructuras trascendentales, momentos de la apertura o lugar del estar, se llaman sensibilidad y entendimiento [*Anschaung* y *Verstand*]. (86)

El *logos* es, en términos ideales, forma que no disfraza el contenido, que no lo viste de manera artificiosa hasta hacerlo irreconocible; de ahí su función primaria de poner de manifiesto o expresar ese contenido, convirtiéndolo en aprehensible y comunicable. No obstante, en la práctica, el *logos* puede estructurarse de modo que el contenido del discurso quede total o parcialmente velado por el modo de expresión. Desde esta perspectiva, el concepto de *logos* aludiría a un momento ideal en el que no hay conflicto actual entre el pensamiento y la expresión. No significa esto que tal conflicto no pueda o no deba presentarse en un momento posterior. Tampoco que el *logos* se haya construido como instrumento de superación de un trasfondo conflictual antecedente.

Esta concepción pragmática del *logos* es indisociable de una forma específica de concebir la verdad. En líneas generales, el sentido del *logos* apunta a un esclarecimiento, si bien es cierto que este puede ser

iluminante o cegador. La verdad puede ser alumbrada a través de él o, por el contrario, seguir oculta tras aquello que, pese al esfuerzo alumbrador del pensamiento, aún la encubre. En una primera aproximación, podríamos decir que la verdad permanece encubierta por dos velos, uno *natural* y otro *cultural*. El primero hace referencia a las limitaciones inherentes a nuestro ser biológico, mientras que el segundo tiene que ver con las disposiciones e indisposiciones que derivan de nuestra existencia social.

En todo caso, la lectura de estos pasajes de *Ser y tiempo* nos hace pensar, en primer término, en la concepción de la verdad como adecuación entre lo real y lo pensado. Sin embargo, aunque Heidegger señala que “el *logos* es un hacer ver, por eso puede ser verdadero o falso” (Heidegger 34; 56); no deja de subrayar que “es de fundamental importancia librarse de un concepto constructivo de la verdad que la entiende como ‘concordancia’”. La razón que nos da es que “esta idea no es en absoluto primaria en el concepto de *aletheia*” (*ibd.*).

Así pues, sin poder ser definida de manera acertada mediante la metáfora de la adecuación entre el entendimiento y el objeto, la verdad no es tampoco concebida como si fuese un mero constructo. Su realidad la pone en situación de ser aquello que puede ser descubierto. Si a través de la construcción del *logos* se revela la verdad, lo es porque la realidad subyacente queda iluminada por la propia construcción; es decir, no debe identificarse con la construcción misma. La verdad se expresa en lo construido, si bien su adecuación lo es consigo misma, nunca plenamente con el *logos*, ni con aquello que, a través del *logos* mismo, entendemos por realidad. En el extremo, el carácter de lo verdadero señala, de modo directo, a un pensar que considera ante todo las determinaciones elementales de lo que existe.

No hay posibilidad más radical de pensamiento; más allá de ella solo queda la vivencia espiritual del contacto no mediado con lo verdadero propia de los místicos, a la que solo podemos aproximarnos mediante la expresión poética. En efecto, el decir del místico, balbuceante y profundo a la vez, o su silencio extasiado dicen la confusión y anonadamiento que produce el contacto intuitivo con lo absoluto, en cualquiera de sus formas. ¿Puede esa vivencia tener algún parangón en el ámbito de la experiencia filosófica? La respuesta implícita en *Ser y tiempo* parece ser afirmativa, pese a que su desarrollo no vaya muchas veces más allá de expresar, en ocasiones de forma velada, esa íntima convicción. “‘Verdadero’ en el sentido más puro y originario –es decir, de tal manera descubridor que nunca puede encubrir– es el puro *noein*, la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal” (Heidegger 34 y 56). En consecuencia, *verdadero* es un predicado que tan solo atribuimos con pleno sentido

cuando lo hacemos en el momento clave de un proceso que culmina en la comprensión.

En un primer acceso a la tarea de pensar lo ente, su verdad se revela como inmediatez. Lo dado revela su entidad primaria a la mirada, y esa revelación es la condición de todo posible esclarecimiento. Sin embargo, la claridad de ese conocimiento lo es tan solo para determinados intelectos, nunca se presenta como un resultado habitual en cualquier mente que recorra cierto camino.

En este sentido, conviene no olvidar que la apelación fundamental del método fenomenológico consiste en *ir a las cosas mismas*. Para ello, ante todo, habrá que cuestionarse lo que damos por sabido, al mismo tiempo que tratamos de esclarecer por qué tiene una relevancia de tal magnitud indagar el origen y sentido de la pregunta por el ser.

El análisis del propio método deviene así desvelador del contenido esencial de su objeto, no puede ser separado de este como se separa la herramienta conceptual, en cuanto que universal concreto, del problema sobre el que de manera momentánea focaliza su acción. Por eso, la “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciativa de lo que debe constituir el tema de la ontología” (Heidegger 36; 58). De la misma forma, puede afirmarse también por ello que “la ontología solo es posible como *fenomenología*” (*ibd.*).

La conclusión heideggeriana hace descansar en el método fenomenológico la posibilidad de construir una ontología, después de la destrucción de la tradición metafísica occidental y como consecuencia directa de ese cataclismo. Sobre ello habría que decir que, si bien la apelación particular al método puede ser hoy discutida, no lo es en absoluto la llamada a un modo de considerar la relación entre el proceso del conocimiento y lo conocido que se esconde tras esa focalización en la fenomenología. En todo caso, pensadores de indiscutible talla, como Jean-Paul Sartre, tomaron esta indicación al pie de la letra. Así *El ser y la nada*, obra maestra del pensador francés, lleva como subtítulo *Ensayo de ontología fenomenológica*, con lo cual se hace eco del planteamiento de Heidegger, quien, como veíamos hace un instante, identificaba la posibilidad de una ontología poscrítica con la aplicación del método fenomenológico a la investigación ontológica.

De cualquier modo, la referencia al *logos* no puede, en forma alguna, perderse de vista. Es ella la que otorga racionalidad subyacente a la búsqueda fenomenológica de las esencias, y también es ella la que enmarca los frutos de la asimilación del saber heredado en el seno de una tradición. Gadamer ha aludido a la importancia de establecer esa referencia, otorgando particular importancia a la tradición escrita. Esta

[...] no es solo una porción del mundo pasado, sino que está siempre por encima de este en la medida en que se ha elevado a la esfera del sentido

que ella misma enuncia. Se trata de la idealidad de la palabra, que eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido. Pues el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria. (Gadamer 469)

Y la continuidad de la memoria es, tengámoslo presente, el exponente más claro de la vida del *logos*.

Asimismo, no debemos dejar de lado que lo determinante es la naturaleza hermenéutica que Heidegger le atribuye a esa metodología fenomenológica. Se trata de indagar el sentido del ser, interpretando para ello de una nueva manera el modo de existencia de los entes. Por ello insiste en que “la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación” (Heidegger 38; 60).

El estudio fenomenológico del modo de ser del *Dasein* ofrece de suyo una interpretación genérica de ese modo de ser, y de sus relaciones específicas con otras formas de estar-en-el-mundo. En este sentido, el ser del *Dasein* es revelador, pues la relación de su modo de existir con la verdad es de por sí desveladora de la verdad misma. Entendido esto, nadie discutirá el juicio de Heidegger acerca del esfuerzo de los grandes pensadores griegos de la antigüedad por esclarecer el fundamento de la ontología. Se entenderá también, confío en ello, que el modo de ser del *Dasein* haya de ser considerado como basamento ontológico de la ética heideggeriana. Bien es cierto que no ha de identificarse ser-ahí con subjetividad, pero no lo es menos que, sin reconstruir el vínculo óntico entre ambas nociones, es imposible anclar la ética en la existencia concreta.

Sabemos que ese esfuerzo lleva muy lejos, en algunos casos, a los fundadores de la filosofía occidental. Sin embargo, hay que tener presente que ellos no tenían que lidiar con el problema de la demarcación entre el ámbito de la ciencia y el de la filosofía. Tampoco tenían que vérselas con el asunto de la defensa del carácter noético de esta última.

En el conocimiento científico, las entidades quedarán reducidas a signos. Esto no supone en sí una novedad con respecto al funcionamiento del signo en general; sin embargo, en determinados momentos, cuando la ciencia ha adquirido el desarrollo necesario para desplegar su propio sistema simbólico, los elementos de este pueden llegar a adscribirse de forma completa a sus respectivos significados. Para expresarlo de nuevo con Gadamer:

[...] cuanto más inequívoca es la designación a través de una cosa que es un signo, el signo será tanto más puro, se agotará en su consideración como tal. Los signos escritos, por ejemplo, se asignan a determinadas

identidades fónicas, los signos numéricos a determinados números, y son los signos más espirituales porque su asignación es total en el sentido de que los agota por entero. Una señal, un distintivo, un aviso, una indicación, etc., solo son espirituales en cuanto que se toman como signos, esto es, en cuanto que se abstrae todo lo que no sea su función indicadora. La existencia del signo es solo su adherencia a algo distinto que en calidad de cosa-signo es al mismo tiempo algo por sí mismo y tiene su propio significado, un significado distinto del que tiene como signo. (496)

Viendo de este modo el asunto, la palabra, como soporte de la construcción y expresión del conocimiento ontológico, parece no poder llegar jamás a lograr la adscripción adecuada a su objeto. Sin embargo, Heidegger parece pensar que hubo un momento originario en que así fue, y todo su titánico esfuerzo con el lenguaje en *Ser y tiempo* se dirige a reconstruir el ámbito de pensamiento en que sea posible de nuevo esa adscripción esencial. No se trata, en consecuencia, de especular ni de jugar con las formas y posibilidades de atribución. Tampoco viene al caso discutir si Heidegger consideraba que la existencia de ese momento originario puede llegar a determinarse en un contexto histórico concreto, o si ha de entenderse tan solo como un horizonte espectral, de perfiles difusos, que ayuda, pese a ello, a dotar de sentido al discurso. Veamos ahora si podemos dar algún paso más en esa prometedora pero arriesgada dirección que el pensar heideggeriano sugiere.

Indagación filosófica y expresión poética como formas de trabajo sobre el lenguaje

El poeta José Ángel Valente es autor de un verso, enigmático como pocos pueden llegar a serlo, que encontramos entre los textos recogidos en *Fragmentos de un libro futuro*. En efecto, cada una de sus palabras alude a luces y oscuridades que nos siguen manteniendo en vilo: “Alrededor de la hembra solar aún sigue girando oscuro el universo” (Valente 47).

Es posible que advirtamos, al leerlo, cierto timbre conocido en la peculiar resonancia de esas expresiones en nuestra cabeza, pues es verdad que no puede dejar de pensarse que, en ese verso de sentido oculto, el poeta da la vuelta a lo expresado por Lao Tse en su *Tao Te King*. Es cierto que podemos leer allí estas palabras, no menos imbuidas del peculiar susurro con el que en ocasiones nos interpela lo innombrado: “En el umbral de la hembra oscura/ reside la raíz del universo” (Lao Tse 20).

En todo caso, en el verso de Valente podemos rastrear el impulso originario de un tipo de expresión poética que intenta extender lo dicho hasta el límite de lo expresable y, a través de ella, el poeta sumerge su mirada en las raíces de lo pensable hasta encontrarse allí con lo no pensado. No es extraño, por lo tanto, que sea posible para él hallar cierta

luz donde, desde siempre, el hombre ha visto oscuridad, y oscuridad donde ese viejo *logos*, que tanto debe (aunque resulte un tópico afirmarlo) al predominio de lo masculino, había vislumbrado en torno a él orden luminoso. Por eso logra darle la vuelta de forma tan admirable y precisa a la sentencia de Lao Tse. Este último, por su parte, siguió en su momento el camino inverso –tendríamos que preguntarnos aquí si es esa la vía originaria, o si Lao Tse conoció un verso anterior que daba cuenta de un giro diferente, ahora perdido, no visible e impensable, impenetrable, a esa misma idea–, expresando en lenguaje poético un profundo pensamiento.

En todo caso, queda fuera de cuestión que ambos acuerdan una fuerza equivalente a la relación entre el pensamiento y la expresión poética, como también al principio femenino, origen del mundo, plenitud o vacío, según se considere, aunque, en ambas circunstancias, soporte esencial de cuanto existe. No faltan, en la historia de Occidente, modos para ejemplificar la adversidad a la tendencia descrita. No nos extenderemos en ellos para no cansar al lector, aunque tal vez podría destacarse, por su carácter paradigmático, la cosmovisión que se deriva de las ideas de Carl Schmitt, en las que la lucha permanente queda situada en el centro de la sociedad y la historia, un centro permanentemente roto por la dicotomía amigo-enemigo o, por decirlo de otro modo, partidario-adversario. Es muy significativo que, como advierte Jacques Derrida, la mujer esté ausente de esa teoría. En efecto, en una primera tentativa de deconstrucción, Derrida señala, a propósito de las ideas de Carl Schmitt, que “si la mujer no aparece en la teoría del partidario, es decir, en la teoría del enemigo absoluto, si ella no sale jamás de la clandestinidad forzosa, una tal invisibilidad, una tal ceguera da qué pensar” (Derrida 1994 181).

Tendríamos que situarnos en esa iteración e indexación de lo femenino, allí donde apreciamos su ausencia, allí donde dicha ausencia se traduce en exaltación de la relación partidario-adversario; en definitiva, en una apelación a la violencia en cualquiera de sus múltiples formas. En todo caso, una violencia que proviene del no comprender, de no tener ni el saber ni el poder necesarios para actuar sin el amparo de la jauría.

Pero, más allá de tales puntos de encuentro, más allá incluso del sustrato discursivo que pueda ser común a esos versos, hay algo que trasciende al pensamiento y a la realización expresiva que ambos autores, Lao Tse y Valente, tan distantes en el tiempo, alcanzan. Se trata de la densidad del anudamiento entre poesía y filosofía, que este y otros muchos episodios vienen a poner de relieve. Aludimos, por lo tanto, a un espacio de libertad en el que el que se intenta explorar el modo de expresión que conviene a un pensamiento aún tentativo, inconcluso o abierto. Con acierto ha escrito Michel Foucault que:

[...] la literatura no es el leguaje que se aproxima a sí mismo hasta el punto de ser su ardiente manifestación, es el lenguaje situándose lo más lejos posible de sí mismo; y si en esta puesta “fuera de sí” desvela su propio ser, esta claridad revela a menudo un desmarque antes que un repliegue, una dispersión antes que un volverse los signos sobre sí mismos. (1986 13)

No obstante, hablar de expresión poética e indagación filosófica o, en términos más generosos o simplemente más difusos, de literatura y filosofía puede acabar siendo también un intento por hablar de la relación que existe entre el discurso establecido y el poder. En este sentido sería pertinente evocar aquí los análisis de la literatura realizados por Foucault, situados hoy en un segundo plano frente a otras facetas de su obra que son objeto de un gran número de trabajos; análisis en los que no ha dejado de abordar esta cuestión, comprometida y crucial como pocas (cf. Castel 6). A través de ellos comprendemos que también constituye una forma de resistencia luchar contra la tendencia a encerrar la expresión literaria en los límites del discurso que la crítica y el canon literario establecido han creado, en el que los ecos salvajes de la palabra de otra manera dicha son limados por la acción sistemática del poder, por la violencia ejercida desde la economía simbólica impuesta.

La magnitud del ejercicio de ese poder, como asimismo ha sabido ver Derrida, no alcanza tan solo a lo que sucede en el interior del espacio de la producción del discurso. Por el contrario, ejerce su influjo, a veces decisivo, en otros terrenos, como la política. Así, la política de la lengua tiene una centralidad en la acción política que no alcanzan otras dimensiones de esta última, en apariencia vinculadas de forma más directa con su núcleo mismo.

Política de la lengua (que puede dar lugar, aunque no lo haga siempre, a violencias estatales), política de la educación, política de la inmigración, comportamiento en relación con el “extranjero” en general. Esto afecta a todas las instituciones sociales –y no es indispensable movilizar el código de la lucha de clases para tenerlo presente–. Esto afecta, en términos generales, a todo, simplemente a todo: a la manera de “vivir”, de “hablar”, de “escribir”. Todo esto es política, de un extremo a otro, pero no es solamente política. (Derrida 1990 249-251)

En este contexto, Derrida sostiene que su método de trabajo, la tan afamada como mal comprendida *deconstrucción*, que tan próxima está a la *destrucción* heideggeriana, es ante todo “un análisis práctico de lo que llamamos lo parasitario y de las axiomáticas a partir de las cuales lo interpretamos” (Derrida 1990 251), de forma tal que lo esencial y lo parasitario, el centro y la periferia, lo masculino y lo femenino, así como otras muchas aporías fundamentales, han de ser reconsiderados en una

lectura deconstructiva que ponga de relieve nuevos perfiles, desesperadas razones, inesperadas ideas.

Es verdad, asimismo, que hay una forma peculiar de ejercer la violencia en ese intento de provocar el cierre del espacio expresivo sobre sí mismo. Consideradas así las cosas, habrá que convenir en que la creación literaria no merece ser interpretada como mera ficción, cuya realidad es incapaz de trascender los límites del entramado eventualmente creado por el escritor.

La obra de Raymond Roussel es quizás el mejor ejemplo que Foucault podría proponer para explicar las relaciones entre literatura y poder. En el ensayo que dedicó a ella, Foucault trata de demostrar qué tipo de servidumbres impone al pensamiento y a la acción claudicar ante el discurso impuesto. También pone de relieve los riesgos que corre quien no se somete, es decir, quien lucha contra la violencia simbólica que se quiere ejercer sobre él (Foucault 1963: 19). Porque los libros de Raymond Russel nos ofrecen, sin duda sin que su autor fuera ajeno a ello, una sistemática elucidación de las relaciones entre las prisiones y las torturas que puede padecer un ser humano, considerado en su corporeidad viviente, y esos peligrosos juegos de liberación y enclaustramiento que pueden relatarse partiendo de nuestra relación con el lenguaje (*id.* 22 y ss.).

En cualquier caso, ese tipo de obras nos recuerdan también que el origen de la escritura ha de buscarse analizando su configuración a partir de las imágenes representadas, que serían el antecedente más remoto de la representación conceptual. Nuestra escritura alfabetica nos ha hecho olvidar esa vinculación con lo concreto, que se manifiesta a través de la imagen (*cf.* Christin 9). Ese olvido, que tan amplias resonancias heideggerianas tiene, hace más fácil la tarea de dominación del universo simbólico a partir de la imposición de un discurso.

Pero llamemos ahora en nuestra ayuda a otro escritor, Valère Novarina, que puede ayudarnos a profundizar en los entresijos de esa contradicción relación. En efecto, en el extraordinario libro que lleva por título *Devant la parole*, Novarina ha ido desgranando algunas de las claves de la relación entre palabra y ser. Intencionadamente escribo *ser* con minúsculas, pues me refiero, mediante este término, a lo existente, a eso que se ha tratado de colocar en un segundo plano al remarcar la ilusoria diferencia ontológica entre el ser y el ente, y en particular a la existencia humana real, antes que a ninguna forma de trascendencia, para la que el ancestral respeto o el más añejo de los temores imponen siempre la letra mayúscula. En ese conmovedor texto, cuya traducción plantea tantos problemas, nos dice Novarina:

¿Qué es lo que las palabras nos dicen en el interior donde ellas resuenan? Que no son ni instrumentos que se intercambian ni herramientas que se toman o se dejan, sino que tienen su palabra que decir. Saben so-

bre el lenguaje mucho más que nosotros. Saben que son cambiadas entre los hombres no como fórmulas y eslóganes, sino como ofrendas y danzas misteriosas. Saben más que nosotros. Se llaman las unas a las otras desde mucho antes que nosotros lleguemos allí. Las palabras preexisten a tu nacimiento. Han razonado antes que tú. Ni instrumentos ni herramientas, las palabras son la verdadera carne humana y como el cuerpo del pensamiento: la palabra nos es más interior que todos los órganos de ahí adentro. (1999 15-16)

De nuevo volvemos al principio, volvemos al resonar, a los ecos de lo indecible en lo dicho. A propósito de ello, se pregunta Umberto Eco: “¿Se puede pensar en un círculo con el centro por doquier y la circunferencia en ninguna parte?” (42). Y responde, como cabía esperar, “evidentemente no”, con lo cual concluye que, a pesar de todo, es posible mencionarlo y algo podemos captar a través de esa mención, pues sabemos que se nos habla de geometría, aun comprendiendo que se alude a un sinsentido. En conclusión, para Eco, “hay una diferencia entre poder concebir o no concebir algo y poderlo mencionar atribuyéndole algún significado” (*ibid.*). Ese resonar es también producto de un modo de transcurrir por, de una forma de pasar. “Lo más bello del lenguaje es que pasamos con él”, dice Valère Novarina (1999 19). Pero ese pasaje nuestro contrasta con su permanencia. Quizá sea esta el acontecimiento esencial, el acontecer imposible que abre toda posibilidad. Derrida nos ha enseñado a buscar y esperar ese acontecimiento. Sin embargo, en cierta forma, este se ha producido ya. El acontecimiento imposible es la existencia del lenguaje y su permanencia más allá de cualquier otro acontecer. No hay nada más heideggeriano que el horizonte de posibilidades que esto último abre.

Acontecer que hace posible cualquier otro acaecer, puesto que “el lenguaje es *el lugar de aparición* del espacio” (Novarina 1999 19). El lenguaje abre un espacio que acaba siendo el espacio del pensamiento, la memoria y la expresión, el único espacio habitable para el ser humano.

Nos encontramos, entonces, en disposición de entender el calado de una definición de pensamiento en la que cabe lo no pensado e incluso la apertura a lo impensable, en la que pueden acomodarse los párrafos esenciales de *Ser y Tiempo*, el verso de Valente y la sentencia de Lao Tse.

Pensar no es tener ideas, deleitarse con una sensación, poseer una opinión, pensar es *esperar* en lo pensado, tener cuerpo y espíritu de acogida. El pensamiento no escoge ni posee nada; vigila, espera. De la misma forma, hablar no es tener alguna cosa que decir y saber expresarse, sino esperar también la palabra. La palabra es siempre como una danza de espera que esperaría la palabra. No alguna cosa que se emite, sino alguna cosa que se recibe. (Novarina 1999 25-26)

Frente a este pensamiento vigilante, esperanzado en la espera, se sitúa el regocijado rodar de una forma de entender la racionalidad que es incapaz de escuchar nada que no provenga de sí mismo, que ni siquiera es capaz de oírse a través de su vieja osamenta.

Los vasos que comunican, las máquinas que comunican, los comunicadores que comunican como máquinas, no dicen nunca lo que saben. Al igual que los ojos frente a la imagen no ven lo que ellos ven; la palabra, por el contrario, pasa más allá de sí misma, viene de más lejos que ella misma, va más allá de lo que puede decir. Entiende lo que no sabe; espera. Hablamos de lo que no podemos nombrar. De forma muy precisa, cada palabra designa lo desconocido. Lo que no sabes, dilo. Lo que no posees, dalo. Es por lo tanto lo que no puede decirse lo que es preciso decir. (Novarina 1999 28-29)

No se puede atesorar lo decible, tan solo aquello que pueda guardarse en la más absoluta oscuridad, allí donde las palabras no pueden alcanzarlo nunca por completo. De ahí la maldición caída sobre la obra de arte guardada en un cofre, en oscuros sótanos, en cámaras acorazadas. De ahí el silencio impuesto al lenguaje del dibujo, al lenguaje del color, al lenguaje de la imagen que no puede ser vista por quienes podrían hablarla, hacerla discurso (*cf.* Novarina 1999 28-29). Podría decirse que la lengua quiere ser oída, pues “la palabra nos ha sido dada no para hablar, sino para escuchar. La palabra tan solo nos ha sido dada para entender lo que significa *tú*” (*id.* 31, énfasis agregado). Tú que me hablas, que te dices al decirme, que me haces pensar en un nosotros que nos trasciende en el lenguaje. En un nosotros que es oscuridad y a veces eco. “En lo más profundo de la persona, *nadie*. En el fondo de nosotros y más íntimo que nuestro nombre: el lenguaje” (*id.* 35).²

En *Pendant la matière*, Novarina había logrado ya una primera formulación de algunas de las tesis que hemos recogido y comentado hasta aquí. En todo caso, en esta obra encontramos también algunos aforismos que no podemos dejar de reseñar en las líneas finales de este ensayo, en el que hemos hablado de lenguaje y pensamiento, sin hacer abstracción de lo que, frente a uno y otro, somos. Sobre ello insiste también Novarina cuando escribe que:

[...] no somos nosotros los que nacemos en el mundo, es el mundo el que nos aparece, el que nace en nosotros. En el curso de nuestra vida, somos el teatro del mundo que nace en nosotros. No morimos: el mundo se retira de nosotros. (1991 12)

2 La primera frase del texto original en francés dice: “*Au plus profond de la personne, personne*”.

El mundo abandona al actor, no lo reclama ya a escena. La muerte adopta diferentes formas, según sea ese abandono, pero ha de haber en ella soledad, por piadoso que el mundo sea con nosotros. El eco de la palabra no es suficiente para conjurar esa soledad. Pese a que, como él mismo nos dice, “la palabra ha aparecido un día, como un agujero en el mundo hecho por la boca humana y el pensamiento al principio como un vacío, como un hueco, como un golpe de vacío dado en la materia” (Novarina 1991 18). El agujero se cierra cuando nada más puede ser dicho, pero no se hace el silencio completo, pues este depende del callar de otros. Por eso, aun asumiendo que se dejará de contar con nosotros, “la palabra es la trayectoria del pensamiento, el camino de nuestra salida de aquí” (*ibd.*).

Enigma encerrado en los límites de la indagación filosófica, explorado asimismo a través de la expresión poética, luminosa oscuridad, muestra de un misterio que “es incomprensible porque él te comprende” (Novarina 1991 29). Nunca sabremos si él te comprende en la misma forma en que tú desearías comprenderlo, pero, en todo caso, el misterio te encierra, pues eres lo que eres dentro de él. Sea como fuere, la intrincada mezcla de poesía y filosofía, que observamos en pensadores tan profundos como Heidegger, Foucault y Derrida, nos enseña que no hay afuera.

Bibliografía

- Casabán Moya, E., y Candel Sanmartín, M. “Imaginación e intelección. Mecanismos de la construcción del conocimiento: un problema científico-filosófico recurrente.” *Daimon* 58 (2013): 81-94.
- Castel, R. “Crítica social. Radicalismo o reformismo político.” *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2006. 8-34.
- Christin, A.-M., dir. *Histoire de l'écriture*. Paris: Flammarion, 2001.
- Demmerling, Ch. “Hermeneutik der Alltäglichkeit un In-der-Welt-sein.” *Martin Heidegger. Sein un Zeit*. Ed. Th. Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001. 89-115.
- Derrida, J. *Limited Inc*. Paris: Galilée, 1990.
- Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- Dreyfus, H. L. “In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus.” *Martin Heidegger. Sein un Zeit*. Ed. Th. Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001. 69-88.
- Eco, U. *Construir al enemigo*. Barcelona: Lumen, 2012.
- Foucault, M. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.
- Foucault, M. *La pensée du dehors*. Paris: Fata Morgana, 1986.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Vol. I. Salamanca: Sigueme, 1987.
- Giovanni, P. Di. “Etica, política e metafísica.” *Heidegger e la filosofia practica*. Palermo: S. F. Flaccovio Editore, 1994. 51-76.

- Heidegger, M. "Sein und Zeit." *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VIII (1927): Sonderdruck, 586 pp.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2005.
- Krockow, Ch. G. von. *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Smitt y Martin Heidegger*. Ciudad de México: CEPCOM, 2001.
- Lao Tse. *Tao Te King*. Barcelona: Ediciones 29, 1989.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Novarina, V. *Pendant la matière*. Paris: POL, 1991.
- Novarina, V. *Devant la parole*. Paris: POL, 1999.
- Ruggenini, M. "Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della Fenomenologia." *Heidegger e la filosofia practica*. Palermo: S. F. Flaccovio Editore, 1994. 175-208.
- Sacristán, M. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona: Crítica, 1995.
- Sartre, J. P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1976.
- Valente, J. A. *Fragmentos de un libro futuro*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.