



Heidegger y el ser-sentido (con una nota sobre Jean Grondin) Heidegger and Being-Meaning (With a Note on Jean Grondin)

Andrés ORTIZ-OSÈS

Universidad de Deusto, Bilbao, España.

RESUMEN

Heidegger rechaza una metafísica del ser, pues todo lo que es sólo existe ontológicamente. El ser es el hombre y éste le confiere su temporalidad y especialidad. La relación es coimplicativa y representacional. Ser es esencia y hombre es existencia referidos por la mediación del lenguaje que apalabra la realidad de un modo ideal y subjetivo. Luego el lenguaje es el logos del ser que habita en el mundo de un modo amoroso y sensible convivido entre todos.

Palabras clave: Ser, hombre, existencia, sentido.

ABSTRACT

Heidegger rejects a metaphysics of being, since all that is only exists ontologically. The being is man and this confers on him temporality and specialty. The relationship is co-implicative and representational. Being is essence and man is existence referred to through the mediation of language that gives words to reality in an ideal and subjective way. Therefore, language is the logos of being that lives in the world of a loving and sensible mode shared among everyone.

Keywords: Being, man, existence, meaning.

I. INTRODUCCIÒN

*El ser es la trascendencia.
Heidegger pierde a Dios
y lo busca toda la vida.
(H.G.Gadamer, L'ultimo dio).*

Recogemos aquí nuestra visión sobre M. Heidegger en torno a la cuestión crucial del sentido del ser y del ser como sentido, en su radical acepción de sentido de la existencia. Un autor y una temática lo suficientemente relevantes como para justificar esta reflexión. Nuestra interpretación de Heidegger no pretende ser la propia de un técnico o experto, sino la de un interesado en la interesante vida y obra heideggeriana a lo largo de los años. Se trata de un filósofo intrigante que se pasa la vida raptado por el "duende" del ser, como sospechaba aquella viejecita que lo visitaba en su cabaña solitaria de la Selva negra.

Este interés personal se basa en la cercanía de un autor que comienza siendo teólogo y acaba siendo filósofo, planteando resueltamente el problema axiológico del sentido de la vida aunque camuflada bajo la jerga sutil de un lenguaje complicado, reflejo del propio ser concebido como coimplicidad de los seres y coimplicación de lo real. Y es que la sutileza del lenguaje expresa también un profundo amor por el lenguaje como ámbito de desvelación y velación del sentido. En este aspecto Heidegger participa de la concepción romántica según la cual el lenguaje es la madre del espíritu (J.Grimm), lenguaje que lo contiene todo simbólicamente (Bachofen). A su modo y manera Heidegger ha llevado a cabo radicalmente la idea de L. Klages respecto a la filosofía como una meditación conducida por el propio lenguaje.

Pero hay además un episodio importante en la vida de Heidegger, cual es su participación en el movimiento nacionalsocialista en 1933, que lo hace también cercano a este intérprete. Pues uno mismo puede considerarse hijo del entusiasmo fascistoide paterno, al menos en lo que respecta a mi concepción biológica, siquiera el posterior nacimiento se diera ya en un contexto de crisis de dicho entusiasmo (es la diferencia que va de 1942, el año de la primavera nacionalsocialista, al año 1943, el año de la derrota nacionalsocialista en el invierno ruso). Y es que no puede obviarse en este contexto que la inflación del sujeto fascista se enfrenta simétricamente a la inflación del sujeto comunista o marxista. De este modo, concebido bajo el entusiasmo pero nacido ya bajo cierto desentusiasmo, uno puede comprender mejor la famosa fase nacionalsocialista de Heidegger durante el año 1933, de acuerdo a la divisa bachofeniana "la mejor crítica consiste en comprender". Que no en vano la comprensión es la clave de la hermenéutica de Heidegger a Gadamer.

Una tal comprensión hermenéutica de los textos heideggerianos no debería realizarse literalmente de acuerdo a lo que dice cósicamente, sino axiológicamente de acuerdo a lo que quiere decir simbólicamente, o sea, de acuerdo al sentido simbólico. Sí, ya sé que Heidegger sospecha de toda mitología, axiología y simbología que considera algo ajeno a su obra filosófica (propio del vitalismo, neokantismo o incluso del existencialismo), pero hoy aparece claro que la filosofía heideggeriana alberga toda una mitología, simbología y axiología del ser, como no podía ser de otra manera, posibilidades precisamente por esas filosofías que rechaza polémicamente. Tras leer lo que dice Heidegger, se trataría de sonsacar cómo lo dice y lo que quiere decirnos, o sea, aquello que ha querido decir para mí/nosotros. A tal fin hay que leer entre líneas y auscultar el tono y la tonalidad, el espíritu y la actitud, así pues tanto la melodía como la armonía, la clave que usa y su ejecución, las consonancias y las disonancias, lo profundo y lo superficial.

Empecé mi andadura filosófica con Heidegger y quiero acabar con Heidegger, antes de que el propio Heidegger acabe con nosotros. Ahora bien, no es fácil ver claro en la Selva negra heideggeriana, aunque en este caso tan importante como ver claro es ver oscuro o captar oscuramente. Por su parte los heideggerianos se empeñan en interpretar a su maestro escolásticamente, proyectándolo como creyente o increyente, idealista o nihilista, fenomenólogo o hermeneuta, metafísico o anarcoide, dionisiano o apolíneo. Precisamente recogiendo estos dos últimos temas nietzscheanos el propio Heidegger mostró cómo los alemanes aúnan el apasionamiento y la racionalización, de modo que en el caso heideggeriano haríamos mejor en repensar la dialéctica o dualéctica de dichos contrarios en nuestro autor y su obra.

Como su filosofía, Heidegger es una complicación de opuestos simbolizados por el propio ser como cruz de la realidad en su sentido abierto y transversal. Pues el ser no “es” propiamente sino impropiedades y, por tanto, simbólicamente como ser-sentido crucificado, por cuanto atravesado por la nada. Y sí, ya sé que el propio Heidegger desecha todo simbolismo ajeno explícito aunque mantiene el propio implícito, pero ello no importa a su intérprete ya que se trata de entender a un autor “mejor” de lo que él se entendió a sí mismo, como adujera Schleiermacher, o en todo caso de amplificar su pensamiento, como diría Jung, de modo dialógico o coimplicativo.

Acaso la virtud del ser heideggeriano consista en su concierto y desconcerto en medio de los seres, en su junción y su disjunción, en ser sentido y contrasentido, donación y retracción, amor y muerte. Pues, como afirmara el propio Heidegger, el ser es el fundamento y el abismo, caracterizado por el ajuste y el desajuste, ya que la nada pertenece al ser mismo. H.G. Gadamer ha definido el ser heideggeriano como la “trascendencia”, concebida filosóficamente como aquello que nos sobrepasa: “Para nosotros, la trascendencia es una buena expresión para decir que lo que se da en el mundo no es seguro o que no es como es. Por lo demás, la trascendencia me parece un buen concepto para evitar la unilateralidad de un saber científico que tiende solamente a la objetividad y a la verificación de los enunciados”¹.

En el primer caso se trataría de trascendencia ontológica, en el segundo caso de trascendencia gnoseológica. El propio Gadamer está pensando platónicamente en el concepto trascendente del Ser, Valor o Bien como un más allá, como una anticipación ética de la perfección o compleción (inalcanzable real o mundanalmente).

Ahora bien, nosotros preferimos hablar de “trascendencia inmanente”, ya que ese presunto/presuntuoso bien está contrarrestado por el mal, de modo que la mejor forma de hacer el bien seguramente está en remediar el mal. La ética del bien debe conjugar una ética del mal, en el sentido de que la auténtica elevación hacia el bien está en abajarse para remediar el mal, de modo que hacer lo mejor consista primariamente en rehacer lo peor, que es la suerte de los peor favorecidos. So pena de que nos siga dominando la abstracción del capitalismo ficcional y sus secuelas: pues no es ético seguir consumiendo el bien sin asumir el mal.

1 La primera versión de la trascendencia está en GADAMER, H-G (2002). *Die Lektion des Jahrhunderts*, Lit. Münster, p. 81; la segunda versión de la trascendencia está en GADAMER, H-G (2002). *L'ultimo dio*, Meltemi, Roma, p. 115.

II. HEIDEGGER Y EL SER-SENTIDO

*Das Sein ist: Das Sein west.
El ser serencia: lo esente esencia.
M. Heidegger.*

Quisiera presentar a continuación la falsilla que me ha servido de guía para interpretar sintéticamente el largo itinerario de M. Heidegger (1889-1976). El filósofo alemán comienza su andadura afirmando la revelación del ser en el hombre, para posteriormente reafirmar la revelación del hombre en el ser, hasta finalizar su trayecto coafirmando hombre y ser en el lenguaje como mediación de ambos.

Tanto Heidegger como muchos de sus comentaristas opinan que no hay que distinguir propiamente etapas en su pensamiento, y tienen razón por cuanto es un pensamiento unitario que comparece prácticamente ya íntegro en su magna obra *Ser y tiempo* de 1927. Sin embargo, observamos en primer lugar la famosa *Kehre* o vuelta, en la que el propio filósofo confiesa que el ser, tras haberse manifestado existencialmente en el hombre (*Dasein*), gira sobre sí mismo para automanifestarse a sí mismo como destinal (*Geschick*). De este modo, el ser que primero se define en relación con la temporalidad humana activa y proyectiva, después se redefine como prototiempos o acontecimiento radical (*Ereignis*), el cual ofrece un carácter matricial pro cuanto coimplicativo o asuntor.

Ahora bien, da la casualidad (sincrónica) de que esta vuelta o giro del ser coincide con el propio giro del hombre Heidegger, cuando está de vuelta tras su inflación nacionalsocialista en 1933. Por eso la *Kehre* no representa una inversión pero sí una reversión y profundización, un tránsito del Superhombre nietzscheano al Superser posnietzscheano. El *Dasein* ya no se infla por el espíritu del pueblo alemán, sino que se desinfla para albergarse en el espacio abierto del ser: una nueva apertura trascendental que contrasta con el anterior cierre trascendental. Ahora el *Dasein* ya no se asocia con el hombre (alemán), sino con sus raíces en los griegos presocráticos. Y ahora el ser se disocia del ámbito alemán para mentar la esencialidad de lo real, a modo de traducción del Uno-Todo (hölderliniano), aunque sin fusiones o confusiones.

Decimos sin fusiones ni confusiones porque en rigor griego el ser no es el uno, ya que entre los griegos no hay unión fusiva con lo divino, puesto que lo divino es lo otro. Por lo mismo el ser heideggeriano no es confusivo sino que es el claro (*Lichtung*), lo abierto libre, el refugio como reunión radical de lo real en su diferencialidad. Se da aquí un pasaje del *Dasein* como el claro al ser como el claro, por cuanto aquel no lo es, aunque lo custodia o resguarda².

Así pues, hay en Heidegger un traspaso primero del ser al hombre y luego del hombre al ser, caracterizado este segundo momento por cierto "antihumanismo" bien patente en su *Carta sobre el humanismo*, publicada tras la segunda guerra mundial. Pero la transición heideggeriana arriba a un tercer término del viaje filosófico, ya que cabe introducir la problemática del lenguaje como el tercer elemento fundamental de su filosofía. El lenguaje recorre toda la obra de nuestro autor otorgando una especie de hilo conductor, como mostrara H.G Gadamer, pero adquiere un carácter claramente mediador al final en su obra *De camino al lenguaje*. Aquí el lenguaje media entre el ser y el hombre, por cuanto en el lenguaje el ser es apalabrado por el hombre bajo la cópula ontológica "es".

2 Ver HEIDEGGER, M (1965). *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, St. Gallen, HEIDEGGER, M (1984). "El final de la filosofía y la tarea del pensar", in: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000.

Hombre, ser, lenguaje. Estos son los tres mojones heideggerianos que configuran las etapas de su camino hermenéutico, siquiera la última represente la coimpliación de las anteriores. Pero veámoslo más de cerca, sonsacando brevemente las consecuencias cosmovisionales o valorativas más significativas³.

1. DEL SER AL HOMBRE

En 1927 Heidegger publica su obra capital *Ser y tiempo*, en la que expone la primera tesis indicada sobre que el ser (*Sein*) se revela en el hombre (*Dasein*). En terminología filosófica tradicional, esta visión puede expresarse diciendo que el ser es la esencia o lo esencial y el hombre la existencia o lo existencial, con lo cual viene a decirse que la esencia se desvela en la existencia, o si se prefiere, que lo esencial es lo existencial. En términos más heideggerianos podríamos expresar esto mismo aduciendo que el ser como sentido radical de lo real se manifiesta en la existencia humana y, por cierto, como tiempo o temporalidad, el cual conlleva la finitud, la contingencia y la muerte.

Esto significa afirmar que la trascendencia comparece en la inmanencia y como inmanente o immanentizada. Parecemos abocados así a la cosmovisión religioso-teológica sobre lo divino, sagrado o numinoso en cuanto secularizado, encarnado o profanado en el mundo del hombre, lo que se corresponde con la propia trayectoria de un Heidegger católico abierto al protestantismo (luterano) y finalmente a la secularidad mundana. He aquí que lo divino se encarna en el hombre, así como el ser se encarna en el hombre en cuanto "aquí" del ser (lo que en el escotismo estudiado por Heidegger se denomina el ser-aquí o *esse-hic*, la concreción o heceidad)⁴.

Pero a raíz de un tal planteamiento filosófico-teológico el problema de *Ser y tiempo* es que conduce a una cierta inflación del hombre por cuanto es el ámbito de revelación del ser-sentido de la vida. Esta inflación comparece nítida en la visión heideggeriana de un ser que no es en-sí sino que se da en tanto existe el hombre (*Dasein*), o sea, en cuanto el ente es en el "aquí" del hombre. En su curso sobre el problema de la trascendencia en *Ser y tiempo*, dictado en 1928, nuestro autor llega a afirmar que el propio *Dasein* se da a sí mismo algo así como el ser, y entonces aparece el ente. Es cierto que en el mismo texto el ser comparece como prototrascendencia radical frente a la cual el hombre es la trascendencia radicada, pero vuelve a insistir en que el ser y su radicación temporal se dicen en el hombre (desde la posterior revisión del autor diríase demasiado humanamente)⁵.

Lo que estamos diciendo es que en esta primera etapa Heidegger no concibe el ser sin el hombre, aunque pueda concebir al ente sin la existencia del hombre. Lo cual confiera dureza inhumana al ente, pero sobreponiendo al ser una especie de dependencia respecto del hombre. Podríamos decir que en esta etapa el ser heideggeriano gravita en el tiempo existencial humano, por cuanto pertenece a lo que Cassirer llamaba el contexto humano del sentido, frente al contexto cósmico del ente. Pues el ser heideggeriano no "existe" como el hombre, ya que sólo el hombre dice existencia.

3 Para las obras originales de M. Heidegger, remitimos a su *Gesamtausgabe*, cuya edición está a punto de culminar en la editorial Klostermann de Frankfurt.

4 Téngase en cuenta al respecto el trabajo de Heidegger sobre Duns Scoto, 1916.

5 Ver HEIDEGGER, M (1928). "El problema de la trascendencia", in: *Gesamtausgabe*, 26, 1978; hay traducción de P. Oyarzun, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS (puede consultarse en internet, textos de Heidegger organizados por Horacio Potel).

Esta definición de la esencia del hombre como existencia, además de inflarlo, deja al ser flotando en la nada y a merced de la libertad humana⁶.

Detrás de semejante visión antropotópica del ser está la figura de F. Nietzsche y su visión de un mundo basado en la "voluntad de poder" y sus transvaloraciones humanas, una voluntad que arriba dionisiacamente al Superhombre transvalorador. Y es que en esta primera etapa heideggeriana hay una cierta convivencia entre el *Dasein* humano y el Superhombre nietzscheano, ya que ambos están preñados o impregnados por la revelación del gran secreto del universo: el ser-sentido trasladado de lo infinito a lo finito, de lo absoluto a lo relativo, de la trascendencia pura a la trascendencia impura o inmanente. En ambos casos el hombre es el proyector del valor radical de la existencia, valor que depende del propio valor y valoración humanos exacerbados. Encontramos así una continuidad nietzscheano-heideggeriana que acaba obteniendo un mismo tono heroico, patriarcal y belicoso.

En 1933, el año decisivo de la decisión nacionalsocialista, Heidegger proclama a Leo Schlageter como el pionero nacionalsocialista, el héroe de una voluntad tan dura como los montes graníticos de la Selva negra, el cual se mantuvo en pie en impenetrable además aceptando su destino alemán. Ahora Heidegger predica la conquista del ser por parte de un *Dasein* que impone la medida al tiempo, colocando la triple forma del poder temporal (pasado, presente y futuro) a su mando y servicio. En su discurso del Rectorado titulado *La autoafirmación de la universidad alemana*, nuestro autor sitúa polémicamente su presente entre el pasado como arraigo en la comunidad germana y el futuro como lucha por su grandeza⁷.

Heidegger aboga por el espíritu del pueblo (*Volksgeist*), denunciando el liberalismo individualista como desligación y desarraigo en nombre de la auténtica religación al origen, la naturaleza y la comunidad, criticando la civilización tecno-científica desde una posición filosófica cuyo lema es el saber-poder vinculante y unificador. Se impone así la voluntad de existencia (*Daseinswille*) como autoafirmación y cierre espiritual de la Universidad alemana, en cuanto ligación con la comunidad originaria frente a la sociedad dividida en clases y partidos. Y aquí Heidegger remite a F.K. Savigny, el jurista romántico organicista que, bajo el influjo de Schelling, influyó en Bachofen y socios. Estos socios son, por una parte, el propio Nietzsche y su continuación nacionalsocialista (Klages, Baeumler) y, por el otro lado, Engels y Bebel, y su versión marxiana (Bloch, Horkheimer, Benjamín, W.- Reich, E. Fromm).⁸

2. DEL HOMBRE AL SER

Mi interpretación es que el primer Heidegger, bajo lo que después él mismo llamará la influencia destructiva de Nietzsche, acaba proyectando un *Dasein* inflado de rasgos prometeicos, heroicos y fascistoides. Filosóficamente ello se traduce en la autoafirmación mentada del hombre auténtico embarazado y embargado por el ser-sentido de lo real, capaz de captar y realizar lo esencial, o sea, la esencia del propio ser. Pero el propio ser adquiere un carácter identitario, ya que se autodefine como mismidad sin diferencias y como identidad pura, purista o puritana. Esto se manifiesta en la

6 Véase de E. CASSIRER, E (1970). *Antropología filosófica*, FCE, México.

7 HEIDEGGER, M (1992). *La autonomía de la universidad alemana*, traducción de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid. Puede contemplarse la imagen de Heidegger en su despacho rectoral en 1933, inflado en su *Dasein*, portando las insignias nazis y proyectando una mirada fija, fría y cortante.

8 Ver al respecto mi obra *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclee, Bilbao 1976. La figura decimonónica de Bachofen es fundamental para entender el terremoto axiológico que surge al diferenciar entre la cosmovisión matriarcal y la cosmovisión patriarcal, que en Nietzsche se traduce por la diferencia entre lo dionisiano y lo apolíneo. Por una parte, Heidegger sufre la huella de Bachofen y Klages, a quienes cita significativamente, así como del propio A. Baeumler (primeros amigos y luego enemigos). En su *Dialéctica de la Ilustración*, M. Horkheimer achacará a la cosmovisión patriarcal-racionalista el abstraccionismo de nuestro mundo alienado y reificado por un trabajo inhumano.

mismísima concepción heideggeriana del amor, aparentemente tan inofensiva, cuando lo define como un querer que lo amado sea “lo que es”. La identidad dogmática o fundamentalista define el ser (alemán) como una esencia caracterizada por su fijación o destino (*Schicksal*)⁹.

Todo ello cambia significativamente con la distancia de Heidegger respecto al nacionalsocialismo a partir de 1934, y se vuelve clara a partir de 1936 cuando vuelve a clarear el ser en lo abierto. Es ahora cuando realiza una crítica de la voluntad de poder nietzschiana, abriéndose poéticamente a Hölderlin. Respecto a Nietzsche, Heidegger parece darse cuenta de que la afirmación dionisiaca, frente al racionalismo apolíneo, conlleva en dicho autor una connotación patriarcal-belicosa. Pues en realidad Nietzsche ha malinterpretado a Dioniso, el dios matricial que se afina en Creta desde tierra extraña, pero que Nietzsche lo ve a través del prisma del dios germánico *Wotan*, el dios extático pero furioso y belicoso, perteneciente a los Ases patriarcales y de signo aguerrido¹⁰.

Pero el auténtico Dioniso es preindoeuropeo y prepatriarcal, el dios báquico del vino y las mujeres, que el gran poeta Hölderlin ya no lo contrapone a Cristo, como Nietzsche, sino que aúna a ambos en un mismo destino trágico-redentor. Esta revisión de lo dionisiaco patriarcal como lo dionisiaco matricial se conjuga en Heidegger con una revisión del pensamiento clásico (indoeuropeo) desde las categorías preclásicas de los primeros filósofos anteriores a Platón y Aristóteles, arribando así a una concepción del ser como “poder no violento”, o sea, como potencia emergente. De esta guisa redescubre Heidegger el mundo anterior a la cultura clásica greco-cristiana, pero ya no en contra de esta, como pretendía Nietzsche.

Ahora Heidegger deconstruye su itinerario del ser al tiempo (humano) volviéndose correspondientemente del tiempo (humano) al ser sobrehumano. Vuelta o giro del sentido del ser (explicatio) al ser del sentido (implicatio), del ser tempoespacializado en el *Dasein* al ser espaciotemporalizado en su propio encuadre/cuadratura de lo real que coimplica a dioses y mortales, tierra y cielos. El ser se encuadra en su propio ámbito o localización (*Erörterung*), en su propio espacio esencial u hogar ontológico, como lo llama nuestro filósofo. Pues como dice el heideggeriano G. Bachelard: “Todo espacio realmente habitado contiene la esencia del concepto de lugar, porque allí se reúne la memoria y la imaginación¹¹”.

El ser que anteriormente no podía ser sin el *Dasein* revierte ahora en el ser que sólo “es” propiamente, y que incluso podría ser sin el ente (un enunciado radical que aparece en la *Introducción a la Metafísica* de 1943, luego rechazado por nuestro autor). Pasamos así de una visión del ser enmarcado en el mundo del hombre, a una revisión del ser que enmarca al hombre y su mundo. Ciertamente, el ser sigue teniendo relación privilegiada con el hombre, pero ahora se acentúa que el ser es el privilegio del hombre, y no al revés. Un tal ser se redefine en este segundo Heidegger como *Physis* o naturaleza emergente a partir de Heráclito, así como origen del nacer y del morir, del ajuste y del desajuste a partir de Anaximandro¹².

9 Ver la citada Autoafirmación, así como los trabajos sobre la universidad alemana y la filosofía alemana, 1934 y 1936.

10 Sobre *Wotan*, consúltese el trabajo de JUNG, C.G del mismo título; véanse ahora sus *Obras Completas* en la editorial Trotta de Madrid.

11 BACHELARD, G (1993). *La poética del espacio*, FCE, Madrid. Ver al respecto los trabajos de Heidegger sobre Hölderlin y la esencia de la poesía, así como la obra de KLAGES, L: *Der Geist als Widersacher der Seele* y de BAEUMLER, A: *Das mythische Weltalter*. Curiosamente mientras que el primero considera el tiempo como femenino y el espacio como masculino, a lo Bergson, el segundo reconsidera el tiempo como masculino y el espacio como femenino, a lo Oteiza (cuyo espacio es un ámbito vacío o vaciado); ver al respecto mi obra: ORTIZ-ÓSÉS, A (2008). *La herida romántica*, Anthropos, Barcelona.

12 Sobre la vuelta, ver HEIDEGGER, M (1993). *Die Kehre, Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, traducción F. Soler.

Ahora el ser aclara no sólo su rostro de dación o donación (es *gift*), sino también su contrarostro de retranca o retracción. Sublime y abismático, revelado y velado, el ser heideggeriano adquiere en esta segunda etapa caracteres míticos y místicos, a modo de limen o liminaridad, como acontecimiento radical frente al cual el hombre aparece como su a-guardador, a la vez guardador y aguardador. El poder sin violencia parece definir a este ser heideggeriano, junto al cual Heidegger concelebra la serenidad como coimplicidad del hombre en el ser-sentido, situándose entre la inmanencia y la trascendencia. Las nuevas referencias al respecto son los místicos Eckhart y Ángelus Silesius, así como los poetas Rilke, George, Trakl, Celan y Char.

Es como si Heidegger hubiera virado con el ser desde su propia heroificación a su desheroificación, así pues desde el heroísmo nietzscheano al antiheroísmo posnietzscheano (hölderliniano). Ha comprendido que el mundo del Superhombre se basa en la tecnociencia como un poder transhumano que el hombre no puede/debe manipular impunemente, so pena de cataclismo cósmico. Como dijo nuestro filósofo en conocidas entrevistas, aprendió en 1933 que la metafísica del ser como poder se verifica en nuestra civilización técnica, y que no hay salvación simplemente humana. Sólo un dios puede aún salvarnos: pero se trata de un dios ausente, cuya ausencia debe meditarse como el trasfondo de nuestra época secular¹³.

3. EL LENGUAJE MEDIADOR

En la vuelta o giro mentado hay una reversión del ser abierto al futuro desde su raigambre, al ser abierto al origen desde su destino o destinación. El peligro del *Dasein* heideggeriano en su primera etapa está en la subjetividad objetivadora del mundo, hasta que retrocede o recula (*Schritt zurück*) hasta el ser como coimplicación matricial. De esta guisa hay una especie de deconstrucción matriarcal (regresiva) de la proyección patriarcal (agresiva), pasando así del futuro utópico al pasado mítico-místico. En realidad dicha deconstrucción heideggeriana es una tónica en su vida filosófica, ya que se pasa el tiempo tratando de “destruir” la metafísica clásica del ser como fundamento fundamentalista (llámese Dios o Idea, Razón, Esencia o Sustancia) en nombre de un ser abismático y relacional caracterizado tanto por la verdad como desvelamiento como por el sentido oculto como velamiento.

La lucha (*Pólemos*) entre el ser y el hombre discurre a lo largo de la obra heideggeriana. Si al principio la lucha parece decantarse por el hombre, al final acaba decantada por el ser. Pero esta lucha (*Auseinandersetzung*) encuentra a lo largo de la obra heideggeriana el hilo conductor del lenguaje, el cual se muestra explícitamente en *De camino al lenguaje* de 1959. Aquí engarzará H.G. Gadamer su hermenéutica, al redefinir el ser como lingüístico: “el ser que puede comprenderse es lenguaje”. Ahora el lenguaje es la mediación entre hombre y ser, ya que el hombre dice el ser en el lenguaje. Con ello se remedia también la vieja lucha entre objetividad y subjetividad, cosa y sujeto, mundo y alma, realidad e idealidad, puesto que en el lenguaje se apalabra la realidad de un modo ideal, así como lo objetivo de un modo subjetivo¹⁴.

La realidad radical y primaria –el ser– es lingüística y se expone y expresa en el lenguaje como logos del ser. De esta manera recobra el Logos su viejo estatuto hermenéutico heraclíteo de “reunión” (*légein*) de opuestos compuestos: mundo y hombre al encuentro, lo que nos lleva a una especie de realidealismo hermenéutico, según el cual el ser es objetivo-subjetivo, real-ideal, relacional

13 Véase al respecto las entrevistas de Heidegger con la revista *Der Spiegel*, traducción de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid 1996, así como con R. Wisser y con Towarnick-Palmier, 1969.

14 Ver GADAMER, H-G (1985). *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca; HEIDEGGER, M (1990)., *De camino al habla*, Odós, Barcelona.

y simbólico diría yo, onto-lógico. Pues, como quería el viejo Varrón, el hombre impone los nombres en el lenguaje como quiere (subjektivamente), pero los declina como quiere la naturaleza (objetivamente). Así que en el lenguaje el *Dasein* propone lo nominal (accidental), pero el ser propone su declinación (lo esencial). En donde el lenguaje comparece como el paso de la naturaleza a la cultura y, por tanto, como médium de la hominización¹⁵.

En el lenguaje el ser se implica en el hombre y el hombre se coimplica en el ser. De esta guisa el lenguaje es la articulación del elemento patriarcal o proyectivo y del elemento matriarcal o asuntivo, puesto que es el ámbito donde convergen la aparición veritativa y el ocultamiento del sentido, el despliegue explicativo y el repliegue implicativo, el ser y el no-ser, la razón masculina de la vida y la razón femenina de la vida. El lenguaje reaparece entonces como una mito-logía, la cual engarza tanto el mito como el logos, Dioniso y Apolo, la pasión y la razón. El lenguaje es la junción o unción entre lo matricial y lo patricial en su mediación fratriarcal o democrática, intersubjetiva o interhumana¹⁶.

Ahora bien, el lenguaje remedia muy especialmente lo real y lo surreal, la presencia y la ausencia. En efecto, el lenguaje hace presente lo ausente a través de sus signos y símbolos, de modo que alberga no sólo la luz de la conciencia sino la oscuridad del inconsciente, lo viviente y también lo muerto, no sólo lo actual sino lo potencial o virtual, las cosas y también las ideas. No sólo el cuerpo visible sino el alma invisible. De este modo el lenguaje así radicalizado simboliza al propio ser como cópula universal ("es"), y al propio hombre como cópula encarnada de cuerpo y alma, materia y forma, naturaleza y cultura, amor y muerte.

4. TRANSICIÓN: AMOR Y MUERTE

Yo mismo interpretaría el lenguaje así entendido como logos de amor: donde el amor funge como amor de los contrarios y, por lo tanto, como amor y muerte. Mientras que el amor se abre al otro (enajenación), la muerte se abre a lo otro (alienación).

Por eso el amor simboliza el ser-sentido y la expansión (felicidad), mas la muerte significa el sinser, el sinsentido y la impansión (infelicidad). Y es que la muerte es el precio de la vida como amor.

Y, sin embargo, amor y muerte se codicen mutuamente (*amor et mors convertuntur*). Lo mismo que el ser y el no-ser (la nada) se codicen mutuamente (*esse et nihil convertuntur*). Pues el amor es el sentido atravesado por el dolor del tiempo, su contingencia y finitud. Por su parte, la muerte es el sinsentido que acaba en el reposo eterno.

Así que hay un vínculo secreto entre el amor y la muerte, ya que el amor es mortal (en el amor morimos siquiera para vivir), mas la muerte es amorosa (en la muerte morimos siquiera para trasvir). De esta guisa, amamos en alguien al ser como Uno-Todo, y morimos a alguien en el ser como Todo-Uno¹⁷.

15 Consúltese de Varrón su obra *De lingua latina*, Anthropos, Barcelona 1980, libro X, 53.

16 Puede consultarse VATTIMO, G; ORTIZ-OSÉS, A & ZABALA, S (2007). *El sentido de la existencia*, Universidad Deusto, Bilbao.

17 Al respecto véase mi obra: ORTIZ-OSÉS, A (2004). *Amor y sentido*, Anthropos, Barcelona.

III. INTERLUDIO: LOGOS DE AMOR

Das Sein: es gibt.

El ser se da.

M. Heidegger

Martín Heidegger recoge la gran tradición greco-cristiana de la filosofía metafísica y le da un primer giro o reversión típicamente vitalista o existencial, consistente en reentender el ser – proto-símbolo del sentido radical de lo real- no ya en el contexto clásico de lo cósmico o reificado, entitativo o inhumano (el contexto del ente), sino en el ámbito abierto del hombre y lo humano. Con ello el ser recobra un carácter existencial frente al esencialismo clásico.

Ahora bien, este pasaje drástico del ser clásico como fundamento esencial o sustancial al ser posclásico como relación existencial promueve al hombre como el lugar privilegiado de revelación del propio ser, con el peligro de inflación del *Dasein* humano. Peligro que deviene perversión con la aparición del nacionalsocialismo y su cosmovisión basada en el Superhombre pseudonietzscheano. Pues bien, en 1933 Heidegger recae en el nazismo inflacionariamente (Gadamer habla de “infatuación”).

La posterior reacción de Heidegger frente a la barbarie tanto nazi como comunista y, en general, frente a la im-posición tecnocrática, comienza poco a poco a partir de 1934 y se va consolidando con la crítica a Nietzsche y su voluntad de poder, así como con el descubrimiento de Hölderlin que “poetiza” su pensamiento filosófico abrupto. A partir de aquí nuestro filósofo regrede a los orígenes presocráticos para concebir el ser como acontecimiento radical (*Ereignis*).

Lo que hemos considerado como su última etapa del lenguaje es más bien un tercer nivel que intermedia la anterior lucha o disputa entre el ser y el hombre, radicándola en el lenguaje concebido como encuentro hermenéutico entre el hombre y el ser. En efecto, en el lenguaje el hombre dice el ser diferenciadamente, precisamente porque en el lenguaje el ser es apalabrado por el hombre humanamente (perspectivísticamente).

Ahora bien, este apalabramiento del ser en el lenguaje por parte del hombre se define como apertura de sentido, por lo cual deberíamos cambiar la sentencia de Gadamer así: “El ser que puede ser comprendido dice sentido”. De esta forma reinterpretamos la filosofía heideggeriana como una filosofía del sentido, cuya simbología pretendemos exponer brevemente a partir de la famosa Carta sobre el humanismo, acaso el texto más claro y decisivo de nuestro filósofo.

En su *Carta sobre el humanismo*, M. Heidegger redefine intrigantemente el Ser como la fuerza sutil de la posibilización amante (*mögendes Vermögen*), de modo que todo ser puede ser por la pujanza cuasi erótica de la posibilización amorosa o potencia del amor (*Vermögen des Mögens*): por ello, escuchar al ser significa amarlo todo a-guardando su verdad, mientras que pensar es hacerse cargo de alguien o algo en su esencia, así pues, amarlo.

La realidad en su ser es entonces la realidad como sentido de coimplicación de los contrarios, coimplicación simbolizada por el propio Heidegger como un cuadrilátero en el que luchan amorosamente los cuatro en complicidad: “cielos y tierra, mortales y dioses”. A partir de aquí la tarea del hombre en el mundo parece aclarada: en efecto, se trataría de salvaguardar la tierra y aceptar los cielos, así como paralelamente atender a lo divino y asumir la muerte.

Ello significa que el ser heideggeriano comparece como apertura radical a la otredad, encrucijada simbólica de contrarios, mediación hermenéutica de opuestos y relación transversal de implicados. Los implicados en y por la implicación destinal del ser somos los hombres y las cosas, la tierra y el cielo, los mortales y los dioses, la inmanencia y la transcendencia. Pues bien, la encarnación del ser es el propio hombre en su existencia (*Dasein*), el cual transita cual Hermes ilimitado a través de lo limitado, siendo definido como el fronterizo que atraviesa liquidamente las fronteras, el limitrofe que traspasa los límites de lo ilimitado, el transfronterizo (*Grenzgänger des Grenzenlosen*).

Es verdad que Levinas ha realizado una crítica del Ser heideggeriano concebido como neutro o impersonal: pero Levinas se equivocaba cuando reduce el Ser heideggeriano a lo sagrado o religioso (pagano) y lo critica en nombre de lo santo o lo ético (judeocristiano). Pues yo pienso que no puede haber ética o moral sin religión o religación, ya que toda obligación es una ob-ligación frente a el/lo otro religado o implicado.

Por ello quisiéramos interpretar el Ser heideggeriano como coimplicación radical de los seres, lo cual significa la implicación de el/lo otro, así pues la religación de la otredad tanto humana como transhumana, tanto personal como transpersonal. Una tal coimplicación del otro (*otredad*) puede representarse en la figura simbólica o figuración imaginal del *daimon eros*, intepretado como mediación de contrarios y hermanamiento de lo real y, por lo tanto, como relacionalidad ontosimbólica. Aquí se inscribiría la concitada visión heideggeriana del Ser como *Vermögen*: potencia de querer o querencia, deseo posibilitante y posibilitación del amor (la voluntad de poder como amor). En donde el poder mienta la realidad seca y secante y el amor el agua simbólica que diluye, vivifica y humaniza esa realidad enseguecida y petrificada (reificada).

H.G. Gadamer prefiere hablar de diálogo o respeto antes que hablar de amor, y ciertamente es un lenguaje políticamente más correcto. Pero lo hace porque el amor le sugiere “voluntad de poder”, lo cual es una sugerencia excesiva, ya que el amor no es voluntad de poder sino de potencia. La voluntad romántica de potencia es potenciación de uno mismo y del otro, la voluntad política de poder es prepotencia propia y depotenciación del otro. La diferencia estriba en que la voluntad de poder política procede de una autoridad potestativa, mientras que la voluntad de potencia amorosa promana de un autor sin postestad, cuya obra no es la maquinación (*Gestell*) sino la recreación de sentido¹⁸.

De esta guisa, una hermenéutica del sentido como la que proponemos es una hermenéutica recreativa del sentido (por afirmación, concelebración o conjugación lúdica) y recreadora del sinsentido (por denegación o remediación, supuración o sublimación). Pero aún nos queda lo esencial: una hermenéutica creativa de sentido, lo cual sólo es factible a través de la capacidad simbolizadora del hombre. O por una hermenéutica simbólica, abridora de sentido. Precisamente el ser heideggeriano es el ejemplo paradigmático de una creación de sentido, ya que en él se simboliza el sentido existencial en cuanto existencia de sentido. Esperemos que nuestra propia interpretación del ser heideggeriano aporte cierta revisión y recreación del ser-sentido.

En la hermenéutica actual se discute abiertamente sobre si el sentido es objetivo, como piensan E. Coreth o J. Grondin de acuerdo a la tradición clásica, o bien si el sentido es relativo, como piensan R. Rorty y G. Vattimo de acuerdo con la (pos)modernidad. En el fondo de esta dualización de la hermenéutica actual está por una parte la interpretación relativista nietzscheana del tipo de J. Derrida y por otra la interpretación heideggeriana del tipo H.G. Gadamer, a la que nosotros mismos nos

18 Ver de GADAMER, HG (2002). *Die Lektion des Jahrhunderts*, Lit, Münster, p. 64. Curiosamente el amor sigue fundándose en el conocimiento filosófico de uno mismo, ya que al conocerme a mí mismo deseo conocer al otro por compensación o complementación, como salida de sí y como apertura existencial.

acogemos libremente. Y ello por cuanto, a nuestro entender, el interés hermenéutico de Heidegger está en haber criticado, sí, la imposición clásica del ser de arriba abajo (platónicamente) pero no para rechazar nihilistamente el ser, sino para proponer una revisión originaria del mismo que funcione de abajo arriba, o sea, ya no explicativa sino implicativamente.

A partir de la revisión heideggeriana, Gadamer puede redefinir la verdad como comprensión no de lo real dado sino de lo real en dación o emergencia, redefiniendo a su vez el método hermenéutico como acontecimiento lingüístico o conjugación de lo real vivido (recuérdese que Verdad y método se titulaba originalmente *Comprensión y acontecimiento*). En este aspecto tiene razón E. Betti cuando denuncia que Gadamer interpreta el significado de algo (*Bedeutung*) como significación o sentido (*Bedeutsamkeit*), puesto que la comprensión hermenéutica no dice explicación sino implicación. Y en efecto, el sentido hermenéutico no está dado cósmicamente, aunque tampoco puesto subjetivamente por el sujeto, sino que está “compuesto” de objetividad y subjetividad de acuerdo al encuentro del ser y el hombre en el lenguaje.

Si el ser heideggeriano es el brillo primigenio de lo real, el lenguaje gadameriano es la luz del ser, en donde el brillo funda a la luz, y no al revés. Sin el brillo del ser no hay luz posible, pero sin la luz del lenguaje no aparece el ser. De modo que el ser no es en-sí absoluto, pero tampoco es de-nosotros (posesivamente): si acaso el ser es en-sí y por/para nosotros, relacionalidad pura (o más bien impura). Por eso defendemos un relacionismo y no un relativismo, ya que el ser de las cosas no es relativo ni absoluto sino relacional o, más exactamente, correlacional. Pues si no hay sentido sino en relación con un ámbito o juego lingüístico, contexto o paradigma, esto no define sino el carácter (co)relacional del sentido típicamente humano¹⁹.

El ser de lo real es o bien objetivo-subjetivo en su explicación científica, o bien subjetivo-objetivo en su comprensión hermenéutica. No podemos situarnos en la pura objetividad sin subjetividad alguna, ni tampoco en la pura subjetividad sin objetividad alguna, ya que todo conocimiento de lo real se basa en la impura experiencia del hombre en el mundo. Por eso la objetividad pura es una abstracción aperspectivística y deshumanizada, mientras que la subjetividad pura es un solipsismo trascendental ilusorio. Por todo ello la disputa de si hay hechos o interpretaciones debe resolverse a favor de los “hechos interpretados”. Y es un hecho interpretado que de momento estemos en este año.

Por eso, estoy de acuerdo con J. Grondin cuando afirma que es un hecho que París sea la capital de Francia, aunque no creo como él que sea un hecho probado sino comprobado: un hecho interpretado políticamente, una hechura del hombre, una cuerdo no necesariamente cuerdo y, por supuesto, contingente; podríamos hablar aquí de una verdad no esencial sino de una verdad política. Respecto al otro ejemplo, el del agua como H(2)O, también es un hecho, pero un hecho sólo interpretado químicamente. Finalmente el último ejemplo se refiere a no haber estado en Plutón, lo cual es un hecho interpretado restrictivamente, ya que estamos interconectados con Plutón cosmológicamente²⁰.

En conclusión, podríamos hablar de una ontología simbólica, no objetiva ni subjetiva sino objetivo-subjetiva o subjetivo-objetiva. Esta ontología simbólica se basa en la emergencia de un sentido que arriba al hombre, pero desde la propia naturaleza naturante o realidad realizante. Frente al objetivismo clásico absolutista y al subjetivismo moderno relativista, propugnamos un relacionismo

19 Me inspiro aquí en mi maestro español Ángel Amor Ruibal (1914). *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Santiago de Compostela.; reedición: Consejo Superior Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.

20 Para toda la cuestión ver GRONDIN, J (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona.

de los contrarios: objeto y sujeto, naturaleza y cultura, ser y hombre al encuentro. En donde la realidad cobra simbolización en contacto con el hombre, de modo que el lenguaje simbólico condiciona el auténtico encuentro entre el ser y el hombre: el encuentro del sentido.

IV. REFLEXIÓN FINAL

*La naturaleza mutuamente correspondiente
del dios y de la diosa*

M. Heidegger, *Aufenthalte/Estancias*.

En la mitología matriarcal-naturalista la verdad del ser es el sentido oculto en el seno de la naturaleza o en las grutas de la tierra, la clave oculta en la oscuridad de la mater-materia, la magia que anida en el interior del cosmos a modo de “mana” (energía mística), lo sagrado considerado como lo numinoso o secreto (el alma) frente a lo luminoso o manifiesto (entitativa o cósmicamente). En la mitología matriarcal vasca la verdad habita en la cueva plutónica de la diosa Mari, lugar lunar de los arquetipos radicales de la existencia, frente al exterior devaluado, pagano, solar y patriarcal. En esta mentalidad tradicional la potencia matricial (*adur*) antecede al poder patriarcal (*indar*), lo mismo que el parir o dar a luz (parición) antecede a toda aparición o luminosidad.

Pero en las mitologías patriarcal-racionalistas, como son las clásicas indoeuropeas, se da una inversión de este modelo tradicional típicamente preindoeuropeo. En la Grecia clásica aún podemos observar el tránsito del modelo matriarcal de ciertos presocráticos –así el ser indefinido de Anaximandro- al modelo platónico-aristotélico, cuyo ser es lo definido racionalmente. La verdad del ser, desde los griegos a la fenomenología contemporánea, ya no se define como implicación sino como explicación, es decir, despliegue a la luz de la razón. Manifestación, desvelamiento o desocultación de un sentido que aparece a la luz del día e-videntemente: paso platónico de la caverna matriarcal plutónica a la luz solar del mediodía transparente (*alétheia*).

El propio Heidegger participa de esta cosmovisión clásica y moderna típicamente indoeuropea (indogermana), según la cual la verdad del ser es su manifestación cuasi celeste. Pero, inspirado sin duda por el propio Nietzsche, pronto se da cuenta de que la verdad del ser es una explicación de una implicación, la manifestación de algo oculto, la visibilidad de lo invisible. La verdad del ser sería la revelación o positividad de un negativo, positividad o revelado que visibiliza el negativo precisamente al invisibilizarlo. En la verdad del ser heideggeriano (*a-létheia*) hay un momento de apertura o manifestación y otro de retranca o retracción, ya que la verdad como manifestación patriarcal del ser está contrapunteada por la oscuridad matriarcal de este. De esta guisa, la verdad del ser paga un tributo a la desvelación masculina y, por lo tanto al dios celeste (Zeus, Apolo) y otro tributo al velamiento o velación femenina y, por lo tanto, a la diosa terrestre (Demeter, Artemisa).

La inteligencia de Heidegger está en haber descubierto en la filosofía clásica griega la racionalización de lo irracional, el filtro occidental de lo oriental, la apolinización de lo dionisiano. En su importantísimo *Viaje a Grecia*, Heidegger descubre en la isla de Delos la esencia de la verdad del ser, representado a la vez por la diosa pregriega Artemisa y por el dios griego Apolo, los dos nacidos en la isla del Egeo. Ambos son hermanos gemelos, hijos de la diosa Leto y nietos de la vieja diosa Febe, la primitiva divinidad de Delos antes de la llegada de Apolo. Pues bien, mientras que Apolo señala la luz de la verdad del ser, Artemisa simboliza su oscuridad lunar. En griego Delos significa lo visible o claro, pero es una visibilidad apolínea oscurecida por Artemisa, la diosa salvaje de carácter dionisiano, la diosa Osa que se esconde. La verdad como luminosidad (*alétheia*)

procede aquí de la verdad como previo “dar a luz” (*eileithyia*), que es el sobrenombre de Artemisa como donadora de vida (en Creta)²¹.

Así que en Heidegger la verdad del ser comparece como luz, sí, pero como una luz opaca: como el fuego oscuro de Heráclito y como la llama del hogar cuidado por la diosa Hestia. Por ello Heidegger puede hablar en su *Viaje a Grecia* de la ausencia no ya del dios (resplandeciente) sino de la diosa, refiriéndose a Atenea en Atenas y a Afaia en la isla de Egina. La auténtica verdad del ser muestra o deja ver lo real, y al mismo tiempo cuida lo velado, de modo que revela y vela, en donde lo más importante es lo que se cuida y vela, o sea, lo sagrado: con lo cual Heidegger sintetiza la mitología matriarcal y patriarcal filosóficamente. Yo diría entonces que el ser heideggeriano significa simbolizando, revela velando, dice callando: se trata de un logos que asume el mito, mito cuyo radical remite al silencio (mito=mutismo). Ello está de acuerdo con la función oracular del dios délfico según Heráclito, la cual consiste en mostrar o significar simbolizando²².

De este modo, Heidegger puede celebrar hōlderlinianamente la tierra y el cielo, la patria y la no-patria complicadamente. En Delfos descubrirá el ombligo oculto de la Tierra, ya que la madre de la Tierra, la diosa Gaya, da a luz allí al mundo (occidental); pero también descubre el águila de Zeus revoloteando por el impresionante entorno del monte Parnaso. En su consideración final sobre lo griego, Heidegger simboliza lo ilimitado por el mar y lo delimitado por la tierra, asumiendo aquel en esta a modo de morada humana. En esto último Heidegger corrige a Nietzsche, ya que Zarathustra se va de la tierra al mar, de lo limitado a lo ilimitado y caótico (así en el poema *Zwischen Raubvögeln*), mientras que Heidegger regresa del mar a la tierra, de lo ilimitado y caótico a lo limitado y diferenciado, de acuerdo con su idea complementaria de apolinar o articular lo dionisiano o desmedido.

Dioniso es el dios asiático irracional que sirve de contrapunto a Apolo, el dios griego racional. Podríamos hablar de un cierto pensamiento “retroprogresivo” en Heidegger, que yo interpretaría recreadoramente así: la búsqueda platónica de la verdad y la bondad de un modo proyectivo o desvelador-revelador, que es típica de nuestra mentalidad occidental, debe conrregirse y complementarse con la asunción de la no-verdad y la no-bondad como sombras negativas de nuestra presunta/presuntuosa positividad. Esto quiere decir que no hay auténtica luz si no se asumen las tinieblas, no hay bien son remediar el mal y que no hay verdad sin complicar la no-verdad y lo no-verdadero, la falsedad y la mentira, el error y lo irracional-dionisiano (algo de nuevo bastante nietzscheano). Pues no hay progreso sin regreso al origen, no hay cielo sin tierra ni hombre sin mujer, no hay apariencia sin parición, ni dios sin diosa²³.

21 Para todo ello, ver HEIDEGGER, M (2008). *Aufenthalte/Estancias*, Pre-textos, Valencia, p. 35 ss.; sobre la diosa Artemisa ver COTTERELL, A (1988). *Diccionario de mitología universal*, Ariel, Barcelona, p. 167 ss. La diosa Artemisa podría denominarse la diosa Dionisa por su carácter dionisiano: sus adoradoras femeninas extraían sangre de la garganta de sus víctimas masculinas, lo que nos recuerda el sacrificio de animales en la orgía de Dioniso por parte de las ménades.

22 Podríase relacionar el ser heideggeriano con la “intrahistoria” unamuniana de la historia, entendida como el mito simbólico o simbolizador (simbolizante) frente al ente o realidad simbolizada o desvelada; puede consultarse al respecto la obra de Unamuno *En torno al casticismo*, en la que presenta la intrahistoria como el “intramundo”, espíritu “espirituante” o eterno presente que alberga el espíritu espirituado, silencioso e inconsciente, abierto a la sedimentación de la historia, la cual es meramente exterior y consciente; puede consultarse al respecto *Miguel de Unamuno*, Documentos Anthropos, 3, 1992.

23 Ver de Nietzsche su poema *Zwischen Raubvögeln*. Sobre el pensamiento retroprogresivo, consúltese Salvador Pániker, *Asimetrías*, Debate, Barcelona 2008.

Se trata de todo un programa positivo y negativo, filosófico y político, crítico y transvalorativo. El resultado sería la (con)vivencia de una existencia de acuerdo con su esencia dinámica, o sea, de acuerdo con el ser cómplice y coimplicacional de sentido. En todo caso, conviene advertir que nuestra mentalidad patriarcal proyecta valores negativos en la mitología matriarcal, considerada como el ámbito de lo no-verdadero, irracional y oscurantista. Pero como intuyera oblicuamente el propio Nietzsche, la auténtica verdad está en lo no-verdadero, en lo oculto u ocultado, en lo irracional o irracionalizado, en lo marginal o marginalizado, en lo oscuro u oscurecido por nuestra razón patriarcal abstraccionista, la cual abstrae del mal, la negatividad y la muerte, de la pobreza y la miseria material y moral. Los cuales simbolizan precisamente la verdad más honda y radical, la cuestión pendiente o por pensar, lo reprimido y oprimido por la luz del bien que nos ciega para el mal a coimpliar humanamente. Pues no deberíamos olvidar que lo negativo es lo negado o denegado, lo excluido o abstraído, lo temido y exorcizado, lo tabuizado.

Ahora bien, hay cosas bien tabuizadas y hay cosas mal tabuizadas, y estas son las que necesitan revisión en nombre de un bien que asume el mal. El baremo axiológico sigue siendo la biofilia, el amor existencial que trata de abrir la cerrazón, la positividad que trata de remediar la negatividad, el logos que trata de articular el mito, el lenguaje que trata de racionalizar lo irracional, el dios que trata de redimir al diablo, la gracia que nos salva del pecado y la justicia que condena el delito, la vida que trata de implicar la muerte humanamente, y no sobrehumana ni infrahumanamente.

CONCLUSIÓN

Quizás la clave de todo ello esté en una doble fórmula posnietzscheana basada en la coimplicación de los contrarios: dionisización de lo apolíneo y apolinización de lo dionisiano. Pero ello significaría abajar lo alto (el idealismo de la verdad y el abstraccionismo de la razón) y elevar lo bajo (el sensualismo del sentido y la axiología existencial), así como revisar al Dios clásico (cuya bondad no resulta tan buena o absoluta) y al diablo tradicional (cuya maldad no resulta tan mala ni absoluta). Se trataría de trasvalorar los valores no en base a su inversión sino a su reversión. La conclusión es una cierta reconversión de los opuestos, según la cual el bien también dice mal y el mal también codice bien, la verdad también dice no-verdad y la no-verdad codice verdad, la razón también dice irrazón y la irrazón codice razón. Lo cual no es recaer en el relativismo sino en el relacionismo y la dualéctica de los contrarios (coimplicacionismo simbólico)²⁴.

Podríamos decir lo dicho antropológicamente. La realidad humana ocupa esa franja relacional situada entre el ser y la nada, la verdad y el error/errar, la vida y la muerte. Es una franja intermedia e intermediadora que articula la contradicción como condición de la realidad humana o humanada. Humanizar dicha realidad conflictiva quiere decir posibilitar su (re)mediación precisamente a través del apalabramiento lingüístico, cuya expresión democrática es el parlamento.

Pero filosóficamente caben dos opciones al respecto: la solución occidental a la contradicción como condición de lo real consiste en religar o conectar los contrarios en el ser (así Hegel); la solución oriental consiste en desligar y diluir los contrarios en la nada (así el budismo). Pero ambas soluciones resultan cómplices y nos conducen a una misma complicidad. Pues es el caso que al coimpliar los contrarios los desimplicamos de su absolutez, dogmatismo y entitativismo, nadificándolos simbólicamente como extremos o extremismos ahora fluidificados, transfigurados y democratizados críticamente.

24 Sobre nuestro "coimplicacionismo simbólico" consúltense mi libro: ORTIZ-OSÉS, A (1999). *Cuestiones fronteras*, Anthropos, Barcelona. Epílogo.

Heidegger obtiene así razón por lo que hace al tema de la contradicción/condición de lo real, al menos si lo interpretamos del siguiente modo: el ser es la nada de ser (por cuanto el ser no es nada del ente y nada de la entidad): y la nada es el ser del ser (por cuanto el ser es el no-ente y la no-entidad). La conclusión parece obvia: lo que es también no es, y lo que no es también es. Lo cual nos lleva a redefinirnos por nuestro ser y no-ser, ya que tan importante es ser (hombre) como no ser (mujer). Pues yo soy lo que soy y lo que no soy, y el impropio no-ser me define tanto como el propio ser: el cual tampoco nos define propiamente, por cuanto no es ni definido ni definitivo²⁵.

APÉNDICE: LO CRUCIAL (HERMENÉUTICA MEDIAL)

1. LA HERMENÉUTICA DE JEAN GRONDIN

*Nada tiene sentido (C. Lévi-Strauss).
Incluida esta sentencia del autor (AOO).*

Tanto en su libro *Del sentido de la vida* como en *¿Qué es la hermenéutica?*, el filósofo Jean Grondin recupera una visión hermenéutica cercana al hermeneuta Gadamer más realista, el que se atiene a la interpretación *ad rem* y al lenguaje de las cosas. El autor canadiense conoce bien los extremos a que ha llegado la hermenéutica posmoderna en su nominalismo, relativismo y nihilismo, de Rorty a Vattimo y Derrida, y trataría de contrapuntear esa tendencia disolutoria en nombre de la filosofía clásica que procede de Sócrates, Platón y Aristóteles, y arriba a través de Tomás de Aquino a Kant, Hegel y Heidegger.

Frente al subjetivismo contemporáneo, la filosofía grondiniana reclama un sentido de la vida no meramente construido por el hombre sino dado en la realidad realmente. Esto significa que el sentido está dado y no puesto por el hombre, de donde se sigue que hay hechos y no sólo meras interpretaciones, frente a Nietzsche y sus secuaces. Mientras que las divisa hermenéutica actual afirma que todo lo que tiene nombre es (lingüismo, estructuralismo, constructivismo), Grondin reacciona afirmando que todo lo que es lo es, tenga o no nombre.

Esta reacción parece algo conservadora precisamente porque trata de conservar la realidad de lo real en su ser-sentido. En esta recuperación clásica Jean Grondin me recuerda a nuestro filósofo X. Zubiri, el cual replantea el fundamento del ser en la realidad como de-suyo (y no meramente de-nuestro), pero también a mi "Doktorvater" E. Coreth, el metafísico aristotélico-tomista y hegeliano-heideggeriano. También me recuerda la teoría del "diseño inteligente" como implícito o implicado en la realidad, aunque sin sus connotaciones americanas fundamentalistas. Ahora bien, esta nueva recuperación de la ontología, que es lo que es, tiene a su favor el genetismo científico contemporáneo, e incluso la versión fuerte de la arquetipología de C.G. Jung, según la cual hay arquetipos que, a modo de pautas de conducta, fundan nuestra experiencia de lo real de modo apriórico²⁶.

25 Recordemos que el ser heideggeriano es lo que se sustrae: sustracción y no abstracción, resta y no suma, contrapunto y no punto.

26 Podríamos aducir aquí la visión de Kafka sobre que en alemán el ser significa ser-suyo (*sein*): se trata de la suidad o carácter de-suyo de la realidad en Zubiri; puede consultarse de F. Kafka, *Aforismos*, nº 46.

Para que no haya dudas sobre su posición, el propio Grondin ha dialogado con la hermenéutica analógica de M. Beuchot, a la que ha achacado cierto desequilibrio equivocista en nombre de la propia concepción univocista grondiniana. Con ello nuestro autor se sitúa a favor de un ser que trasciende al hombre, frente a la visión posmoderna de un ser que “es” por el hombre. El filósofo Santiago Zabala ha podido hablar a este respecto de los residuos del ser, y también podría hablar vattimianamente de los restos del ser. Pero Grondin hablaría sin duda de los remanentes del ser, precisamente porque el ser permanece incólume.

Pues bien, en esta disputa entre el clasicismo de Grondin y el posmodernismo de Vattimo y Zabala, yo mismo trataría de mediar o remediar el mutuo extremismo. En efecto, uno piensa que el ser-sentido no está dado como quiere Grondin, al menos absoluta ni cósicamente (reificadamente), pero tampoco está puesto meramente por el hombre como quiere Zabala, al menos absoluta o arbitrariamente. El ser-sentido no está ni dado ni puesto, sino expuesto y en dación abierta, apertura dinámica y evolución. De este modo mantenemos el diálogo entre el mundo y el hombre, el ser y el alma, y en ese diálogo surge el sentido precisamente como relación de objetividad y subjetividad, realidad e idealidad, de modo que el ser-sentido es objetivo-subjetivo en su verdad y subjetivo-objetivo en su sentido.

El sentido es así la sutura simbólica de la fisura real, fisura representada aquí por lo real y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo, lo mundanal y lo humano. Frente al absolutismo de la realidad y al relativismo de lo real, afirmamos un relacionismo o correlacionismo de los contrarios, o sea, la coimpliación de lo natural y de lo cultural, algo muy importante en la actual discusión sobre la ingeniería genética. De aquí que en lo referente a la arquetipología de C.G. Jung, no interpretemos los arquetipos como patrones cerrados (*pattern*), sino como matrices abiertas de conducta (*matter*).

Puede entenderse la posición grondiniana como un contrapeso al nominalismo contemporáneo propio de cierto “hermeneutismo”, precisamente en nombre de una fenomenología cuyo peligro empero está en ser pre-hermenéutica. Por una parte comprendo y comparto su afirmación de lo que yo llamaría el sentido ontológico de lo real, por cuanto la realidad es ya una interpretación ontológica real o realísima que nos precede y funda, por ya que constituye nuestro trasfondo real o natural. El cual sin embargo se curva y comba, aunque no se quiebra, con la presencia del hombre y su cultura en medio de lo real, ya que la cultura humana introduce precisamente elasticidad o plasticidad en los brutos hechos de lo real. Por eso yo hablaría del ser-sentido más que en términos de residuos o remanentes, en términos de rastro: pues los rastros del ser no comparecen propiamente en las cosas sino en los rostros del hombre, a la vez trascendente y transcendido por lo real.

Subyace a la posición de Grondin la visión de su maestro Ricoeur, el cual sostiene la premencia del sentido vivido respecto al sentido dicho o articulado lingüísticamente. En Ricoeur la misma vida es significativa, de modo que el sentido está dado en la vida como una fuerza emergente o afección latente que cohabita la corporalidad del mundo del hombre, sentido que encuentra en el lenguaje su posterior articulación, configuración y transformación. Pero a este respecto, uno preferiría hablar del sentido vivido lingüísticamente y no al margen del lenguaje, pues en este último caso sólo podríamos hablar de pura vivencia cuasi animalesca. Pero la vivencia humana es convivencia, de modo que el sentido humano no es mera vivencia sino vivencia articulada o vivencia lingüística, con-vivencia: es la diferencia entre el mero deseo instintivo animalesco (anárquico) y el deseo humano o humanizado (autárquico).

A partir de esta nuestra posición mediadora o relacionadora, cabe interpretar el sentido del ser apalabrado por el hombre en su ambivalencia radical como un sentido, sí, pero atravesado de sinsentido, negatividad y muerte. Grondin afirma que cada ser busca lo mejor, pero a menudo encuentra lo peor; también afirma que hay un aspiración a una sobrevida en nosotros, pero también

hay una expiración en la infravida. Y si es verdad que mientras hay vida hay esperanza, también lo es que el que espera desespera. Finalmente sin ilusión no se puede vivir, pero de ilusión tampoco.

Decía Einstein que lo incomprendible es que el mundo sea comprendido, pero a su vez lo comprensible es que el mundo es incomprendible. Y es que el sentido se presupone negándolo, dice Grondin, pero a su vez se niega presuponiéndolo. Creo que no podemos/debemos salir ni metafísica ni éticamente de semejante coimplicación de contrarios, a la que hemos de encontrar una cierta conjugación o encaje. La única salida cuasi hegeliana a ese dualismo del sentido y del sinsentido, del bien y del mal, de Dios y del diablo, de la vida y de la muerte, estaría en que se trata de una articulación de opuestos, articulación en la que por su estructura lógica propia del Logos, lo positivo sobrepasa a lo negativo y el sentido al sinsentido. De donde nace o puede nacer una cierta esperanza o apertura trascendental.

A este respecto quisiera recuperar la visión del último Heidegger, quien en su *Aufenthalte*/Estancias proyecta lo sagrado o sentido fascinante en Apolo y lo sagrado o sentido tremendo en Artemisa, la Virgen cazadora perteneciente al oscuro trasfondo pregregio de nuestra cultura. Podríamos decir que Artemisa simboliza lo trágico y destinal, el abismo y la muerte. En efecto, Apolo representa lo visible y la apariencia, mientras que Artemisa representa lo invisible y la desaparición o perición.

Cabe pues en este contexto schopenhaueriano-nietzscheano la conciencia lacerante y abisal es que el sentido superficial está en el bien apolíneo o platónico, pero el sentido profundo estaría en el presunto mal artemisiano o plutónico simbolizado por la "muerte". En este supuesto, el sentido de la vida yacería en la "muerte" como vuelta al origen u descanso eterno. Ahora bien, todos somos víctimas de la muerte en cuanto mortales, aunque algunos son específicamente víctimas de la vida, los cuales precisan sin duda una compasión y acción también específica; ya que son las víctimas de la injusticia y la pobreza, del mal remediable y no sólo de la muerte irremediable. Dice C. Lévi-Strauss que la vida no tiene ningún sentido: pero entonces quizás lo obtenga la muerte, de acuerdo con lo dicho por el propio Heidegger: "Como relicario de la nada, la muerte es la custodia del ser"²⁷.

2. LA FILOSOFÍA DE A. COMTE-SPONVILLE

Podemos replantear la cuestión hermenéutica de fondo con ayuda del concepto de analogía, recuperado por nuestro común amigo M. Beuchot. Por una parte la analogía permite situarse en el medio entre el univocismo u objetivismo (realismo) y el equivocismo o subjetivismo (relativismo). Pero cabe también concebir la analogía ya no sólo como el medio, sino como la mediación entre esos extremos. A partir de aquí podemos entender la tecnociencia como unívoco-equívoca u objetivo-subjetiva, por cuanto realiza una concreción de lo real; por su parte el arte y la estética serían equívoco-unívocos o subjetivo-objetivos, por cuanto realizan una recreación de lo real. La clave hermenéutica de ambos modos o módulos está en que en ambos casos se trata de una "interpretación" de lo real, interpretación que da cuenta de lo mismo diferenciado, ya que la interpretación maneja una noción mixta de identidad y diferencia, que podemos rebautizar como "didentidad" o identidad diferida.

En el fondo la disputa entre realismo o relativismo recubre la disputa entre objetivismo y subjetivismo, materialismo e idealismo, Lucrecio y Kant, Marx y Hegel. El filósofo francés André Comte-Sponville trata de reconstruir un materialismo que, basado en la posición mediadora de Feuerbach, no reduzca el sujeto al objeto, la idea a la materia, el espíritu al cuerpo y el hombre al mundo o naturaleza. A tal fin el autor coloca el primado en la materia, el cuerpo y el deseo, pero traslada la pri-

macía al espíritu, la razón y el valor. Así pues, el punto de partida es la materia sensible o sensual—la fuerza, el placer, el egoísmo—, pero el punto de llegada o arribada es la asociación, la libertad y el sentido. Entre el punto de partida y el punto de llegada hay un proceso de elevación o sublimación, capaz de sobrepasar la realidad bruta por la idealidad como realidad estilizada de la cultura, en la que proyectamos ilusiones necesarias para nuestra sobrevivencia humana (los ideales).

El materialismo de Comte funciona pues de abajo arriba (ascensionalmente), al revés que el idealismo que sería un platonismo cuasi religioso que funciona de arriba abajo (descensionalmente). Por eso el materialismo sería progresista y futurista, frente al idealismo que sería regresivo y pasotista. En efecto, el materialismo es naturalista y parte de la naturaleza a la cultura, el idealismo es sobrenaturalista y parte de una revelación o trascendencia que procede de lo alto a lo bajo. Y es que en el materialismo se parte del ser real para llegar al valor ideal, mientras que en el idealismo se parte del ser ideal para allegarse al ser real.

Si el peligro del idealismo está en reducir la materia (lo bajo) al espíritu (lo alto), el peligro del materialismo está en reducir el espíritu (lo alto) a la materia (lo bajo). Pero ya hemos indicado que el materialismo de Comte trata de evitar ese reduccionismo del espíritu al cuerpo, considerando precisamente al espíritu como una elevación o sublimación de la materia. Sin embargo, el autor recae en el clásico reduccionismo marxiano, al concebir la infraestructura como material y la supraestructura como espiritual, en donde esta no puede considerarse sino como un epifenómeno de aquella (aunque sea relevante o revelante de sentido).

Pues bien, yo pienso que para no recaer en ningún reduccionismo sea material sea espiritual, lo mejor es plantear el tema del sentido in medias res, medialmente, crucialmente. Comenzar por lo bajo (la materia) es remitirnos a nuestros orígenes en el pasado cuasi mítico, lo mismo que comenzar por lo alto (el espíritu) es proyectarnos a un final futurista de carácter místico. Pero aquí y ahora lo importante y decisivo no es el pasado ni el futuro, no son los orígenes ni el final escatológico, no es el mito ni la mística. Lo crucial es lo que nos importa en el presente, la encrucijada en la que estamos coimplicados, lo que nos pasa medialmente, la mediación en la que estamos metidos, la estancia humana al margen de instancias extremas sean prehumanas sean poshumanas.

Nuestro objeto y sujeto de estudio es el fenómeno humano intermedio e intermediado, situado entre el infrafenómeno (material) y el suprafenómeno (espiritual), el fenómeno humano como relación de elementos pero no reducible a estos, la realidad existencial colocada estratégicamente entre lo físico y lo metafísico, lo meramente sensible y lo puramente suprasensible, la experiencia humana y su convivencia de sentido ubicada anímicamente entre el cuerpo impuro y el espíritu puro como mediación de ambos. La existencia humana es una coexistencia de materia espiritualizada y de espíritu encarnado o enmaterializado, experiencia anímica que encuentra su encarnación en el alma redefinida como aferencia o afección radical.

El alma se sitúa simbólicamente entre el espíritu y el cuerpo, y se define como inteligencia afectiva, la cual se diferencia de la inteligencia pura y de la impura sensación porque dice afectividad específicamente humana. Hay que reinterpretar el ámbito anímico como afección radical, cuya encarnadura es el amor, el cual se diferencia tanto del deseo físico o fisiológico de carácter egoísta como del desprendimiento espiritual de carácter caritativo o compasivo. Deseo y caridad son extremos y partes o abstracciones/extracciones de una relación anímica caracterizada por la afección a la vez objetiva y subjetiva, egoísta y transegoísta, autoafirmativa y heteroafirmativa, sensible y suprasensible.

Así que hay lo físico, fisiológico o material y hay lo metafísico, suprasensible o espiritual. Pero estos son dos polos o extremos cuya coimplicación o complicidad configura la realidad humana en su composición y dualética fundamental de contrarios. Spinoza vio bien la mediación que juega la

inteligencia afectiva, cuando en su *Ética* (III, 39) aduce que “cada cual juzga según su afección”: una afección de algo o alguien y, por tanto, objetivo-subjetiva o subjetivo-objetiva, ya que se basa en el afectar al otro y ser afectado por el otro, a través del diálogo afectivo de carácter activo-pasivo (afectado/afectante). Por su parte, Heidegger entrevió bien que la auténtica realidad humana radica en el entrecruzamiento de los contrarios (alto y bajo, sensible y suprasensible, cielo y tierra). Por eso el ser-sentido o ser encarnado se expresa en el cruce de los opuestos, a modo de cuadratura del círculo o circulación del cuadrado: “El ser se muestra más bien en las cuatro regiones del Cuadrado (cielo y tierra, mortales e inmortales) y su reunión en el ámbito de su cruce”²⁸.

El cruce de los opuestos es la encrucijada a la que pertenecemos y en la que nos encontramos. Este es el ámbito de nuestra realidad humana, cruzadas por lo alto y lo bajo, dioses y mortales, pero irreductible a ellos por separado. En donde se afirma la relación de los elementos y la mediación de los extremos, así pues la contracción de los contrarios y la composición de los opuestos. De este modo cuasi contradictorio, lo crucial comparece como el fundamento o fundación, la relación o articulación de lo fundado/fundido en su reunión, nuestra estancia radical y medial, la realidad humana o encarnada, la realidad real compuesta, y no parcializada ni reductiva sea por arriba sea por abajo. Y es que, como decía Hegel, lo vivo se diferencia de lo muerto en que encierra una contradicción que puede abrazar y sostener ²⁹.

La realidad humana está en el medio o mediación y no en los extremos de la materia o el espíritu, así pues en el alma y lo anímico como entrecruzamiento de cuerpo y espíritu. De esta guisa, la existencia humana no es impuro deseo (animalesco) ni pura libertad (angelical), sino deseo liberado y libertad encarnada. En el mundo del hombre lo alto y lo bajo se entrecruzan dualécticamente, lo mismo que la pagana alegría de Demócrito o Spinoza y la santa tristeza de Heráclito o Heidegger. Pues la afección anímica radical no es mero deseo erótico (*eros*) ni tampoco pura caridad agapeística (*ágape*) sino amor ambivalente, a la vez *eros* pagano y *ágape* cristiano, autoafirmación y heteroafirmación, relacional y abierto.

Frente a esta apertura anímica hacia abajo y hacia arriba, adelante y detrás, el materialismo nos encierra en el inframundo terrestre y el idealismo nos abstrae al suipramundo celeste, ambos inhumanos por cuanto el hombre cohabita ese territorio intermedio e intermediado llamado mundo. Ni fijación en los orígenes ni enajenación escatológica, sino coafirmación del pasado y del futuro en el presente transeúnte, coafirmación de tierra y cielo en este mundo. Pues el mundo del hombre está atravesado por el inframundo de la mater-materia y por el supramundo de las formas espirituales, pero no es ni uno ni otro sino si acaso entrambos: mediación radical, encrucijada del sentido, interrealidad radicada. Acaso por ello el propio Heidegger define el ser-sentido como tiempo, sí, pero como tiempo temporal y transtemporal, histórico y catahishstórico, devenir enroscado en su revenir, tiempo dinámico y estático, tiempo extático (*Er-eignis*).

Por lo que hace al materialismo de Comte se trata de un materialismo ateo sin estridencias, el cual reniega de todo Dios. No hay Dios y en consecuencia no hay ni existe propiamente nada: ni sentido o valor ni bien o belleza ni cielo o felicidad. Por consiguiente no hay esperanza aunque sí desesperanza. El materialismo ateo reacciona así frente al idealismo crédulo que hipostasía el sentido con una apostasía del sentido. De acuerdo con ello, la vida es impuro deseo, potencia que crea el objeto, olvidando que el deseo es también carencia creada por el objeto, como adujera Platón. El problema

28 Cfr. M. HEIDEGGER, M: *Zur Seinsfrage*.

29 HEGEL, G: *Lógica*: II,1,2.

de un tal materialismo es que considera el deseo como material y no espiritual, como impura potencia real cuyos actos ideales o espirituales son irreales, como el ser que proyecta valores imaginarios o ilusorios. De aquí que Comte recupere la cosmovisión orientalizante, según la cual la realidad ontológica o metafísica de nuestro mundo es ilusoria (*samsara*) y por lo tanto vacuidad: de donde el recurso a la indiferencia y la desesperanza, a la ataraxia y al nirvana, como modos de asumir dicha ilusión o vacuidad.

El ser no tiene valor y el valor no tiene ser: este es el dualismo que subyace al materialismo comteano. Olvida así la surrealidad o realidad medial situada entre lo real y lo espiritual, surrealidad que en el propio movimiento surrealista de Bretón y socios simboliza el cruce de lo real y lo ideal, de la materia y lo espiritual. Pero el error de Comte y similares es considerar lo surreal como meramente irreal o imaginario, desconociendo que lo surreal simboliza lo simbólico. Ahora bien, a diferencia de lo puramente imaginario, lo simbólico está preñado de afectión, pues el simbolismo es la inteligencia afectiva o anímica. Frente al deseo como impura potencia corporal y frente al espíritu como poder ideal, lo anímico-simbólico—el alma—dice actitud de aferencia o implicación del sentido. En efecto, el alma es la implicación de lo implicado (el cuerpo) y de lo explicado (el espíritu), cuya especificidad radica en un saber de salvación llamado sabiduría, situado dualécticamente entre la especificidad corporal (la salud) y la especificidad espiritual (la redención o liberación).

OCCLUSIÓN FINAL

En la historia de la filosofía hay dos principios de la realidad denominados tradicionalmente la esencia y la existencia. Mientras que la existencia denota el exterior, la esencia connota el interior. El clasicismo idealista de Platón a Hegel ha privilegiado la esencia, el nominalismo moderno de Occam a Derrida ha privilegiado la existencia. Como afirmara Sartre frente a la historia tradicional, la existencia precede a la esencia.

La existencia precede fenoménicamente a la esencia pero no la desplaza. Pues si la existencia es lo primero o primario, la esencia es lo primordial. En su obra *La filosofía de la religión*, Jean Grondin replantea críticamente este sobrepasamiento moderno de la esencia por parte de la existencia, lo que significa un sobrepasamiento de lo esencial por lo existencial, de lo trascendental por lo empírico, de la dación por lo dado y del interior por el exterior (en mi propia terminología).

Precisamente la gran paradoja de la filosofía de Heidegger consiste en un primer paso del esencialismo clásico a una hermenéutica existencial posclásica, transitando del ser (esencial) al ser existencial (el *Dasein* o existencia humana). Pero la paradoja está en que en su segunda singladura—la famosa *Kehre*—el propio filósofo retorna del ser existencial (*Dasein*) al ser esencial (*Sein*), de modo que la existencia “explica” extrínsecamente a la esencia, pero a su vez la existencia es “implícada” intrínsecamente por la esencia, pudiendo hablar de una dualéctica de contrarios o si se prefiere de un círculo hermenéutico de los opuestos: materia exterior y energía interior, elementos reales y relación surreal. Finalmente, el propio Heidegger acaba comprendiendo el ser a la vez como existencial acontecer (*Ereignis*) y esencial implicación (*Er-eignis*).

He aquí que tras la exaltación maniaca que culmina en 1933, Heidegger recae en una cierta etapa depresiva o regresiva posterior, hasta lograr finalmente cierto equilibrio basado en la serenidad. Por eso el ser heideggeriano dice a la vez lo maniaco y lo depresivo, la proyección patriarcal y la regresión matricial, la extroversión y la introversión. El ser expone la libertad y el destino, la afirmación y la negación, la suma y la resta. La bipolaridad del ser se expresa en su mística elevada y su mítica naturalista, así como en su carácter “progrerregresivo”, el cual consiste en afirmar negando, revelar velando y explicar implicando. El ser heideggeriano es así un ser híbrido y bifronte, un concepto mito-lógico que articula la ambivalencia radical de ser en el mundo.

Podríamos finalizar afirmando que M. Heidegger no es un ilustrado sino un “iluminado” que, tras supurar la infección nacionalsocialista, reacciona como un “alumbrado” hasta acceder a un cierto quietismo existencial (*Gelassenheit*). Por supuesto, los términos aquí entrecomillados no tienen un sentido propio ni impropio sino propio e impropio, y no obtienen un sentido positivo o negativo sino positivo y negativo, o sea, ambivalente.