

NÉSTOR CORONA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LA FILOSOFÍA COMO AUTOEXPLICITACIÓN DE LA VIDA

*Exposición del Dr. Corona ante los alumnos de Filosofía,
pronunciada el 5 de mayo de 2009.

RESUMEN

El presente trabajo refleja el contenido de un encuentro entre el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras con sus alumnos que se llevó a cabo en 2009, en repuesta a un pedido del Centro de Estudiantes, con el objetivo de acercarlo al alumnado. En él, el Decano asume la responsabilidad de darse a conocer como persona que se ha dedicado a la filosofía. Luego de un breve recorrido biográfico, se aboca desde la experiencia del desconcierto, a la dilucidación de lo que sea la filosofía y de lo que ella “haya hecho” con él, a partir de nociones como las de vida, muerte, fenómeno, lenguaje y mundo.

PALABRAS CLAVE

Filosofía. Vida. Muerte. Fenómeno. Lenguaje. Mundo. Heidegger. Ricoeur.

RESUMO

Este trabalho reflète o conteúdo de uma reunião entre o Reitor da Faculdade de Filosofia e Letras com os seus alunos, que teve lugar em 2009 em resposta a um pedido do Centro de Estudantes, com o objetivo de trazê-lo mais perto aos alunos. Nela, o Reitor assume a responsabilidade de se fazer conhecer como uma pessoa que se dedica à filosofia. Depois de uma biografia resumida, trata da experiência da confusão, da elucidação do que é filosofia e o que ela "têm feito" com ele, a partir de conceitos como vida, morte, fenômeno, linguagem e mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Vida. Morte. Fenômeno. Linguagem. Mundo. Heidegger. Ricoeur.

Buenas tardes a todos. Como acaba de decir Ezequiel, el Secretario Académico de la facultad, esta presencia mía acá obedece a un pedido que hizo el Centro de Estudiantes de Filosofía (que entiendo obviamente que representa a todos) y ese pedido tenía el sentido, me decían entonces, de querer conocerme; me imagino que no sólo físicamente, ya a esta altura no vale la pena conocerme. Y tenían razón en hacer ese pedido porque, entiendo, yo hace ya unos años que no doy clase, de modo que probablemente ninguno de ustedes me ha conocido como profesor, sólo sabían de la *existencia del decano*. Así que es justificado lógicamente el pedido.

Obviamente me imagino que ustedes no quieren conocer mi vida personal sino conocerme como decano, como persona que, mal que bien, se ha dedicado a la filosofía y hoy está al frente de la facultad. Yo no les voy a dar una clase de filosofía, más bien quisiera que vieran a través de lo que yo les vaya diciendo, no tanto *cuáles* son las cuestiones filosóficas, sino *a través de ellas* (podría decirse así, ya que tratan de conocerlo) *qué ha hecho la filosofía conmigo*. Porque la filosofía no es, según yo creo, un conjunto de proposiciones más o menos bien encadenadas entre sí, sino realmente, como lo iremos diciendo luego, la vida misma que ahonda en sí misma, y se manifiesta y se dice a sí misma. En tal sentido, digo, se trata de qué ha hecho la filosofía conmigo, mal que bien.

Primero, un breve recorrido biográfico que tiene que ver con mis funciones aquí. Yo entré en condición de alumno, y luego de profesor, luego de encargado de los doctorados y luego de decano de la facultad, además de ser miembro del Consejo Asesor del Instituto para la Integración del Saber. Entre todo debo llevar alrededor de 45 años de presencia en la casa. Pertenezco prácticamente a la generación fundadora, habida cuenta que la casa tiene 50 años de vida.

En cuanto a mi itinerario, yo les voy a nombrar simplemente algunos autores que han tenido para mí una presencia definitoria en mi vida como dedicado a la filosofía. Les menciono simplemente los autores, nada más, para entrar luego un poco más de lleno en la cuestión. Mirando hacia atrás tengo que decir, obviamente, en primer lugar y debido un poco a lo que fue la tradición y sigue siendo la tradición de esta casa, los primeros autores que me han marcado han sido Aristóteles y Santo Tomás (obviamente no son estos dos únicos, pero sí los que realmente me han marcado). De hecho mis tesis de licenciatura (en aquella época se hacían dos tesis de licenciatura)

fueron ambas sobre el pensamiento de Santo Tomás. Una sobre el Comentario de Santo Tomás a la Física de Aristóteles, y otra sobre el concepto de amor y de odio en Tomás de Aquino.

Otro autor que inmediatamente influyó en mi vida, y ya dándole una cierta tonalidad, que se fue luego acentuando, aunque es un autor al que ya hoy no recurro, por lo menos asiduamente, fue, un autor seguramente conocido por ustedes, que es Romano Guardini. En mis años de juventud era un autor de mucha presencia. Inmediatamente también debo nombrar a un autor de otra orientación, relativamente, que fue Karl Rahner, teólogo alemán.

Y luego, los que hoy pesan en mi vida (yo no digo que estos *deban* pesar en la vida de todos, digo los que pesan en *mi* vida) son, en primer lugar Heidegger y junto con Heidegger, obviamente y en alguna derivación de su pensamiento, Gadamer, y luego, también de gran influencia para mi vida (estos dos alemanes, ahora un francés): Paul Ricoeur. De hecho mi tesis doctoral fue acerca de Paul Ricoeur.

Heidegger ha tenido para mí la importancia de ponerme en el *centro mismo* y en el *fondo último* de lo que significa *pensar*. Si hay alguien que ha pensado *radicalmente* (no digo que sea el único, por cierto) es sin duda Heidegger. Con el agregado de que en un primer momento tiene el valor, para mí, de *desorientarnos*, de sacarnos de las vías que creemos que son las únicas posibles de pensamiento. Entonces la primera impresión es de desorientación, pero luego empieza a advertir uno de qué se trata.

Ricoeur tuvo este mismo valor que Heidegger, y con un añadido: que, si uno lee a Ricoeur, uno se pone en el corazón mismo del pensamiento contemporáneo. Yo durante algunos años enseñé Filosofía Contemporánea, otros años enseñé también Metafísica, fui profesor también de Introducción a la Filosofía... Bueno, decía, Ricoeur tiene el valor de ponerle a uno en el centro mismo del pensamiento contemporáneo y exigirle a uno, justamente, a abrirse a los distintos pensadores con los que él permanentemente está dialogando cuando trabaja, cuando elabora su propio pensamiento.

En particular, y en lo que fue por ejemplo mi tesis, Ricoeur me puso de lleno en el corazón del psicoanálisis; mi tesis fue sobre el psicoanálisis, tal como es leído por Paul Ricoeur, y en particular, referido a la religión (obviamente referido a la cuestión de Dios) y la cuestión del arte. Ricoeur me obligó a meterme en el psicoanálisis. De hecho, cuando estaba yo trabajando,

di algunos seminarios aquí sobre el psicoanálisis. Hoy nadie puede negar la importancia que tiene el psicoanálisis para la filosofía, y la importancia que tiene la filosofía para el psicoanálisis. Un ejemplo derivado de ello, históricamente, es el pensamiento de Lacan. Pero el mismo Freud está en el centro mismo de una discusión filosófica. Freud tuvo para mí la virtud de ponerme contra la pared, frente a mis convicciones, frente a mi fe, y me hizo salir renovado, me hizo salir más joven, me hizo salir con mayores convicciones y me hizo aprender también a quererlo y valorarlo.

Pero, al hilo de Ricoeur tuve que entrar en otros autores. Ricoeur me obligó, obviamente, a retroceder a Husserl, a Heidegger, a entrar en la filosofía del lenguaje, me obligó a entrar también en la lingüística contemporánea; o sea, ha tenido una virtud de abrir puertas y caminos de pensamiento para mí. Ese ha sido, brevemente dicho, mi itinerario, marcando los mojones que lo determinaron, en cuanto a autores y su influencia. Obviamente el itinerario no está terminado, son muchas más las cosas que me pregunto que aquéllas a las que puedo dar respuesta, pero creo que esa es la tarea filosófica. Por otra parte, preguntar no es simplemente plantear cuestiones. Preguntar es ser capaz de seguir todas las sinuosidades de las cosas que se nos muestran, ser capaz de adherirse a todas las curvas, oscuridades y profundidades de las cosas que se nos muestran. No es simplemente “preguntar” en el sentido de formular una pregunta. Cuestionar es pliegarse a todos los pliegues de la realidad, y estos pliegues son infinitos.

Yo debería decir además que en este itinerario ha habido para mí dos momentos, cuyo gozne fue, filosóficamente hablando, una cierta conversión. Una cierta conversión porque fue el paso de un modo de pensar, un modo de filosofar a otro modo de pensar y otro modo de filosofar. Una cierta conversión. Pero también hoy es un tremendo esfuerzo por unir de algún modo, ver la cercanía y lejanía de esos dos modos distintos de pensar a los que me voy a referir ahora. Debo decir que el gozne que sirvió para pasar de un modo de pensar a otro, y por lo general así sucede, es una cierta perplejidad en la que uno de repente cae cuando cree que sabe, cuando cree que ya entendió, y de repente se da cuenta de que no entendió. Y de repente uno se da cuenta que más allá de lo que fue capaz de formular, se pueden pensar otras cosas que cabe todavía formular. En este sentido, al comienzo de *Ser y tiempo*, Heidegger cita una línea del *Sofista* de Platón que quiero leerles. El forastero de Elea le dice a Teeteto: “*Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ente, en cambio*

nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en un aprieto.” En alemán, “caímos en el desconcierto”. Esto me ha pasado. Creí saberlo, creí tener las palabras, creí tener las fórmulas, creí tener el modo de preguntar y el modo de responder. Y de repente me di cuenta de que era posible proceder pensando de otra manera. ¿Cuáles son esas maneras? Me parece que son dos modos posibles de pensar en los que más o menos pueden agruparse las distintas corrientes en la historia de la filosofía. Estoy lejos en mi mente de pretender que conozco toda la historia de la filosofía. Cualquiera que ha hecho el ejercicio de enseñar, de investigar, sabe que son algunas cosas las que uno puede manejar con cierta soltura, y de muchas otras sólo se tiene una cierta noticia.

Primero, ¿qué es lo menos que podemos decir de la filosofía? Que es un hacerse cargo -uso deliberadamente el término amplio de “hacerse cargo”-, un hacerse cargo de todo cuanto es en su radicalidad. Y me parece que hay dos modos posibles de llevar adelante este proyecto que es hacerse cargo de todo cuanto es, en su radicalidad. Un primer modo sería concebir el pensar filosófico como un cierto espectáculo, una cierta teoría. Un espectáculo que se dirige a los entes, que son objetos que están frente a nosotros y que constituyen este mundo. El segundo modo posible, me parece que puede formularse como el ahondamiento en sí mismo, en la propia vida. En ambos casos se parte, y el tema es inicialmente siempre, de la experiencia. Por tanto es aquí donde se juega, en cierto modo y en primer momento, qué haya de entenderse por experiencia.

Obviamente yo no tengo más remedio aquí que simplificar, lo cual no quiere decir banalizar. En el primer modo de pensar entendemos por experiencia, y es la gran tradición del pensamiento, la experiencia sensible. Para proceder luego desde allí, de distinta manera según los autores, al orden de lo inteligible. Y esa inteligibilidad nos lleva a detectar las estructuras constitutivas de aquellos que hemos llamado los entes del mundo, que están ante nosotros, los entes mundanos (en un sentido ahora muy primitivo del término “mundano”; ya veremos que esto, en el otro modo de pensar, quiere decir otra cosa), para luego volver sobre nosotros mismos y por analogía de aquello descubierto fuera de nosotros, comprendernos a nosotros mismos. La culminación de este modo de pensar es llegar a detectar las esencias últimas, según las cuales se ordena el todo de lo real, y luego proceder por vía causal hasta una causa primera de esos entes así constituidos, constituidos primero según partes físicas, luego según partes metafísicas. Una característica de este modo de pensar es justamente distinguir entre el orden de lo físico y el

orden de lo metafísico y todo es según el camino de la razón, es decir, según el camino de la lógica. Entendámonos: que esto que acabo de decir puede decirse en más o en menos, según los autores de que se trate. Pero en general, esto es lo común, mínimo. Es decir, se trata de un espectáculo para el entendimiento que razonando o por vía de la razón lógica, *ergo* lógicamente, se hace cargo, de las estructuras objetivas, íntimas, invariables de los entes, objetos de este mundo. Este es un primer modo posible de entender el pensamiento filosófico.

Es aquí donde debo decir, después de un tiempo, uno cae en el desconcierto. ¿Qué significa esto?

Una cosa, por lo menos yo tuve esa experiencia, es entender un razonamiento, seguir lógicamente un razonamiento a partir de la abstracción, a partir de la sensibilidad, ver la coherencia. Una cosa es entender eso. Y a mí siempre me quedó, debo decir, una suerte de hambre. No porque entendiera que eso sea falso, de ninguna manera, pero me quedó una suerte de insatisfacción, aún cuando la insatisfacción es propia del pensamiento filosófico en cualquiera de las formas, aún la segunda. Me quedó una cierta insatisfacción. A ver cómo la podríamos formular. Muy bien, esta es la estructura del mundo, piensen en Platón, en Aristóteles, esta es la estructura del mundo. Esta es, vista desde allí y por reflexión, la estructura de éste que soy yo, animal racional. ¿Cómo formular esa insatisfacción? Podría decirlo así, permítanme que hable en un modo cuasi confesional: ¿y qué hay de mí? ¿Y qué pasa conmigo? ¿Basta con decir soy animal racional, y todo lo que de ello se pueda seguir? ¿No hay un algo mío, no hay un algo de mi vida que allí no queda dicho? Una cosa es comprender, mejor, una cosa es entender un discurso racional. Otra cosa es comprenderse, en la intimidad propia del sí mismo. Esto es lo que me quedaba a mí como un algo a lo que, con ese modo de pensar, no llegaba. Insisto, no digo que eso sea falso, hablo de una cierta insatisfacción que quizás es constitutiva de ese modo de pensar y, como veremos, constitutiva de cualquier modo de pensar, incluido el segundo, al que me voy a referir enseguida. Entonces, aquí es donde para mí aparece este desconcierto. Y la pregunta consecuente, entonces fue ¿hay un modo de pensar más radical, más originario que este, que acabamos de describir brevemente? Uno podría, por contraposición a la famosa definición que hace Boecio de la eternidad, “una posesión total, perfecta de una vida interminable, simultánea, instantánea”. Eso es para Boecio la eternidad. Por contraposición a eso, si ustedes quieren solamente es por ahora un modo de destacar aquello de lo que quiero hablar, yo diría entonces que este otro

modo de pensar podría circunscribirse con estas palabras: el hacerse cargo continuado, interminable, explícito y radical de la propia vida finita, como vida hacia la muerte, vida que es no sólo yo, sino yo y lo otro, que desde el principio es lucidez, un hacerse cargo de sí implícito. Podemos decirlo de otro modo: la vida desde el vamos es noticia de sí; hablo de la vida humana. Y la filosofía no es sino la explicitación de ese inicial hacerse cargo, de esa inicial implícita lucidez de la propia vida. También podemos decirlo así: es la vida según sus siempre penúltimas palabras, por eso interminable.

Vamos, como recomendaba Tomás de Aquino, de lo más general a lo más particular. Iniciamos así lo que podríamos llamar, lo que yo llamaría, en mi vida, con Platón en el Fedón, una segunda navegación. La primera fue aquella, la filosofía como espectáculo, esta segunda navegación es la filosofía como ahondamiento en sí mismo; algo que está lleno de dificultades. Pero entonces ahondamiento en sí mismo, en la propia vida, o también en la ex-sistencia. Separo deliberadamente ex-sistencia, veremos luego por qué. Aquí también, como antes, se debe hablar, y de eso se trata, de experiencia. Aquí todo es experiencia. ¿Y qué es la experiencia? Voy a repetir muchas veces las cosas, pero estén atentos porque en este modo de pensar, es propio de este modo de pensar el proceder en espiral, a cada vuelta que se da y que parece que se repite lo anterior, aparece en el último tramo una cosa nueva. ¿Qué sería experiencia? Es la vida humana en cuanto inmediatamente lúcida, deliberadamente uso el término “lúcida”, darse cuenta; la vida humana en cuanto inmediatamente lúcida de su acontecer uno. ¿Qué quiero decir con “acontecer uno”? Mi vida no es *mi* vida, no es la vida del yo aislado, mi vida es yo y lo otro que yo, el mundo, las cosas y los otros. Entonces la experiencia es la vida humana misma en cuanto inmediatamente lúcida de su acontecer uno, antes de toda objetivación científica. Se puede decir así: la facticidad inmediata de la vida. Experiencia, entonces, de la vida. Agrego todavía más, esto tendría todavía que ser ulteriormente justificado, pero no puedo decir todo lo que debería decir.

Entonces la vida. Pero el tema primero de esta vida, no el único, el tema primero y radical no es un *qué*, algo *que es*, algo *que son*. Es decir, lo primero aquí, no es tanto *qué soy yo*, *qué son las cosas*, aunque también... Sino el fenómeno – y uso la palabra deliberadamente- el fenómeno inicial es, y que es aquello de *lo que se trata*, que nos pasa algo continuamente. ¿De otra manera? No es tanto *qué es aquello*, cuanto que aquello *me* acontece, *me* sobreviene. Otro modo más preciso atendiendo a cierta fenomenología más contemporánea, podemos decirlo así, que se nos da algo. Esto es lo primero,

se nos da algo continuamente. O si quieren, se nos va dando algo. ¿Qué es vivir si no eso? Se nos dan cosas, continuamente. ¿Qué cosas? Las cosas, todas éstas, los otros, por ejemplo. Antes, pero esto es importante, antes de que yo pueda objetivar científicamente y detectar las cualidades de tal o cual cosa en sí misma e independientemente de mí; eso es legítimo pero posterior. No es lo primero que sucede. Ese elemento de lucidez inicial, implícita de la vida – vamos a un ejemplo sencillo: yo me siento en ese asiento, algo me pasa, el asiento tiene que ver conmigo, cuando me siento no tematizo científicamente si esto está hecho de hierro, de tales moléculas o de tal color; me siento. En el estar sentándome, me estoy dando cuenta de eso que es el asiento, aunque no lo nombre. Y de mí mismo que me estoy sentando. ¿Vieron en qué sentido digo *me pasa algo*? Pero no tematizo, estaba implícitamente. Este elemento de lucidez de la vida es lo que en Heidegger aparece con el término *Da*, que saben que es la expresión que usa Heidegger para “hombre”: no es animal racional, justamente porque dice eso pertenece al primer modo de filosofar, legítimo, pero hay este otro. La expresión de Heidegger es *Dasein*, el hombre es *Dasein*. *Dasein* quiere decir “*sein*” estar siendo al modo de un *Da*, y *Da* quiere decir apertura, advertir, darse cuenta... Esto es vida humana. Heidegger incluso dice que es lo que los antiguos llamaron el *lumen naturale*. Él ha usado otras expresiones muy interesantes: el no estar cerrado en sí, estar de entrada *abierto a*; y otros términos, pero no quiero ahondar ahora en todo esto.

Entonces podemos decir: un acontecer en el que se muestran con él continuamente rostros de cosas y de nosotros en distintos niveles; o también un estar dándose mutuamente rostros de la cosas y de nosotros continuamente. Se trata en primer lugar, por tanto, de un ritmo del acontecer y no de una estructura de cosas objetivas. Un ritmo del acontecer de la propia vida, que deja aparecer diversamente sus cosas. Por tanto, hay que distinguir una filosofía que se ocupa de la arquitectura, los *qué* de las cosas primariamente, no únicamente, y una filosofía o modo de pensar que se ocupa en primer lugar del acontecer *según el cual y en el cual* se dan las cosas, los eventuales *qué* preobjetivos, preobjetivamente. Fíjense, en este modo de pensar, primero se trata de un fenómeno integral: yo y lo otro, lo otro y yo; es un solo acontecer en el que yo puedo distinguir, evidentemente, pero es un único acontecer, yo y lo otro, lo otro y yo; donde digo lo otro digo las cosas, los otros. Por tanto no se trata de mí mismo, no se trata sólo de mí mismo, sino de lo que me sobreviene, sin lo cual yo no soy quien soy. Es decir, nosotros no somos una *tabula rasa*, no hay experiencia de tal cosa.

Siempre nos estamos habiéndonoslas con las cosas. Entonces es como dice Heidegger, se trata de un fenómeno unitario, un acontecer único; lo pueden decir de otra manera: del mundo y yo mismo, otra expresión de Heidegger famosa que requiere todavía explicitar, explicitación, ser-en-el-mundo. Significa estar siendo como comprensor de lo otro, lo otro en tanto que me sobreviene a mí, en tanto que estoy abierto siempre y recibiendo a lo otro. Esto es un único fenómeno, lo cual no quita que en orden al análisis yo tenga luego que analizar por ejemplo “*ser en*” con sus modalidades propias y “*mundo*”, las cosas; ¿Se entiende lo que digo? Se dan cuenta que aquí hay que hacer un esfuerzo de ponerse en otro modo posible de pensar que no es negador del otro, ya veremos.

Algo más todavía, si nos atenemos a lo que la vida inmediatamente nos da en su cotidianidad, (una palabra que tiene lo suyo, pero por ahora usémosla con cierto sentido neutro): en este modo de habéndonoslas con las cosas, a poco que yo atienda explícitamente a ello, no hay inicialmente una separación ni secuencia de lo sensible y lo inteligible. Aquí hay un hacerse cargo, simplemente, tampoco hay, y sobre todo no hay una separación o secuencia de un sujeto vacío al que luego vienen a hacerse presentes objetos que estarían *fuera de él, en frente de él*, siendo en *sí mismos, antes de él*. En este modo de pensar que se atiene a la experiencia cotidiana de las cosas, para este modo de pensar, no tiene sentido el planteamiento que opone realismo contra idealismo o subjetivismo.

Porque ese planteo proviene de haber previamente puesto un sujeto frente a objetos; un sujeto vacío frente a objetos que están en frente, cuando la experiencia cotidiana nos muestra que acontecemos a una lo que no soy yo y yo mismo. Por tanto cabe hablar de un sujeto –la palabra “sujeto” para este modo de pensar es sospechosa, porque sujeto siempre remite a un algo en sí que luego se opone a otro en sí que son objetos, cuando hemos visto que esto no es así- un sujeto, por tanto, ya siempre “ocupado por” lo otro, un sujeto “habiéndonoslas siempre con”, o también “objetos” “siendo ya para nosotros”. Las cosas inicialmente *nos* son. Siendo ya para nosotros, son rostro familiar, cosas tendidas desde siempre hacia nosotros, o –usando una expresión que ya es corriente en la filosofía desde Heidegger- “cosas a la mano”. Las cosas desde el vamos cómplices nuestras, enhebradas en nuestra cotidianidad, esto es lo primero. Claro que la pregunta que cabe hacerse: –que no voy a responder ahora; podrá resultar de lo que digamos-, ¿de dónde viene que nos hagamos el planteo de objetos allí, yo aquí, yo vacío, objetos que vienen a mí, no habiendo estado previamente en mí? La fenomenología habló del “ir a

las cosas mismas”. Y las cosas no son las cosas que disciernen objetivamente las ciencias, ni la filosofía cuando procede objetivando, sino las cosas son inicialmente aquéllas con las que nos las habemos en la practicidad inmediata de la vida; ésta es la primera experiencia de las cosas. Fíjense, quiero leerles un texto brevísimo de Merleau-Ponty, un fenomenólogo contemporáneo francés, texto que está en el comienzo de *La fenomenología de la percepción*; dice: “Venir a las cosas mismas es venir a este mundo antes del conocimiento, anterior al conocimiento, del cual el conocimiento (está pensando en las ciencias, está pensando en una filosofía objetivante) habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta y dependiente, como la geografía respecto del paisaje, en el cual desde un comienzo hemos aprendido qué es un bosque, qué es una pradera, o qué es un río”. La geografía, ciencia ella, podrá decir muchas cosas, pero eso es segundo, derivado; lo primero es lo que para nosotros es lo que *nos* es: el río, la pradera, el bosque. De lo cual no vamos a poder dar y no debemos dar una definición por género y diferencia, pero que sí vamos a poder describir en una descripción en la que vamos a estar implicados nosotros mismos, porque eso *nos* es, y porque nosotros *le* somos. Es cierto que, como dije recién, esto es lo que –yo estoy estudiando ahora los escritos de Heidegger, anteriores a *Ser y Tiempo* (*Ser y Tiempo* es del año '27), los escritos del año '19 hasta '27 de Heidegger. Allí llama a esto Heidegger la *experiencia fundamental*, es decir, la experiencia que no ha sido tocada todavía por la objetivación científica o aun filosófica. Hay un hermoso texto al que quizá podamos luego referirnos, no con las mismas palabras de Heidegger, sobre la experiencia que pueda tener, dice él, un negro del Senegal que entrara ahora a la clase. No va a tener la misma experiencia que nosotros. No la misma en cuanto al contenido, si él tiene que describir aquello de lo que está haciendo experiencia. Pero estructuralmente va a ser la misma, pero por qué, lo vamos a ver después. Claro, uno puede ahora preguntarse: ¿En qué medida esto puede pretender ser un saber filosófico? ¿No se transforma la filosofía en una suerte de mero relato? ¿De mero diario personal, en el que se relatan las experiencias? Más que relato cabe decir, para ir procediendo paso a paso – acá hay miles de cosas que tendría que explicitar, pero discúlpeme, no puedo hacerlo. Más bien hay que hablar aquí, como dicen los fenomenólogos, de una “descripción” de las cosas. ¿De qué se trata entonces en este modo de pensar? ¿En qué medida puede decirse de esto que es filosofía? Paso a paso. Se trata de recurrir a esa experiencia, a esa experiencia fundamental, aquélla de la que todos participamos, aquélla a la que tenemos que llegar venciendo esta tendencia inicial a creer que hay cosas

que no tienen nada que ver con nosotros, a las que luego llegamos. ¡No! De entrada estamos familiarizados con. Entonces, ¿qué hay que hacer? Dejar que se manifieste, dejar que llegue a la palabra lo que se insinúa en lo que inmediatamente aparece. Hemos hablado de esta experiencia por así llamarla “cotidiana” –insisto: esta palabra es peligrosa-, esta experiencia cotidiana, en el uso que tenemos de las cosas; pero en lo que inmediatamente se me manifiesta en ese uso que tengo de las cosas, nadie comprende mejor lo que es un banco que sentándose en él; nadie conoce mejor un martillo o entiende lo que es un martillo que el que martilla. Entonces, sin embargo, eso que inmediatamente se manifiesta, tiene en torno a sí como una aureola de cosas que no aparecen inmediatamente pero que se insinúan. De lo que se trata entonces es de, ahora explícitamente, hacer que aquello que implícitamente se manifestaba se muestre abiertamente, mostrando además esa aureola que en torno de él iba apareciendo. Quiero decir, en el fondo, ninguna cosa de las que nos aparecen es de entrada totalmente patente: tiene mil facetas que es necesario ir haciendo ver. Entonces el fenomenólogo lo que hace es justamente traer a la presencia y a la palabra aquello que no se manifiesta en primer lugar, y que sólo –por así decir- se manifiesta ocultándose, se manifiesta sólo insinuándose.

¿Qué es fenómeno? Hay una famosa definición de Heidegger en el párrafo siete de *Ser y Tiempo* en la cual fenómeno es “Hacer ver desde sí mismo, aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”, es decir, dejarlo ser y dejarlo que se nos aparezca; frenando el intento de categorizarlo objetivamente. Se puede decir con un ejemplo: cuando se quiere conocer a alguien; ¿qué es lo que hay que hacer para que se muestre desde sí mismo? Hay que dejar que hable, dejar que esa persona se muestre...; el peor modo de conocerlo, es que armados con determinadas categorías, se trate de ver como se estaciona en nuestra grilla.

Por tanto, hay que correr ese *riesgo* de quedar desconcertado, sin saber cómo adecuar ese modo libre de darse. ¡Si no se corre ese riesgo no se hace filosofía! Lo otro, categorizar y objetivar, es seguridad. Pero se puede preguntar –¿seguridad de qué? ¿O frente a qué me estoy asegurando? ¿Por qué he de hacerlo? ¿De qué se tiene temor?

Se tiene miedo de aquello que está como fenómeno “último” al que, sin experimentarlo en un principio, inevitablemente voy... que es la muerte. (Lo anterior está dicho en un gran corto circuito al cual se le debe incrustar muchas cosas en el medio, para responder a las preguntas que se han

planteado). Pero antes de ello, se debe correr el riesgo de habérselas con aquello que es tal cual como es; tal como *me-es*, y que no me ocupe de entrada en clasificar y ponerlo en una grilla preestablecida. En ese sentido, la fenomenología implica un progreso infinito, se puede decir también, que *este modo de pensar* es un trabajo de *des-ocultamiento*, en el sentido de que *el fenómeno* hay que dejar que se manifieste. ¿Contra qué hay que luchar, si es que hay que pelear contra algo? – Hay que pelear contra el intento de avasallar las cosas como si fuera algo frente a mí, que puede atrapar, dominar a partir de una categorización. Esto de *des-ocultar* es lo que en términos genéricos se llama hermenéutica –hay por lo menos nueve acepciones posibles del término, que para nada son contradictorios entre sí, pero en todos cabe el *des-ocultar* en sentido de la fenomenología en cuanto el libre darse del fenómeno. Es también la fenomenología una hermenéutica –aunque posteriormente la hermenéutica halla, a partir de la fenomenología, un rumbo aplicado a determinadas cosas, como el texto, pero ese paso es posterior-

Entonces se dice que hay que dejar que se manifieste lo que se manifiesta, pero dejando que se manifieste, aquello que en primer lugar no se manifiesta aquello *oculto* que hay que *des-ocultar* que sólo es a modo de una “aureola” que se insinúa en lo que se manifiesta. Pero en esa radicalidad, ese riesgo de que se habla, no se trata de llegar a una especie de infinita descripción, sino tratar de avanzar a lo que se llama el donarse de las cosas en el cual hay rostros de ellas y el mío en su relación; de lo que se trata es de alcanzar las “células melódicas básicas de ese movimiento”, como cuando se habla en una composición musical del *leitmotiv*. Lo anterior plantea un problema: ¿qué conceptos y palabras se pueden utilizar? Si se analiza un texto de fenomenología, por lo menos en sus primeros trazos se muestra que se usan palabras o conceptos que se toman de la cotidianidad de la vida, de eso se trata. Sólo que en virtud de querer avanzar hacia aquello de lo que no inmediatamente se manifiesta, empiezan a aparecer, a darse en su libre mostración otros conceptos y otras palabras, que obviamente no son los de la ontología tradicional, que se mueven en el orden de la objetividad. Se trata ahora de conceptos *existenciarior* en el sentido heideggeriano, conceptos que intenten decir algo propio de la vida, a saber, conceptos que intenten decir a la vez lo uno y lo otro, en efecto, *decirme* y decir aquello que *me afecta*; es un esfuerzo tremendo, ya no se trata de delimitar lo que tengo en frente y delimitarme como un sujeto vacío, sino de esa sinfonía que nos-con-funde pero que puede ser dicha.

Obviamente, en lo anterior se presenta grandes dificultades para el lenguaje; esto es lo desconcertante que se encuentra en los textos de la fenomenología, pero si se realiza la conversión que exige el atenerse a lo que se nos muestra tal como se nos muestra, se advierte que efectivamente su mostrarse dice lo que son las cosas y lo que soy. Mientras no se haga esa conversión de la mirada, toda esa conceptualidad, todo ese discurso aparece como extraño e incomprensible ¡Hay que hacer la conversión! Se trata de mí, y al mismo tiempo se trata no solo de mí, que no soy sin lo otro. Luego, ¿cómo decirlo?

Y entonces hay grandes dificultades con el lenguaje; el mismo Heidegger ha dicho que no terminó *Ser y Tiempo* porque no tenía el lenguaje para finalizarlo y tenía que echar mano del lenguaje tradicional, con el riesgo de traicionar justamente aquello que quería decir, pues lo que tenía como stock disponible de palabras pertenecían a la ontología tradicional. Olvídense de Heidegger, no interesa, lo que importa es darse cuenta de lo que se trata, se siga a Heidegger o a quien sea; y es que se trata de nosotros, de nosotros en el mundo; y decir el mundo y nosotros a la vez, tal como se manifiesta originariamente, y no tal como lo intenta formalizar la ciencia y algunas filosofías.

Se puede decir, pero con muchas reservas, que si uno atiende a los primeros escritos de los que he hablado, esto sería una suerte de reflexión, pero no es propiamente una reflexión, si por reflexión se entiende una vuelta sobre sí que objetiva; no, más bien hay que decir que es una –y en este sentido podría entenderse la palabra reflexión- continuación, una explicitación, una profundización, como ya dijimos, de la lucidez originaria destacando –de la vida- lo que en principio sólo se insinúa. Dice Heidegger: tratar de no despegarse de esa *experiencia fundamental* o acompañar a esa experiencia, no separarse de ella, porque si algo sucede con la ontología tradicional y con las ciencias, es justamente una *desvivenciación-de-la-vida*.

Es difícil sincerarse consigo mismo, es difícil decir no, y decir sí a la vida. Es difícil decir no a todo atrapar la vida, y es difícil decir sí, a todo dejarse decir por la vida. Entonces la pregunta que hacíamos: ¿es esto un saber filosófico? Lo respondí con el tema de la radicalidad, con lo de las “células melódicas” últimas. Esto requeriría una serie de precisiones complicadísimas, pero no puedo hacer otra cosa.

Se puede decir que esta filosofía es el lenguaje radical de la vida, en donde el dicho “de” es un genitivo, a la vez subjetivo y objetivo, quiere decir

que es el lenguaje que habla acerca de la vida, pero la que habla es también la vida misma. Es la vida la que se dice así misma, porque de entrada, sin palabras, en esa lucidez inicial implícita, ya se está diciendo, por eso es el lenguaje radical de la vida; por eso al menos *incoactive* somos todos filósofos. No se agrega la filosofía a la vida, es la prolongación de la lucidez constitutiva de la vida humana...no otra cosa, es decir, la vida se dice así misma pero en distintos niveles de radicalidad, uno es ese modo implícito otro es ese modo más explícito. Cuando yo puedo pensar acerca de lo que hice y no hice, o cuando yo me largo hasta el fondo, hasta encontrar esas "células melódicas" últimas del acontecer de la vida, hago filosofía.

Ahora aquí vale hacerse una pregunta. Uno podría decir: ¿No hay necesariamente, sobre todo, con el habla de la filosofía un distanciarse de la vida? Lo que Heidegger afirma como *desvivenciación-de-la-vida*. Aquí se muestra el inmenso problema; y maravilloso problema del lenguaje. Se trata del problema de la inmovilización que parece significar el hablar, por eso habría que pensar ¿qué tipo de conceptos tengo que usar para que ellos mismos se muevan al conjuro de la vida? Por otra parte, cuando vuelvo, para hacer explícito lo que primeramente implícitamente experimenté, ese fenómeno ya no es del pasado y por tanto no es tampoco del presente...Preguntas que tienen respuesta a mí parecer, pero si yo entrara en eso, estaríamos aquí el resto del año.

Para lo primero, para la primera cuestión, el tema del lenguaje. ¿No hay con el lenguaje, con el hablar, una desvivenciación de la vida, un apartarse de la experiencia? Tres cosas, tres expresiones para responder esto...Una expresión de Paul Ricoeur muy precisa dice que el lenguaje es "sólo la espuma de la ola de la vida". La vida es más que el lenguaje, pero la ola hace espuma; vida hace, realiza, lenguaje. Se pertenecen mutuamente; hay más por debajo del lenguaje que siempre está queriendo llegar al lenguaje, es de suyo conato de lenguaje.

Otra que me pareció excelente es de Gadamer: Lo que viene a la palabra no es algo carente de lenguaje previamente dado -al contrario- no es algo previamente dado carente de lenguaje, sino que, recibe en la palabra la determinación de sí mismo. Entonces hay en la vida misma *conato* de lenguaje, en ese sentido la vida pertenece al lenguaje y el lenguaje pertenece a la vida, aunque el lenguaje, nunca llegue a decir todo...pero toda la vida está ordenada a... Intenten ustedes describir un afecto; la descripción no se termina jamás; sin embargo, siempre el afecto *es decible*. Otra expresión es

de Merleau Ponty –que es una maravilla- “El lenguaje dice rompiendo el silencio, lo que la vida quería y no podía”. Es decir, una experiencia humana llega a ser al hablarla. Fíjense que decíamos antes que cierto advertir, cierto darse cuenta, ya se daba de entrada en toda vivencia, y ahí es cuando ya está *cuasi-hablando* la vida.

No decimos que la vida sea sin lenguaje, la vida es *con* el lenguaje, pero es conato de ella que no la agota. El lenguaje no se añade a la vida. No es en vano entonces lo que se ha dado en llamar el *linguistic turn* o el giro lingüístico de la filosofía; que tiene sus derivaciones no aceptables, pero también sus derivaciones aceptables. Pensar lo humano desde el lenguaje – Merleau Ponty– es perfectamente legítimo, el lenguaje es lo humano por excelencia. La vida desde el vamos no es ni sorda, ni ciega, ni muda. Casi podríamos decir habla la vida en silencio. Lo que hace la filosofía entonces, es continuar aquello que ya estaba en la vida, yendo hasta el fondo con su propio lenguaje, empezando por un lenguaje descriptivo cotidiano; pero a medida que se van des-ocultando esas márgenes que rodean a lo que inmediatamente se manifiesta, aparecen otros lenguajes, otras palabras –a veces por cierto desconcertantes porque tienen que jugar, según les dije, entre el yo y lo otro a la vez pero, todo el esfuerzo es dejar llegar a la palabra, a esa palabra. Vencer la tendencia a objetivar, a separar y poner en frente; se trata de acompañar lucidamente a la vida.

Estoy pensando en tres palabras muy precisas el ir-junto-con hacer el mismo paso que la vida. Insisto, todo eso tiene sus dificultades, una de ellas fue la que acabo de mencionar: el lenguaje. Esto se cumple para Heidegger y la Fenomenología en general, pues es lo contrario a la teoría, porque la teoría es objetivación, es decir, aquello que pretende hablar de los objetos y del sujeto separadamente. Hacerse cargo entonces de la vida, sin aceptar su originalidad. La expresión que usa Heidegger para referirse a este modo de proceder no es conocer sino comprender. Comprender es una palabra que tiene una larga tradición, sobre todo de Dilthey en adelante. *Conocer* lo reserva Heidegger para el conocer objetivante utilizado por las ciencias y cierta filosofía. Es decir, aquí se trata de una experiencia comprendida entonces explícitamente, que continua con la comprensión inocente básica, previo vencimiento de la objetividad. Este es el momento que después va a tener su despliegue más claro, cuando Heidegger habla de “destrucción de la historia de la ontología”, donde *destrucción* quiere decir desmontar todo el lenguaje que uno ya tiene en la tradición, no para tirarlo, sino para ver lo que es, lo que hay debajo; qué experiencias básicas se han perdido de vista,

donde lo originario se ha fosilizado, se ha como endurecido en sí mismo, de modo tal que pensar consiste en ir de concepto en concepto, cuando por el contrario pensar es acompañar [ir-junto-con] la vida en su originariedad. Podríamos decir que no se trata de una intelectualización, no se trata de una racionalización, sino de un comprender que es el lúcido habérselas-con que continúa y profundiza el ya siempre dado lúcido –aunque implícito-habérselas con las cosas. Se trata de poner en juego la vida nada más, no se trata de razonar, se trata de hacerse cargo de la vida hasta el fondo.

Se trata de una filosofía de la existencia, en el sentido, como dijimos, definitivo, subjetivo y objetivo. Fíjense: *ex*-sistencia; aquí la razón de aquella acentuación del *ex*. *Ex* en sentido de *salida*, *exit*, hacia. Esto significa en principio que no soy sin lo otro que yo mismo. Cosas, otros. Por lo menos eso. *Existencia* significa eso: “estar abierto a”, pero no con una apertura vacía; significa que ese que está abierto no está abierto a la espera de algo que le venga, sino que ya está ocupado por. Por lo tanto, este *ex*, esta apertura, esta salida de sí tiene una gran importancia en psicología y en psiquiatría. Durante 10 años Heidegger dictó los que se llaman los *Zollikoner Seminare*, seminarios que daba para médicos, psiquiatras, en casa de un médico psiquiatra que tomó la filosofía de Heidegger, sobre todo la de *Ser y Tiempo*, para el desarrollo de su propia psicología y método incluso psiquiátrico. Son una maravilla estos seminarios, porque muchas cosas que casi crípticamente aparecen en algunos textos de Heidegger, aquí, como está hablando a no filósofos, aparecen mucho más claros, no digo simplificados, pero mucho más transparentes. Y lo primero que aparece en el primer seminario es este tema, el tema de la *apertura*, pero como “estar dirigido a”. Pero claro, y ahora uno se pregunta: ¿Siempre ocupado por? ¿Dirigido a? ¿A qué? Es cierto que nosotros estamos siempre “habiéndonoslas con” esto o aquello, nunca estamos en blanco. La palabra de Heidegger es clave, y luego se ha hecho ya palabra común aceptada en la filosofía contemporánea, con matices según los autores: aquello a lo que estamos dirigidos es lo que Heidegger llama *Welt*, mundo. Estamos abiertos al mundo. ¿Qué significa mundo? Aquí viene el problema. ¿Ven cómo aquí empiezan a aparecer cosas que de entrada no aparecen? Estamos justamente desplegando aquello no inicialmente manifiesto. ¿Qué es mundo? Mundo, en Heidegger, tiene muchas acepciones, concatenadas. Les voy a dar una primera aproximación. Otra palabra que usa Heidegger: trascendencia del *Dasein*, del hombre. El hombre trasciende, es decir, está siempre más allá de sí, hacia, *ex*. Pero también, y aquí la diferencia: más allá de esta o aquella cosa. Esto, que no es

esta o aquella cosa, que es más que esta o aquella cosa, sin el cual no se da esta o aquella cosa, es lo que llama Mundo. Que no es la suma de las cosas. Habitualmente, cuando nosotros hablamos de mundo, ¿qué decimos? Es la totalidad de los entes. No, no se trata de eso. ¿Qué es mundo? Los primeros textos de Heidegger son interesantes porque es donde se muestra lo propio de la fenomenología heideggeriana, en su diferencia con Husserl, de entrada. ¿Qué es mundo? Vamos a partir de un ejemplo. Fíjense: yo entro en el aula, aquí, con todos ustedes. Vengo y me siento allí, en el asiento. Ya por lo pronto, dijimos antes, estoy comprendiendo, en el estar sentándome implícitamente esto que llamaré luego, cuando llegue a la palabra, “banco”. Y me estoy comprendiendo a mí mismo como aquél que tiene que “habérselas con” eso que se llama banco en tanto que sentándome. Pero fíjense: ¿es esto lo único que se me da, cuando entro y me siento? ¿Es esto lo único que se me da? ¿Es esto lo único que –adviertan- me es significativo? Me es significativo en el sentido de que tiene que ver conmigo y mi vida, en este pequeño trozo de mi vida que es estar sentándome. ¿Es eso lo único? No. Pensemos un poco. Claro que en primer lugar lo que inmediatamente aparece es el banco, pero junto al banco (“junto a” también relativamente, la palabra no es exacta), junto la banco yo co-advierto las paredes, las ventanas, la puerta, co-advierto el pupitre desde donde el profesor va a hablar, el pizarrón donde eventualmente el profesor va a escribir, co-advierto el edificio, la escalera del edificio, el ascensor a través del cual vine y llegué hasta aquí, el piso, el techo, mis compañeros, los profesores; todo eso está co-presente, no como esto, esto, esto, esto, esto, sino como un todo relacional, en cuyo seno algo llega a significarme algo a mí. Es decir, nunca comprendo yo ninguna cosa aislada, sola. Siempre hay un horizonte a partir del cual y hacia el cual esto remite, a partir del cual y hacia el cual esto me es significativo. Esa totalidad relacional que a modo de trasfondo está allí presente, no como está presente este banco, eso es una primera ejemplificación de lo que hay que llamar Mundo. Es un todo relacional: no son cosas que se relacionan, sino relaciones en cuyo seno hay cosas.

Es un todo más o menos amplio, más o menos presente, con una presencia diversa a la presencia de esto inmediato. Por eso va a decir Heidegger en nuestro caso que el banco “es” pero eso otro, el todo, no es al modo del ser del banco, porque me es de otra manera. El *mundo* no “es”; el mundo *mundea*, ya que tiene su modo propio de hacerse presente. Pero no se atengan a las meras palabras; ¡hay que hacer la experiencia, darse cuenta!

Eso es filosofar: darse cuenta. No hay que probar nada a modo de demostrar lo evidente dentro de una teoría, hay que ver; aquí no hay silogismo.

Eso es lo que se llama *mundo*: el todo relacional del cual y hacia el cual todo tiene significatividad para mí, sea ésta o aquella cosa. Pero entendámonos, el mundo no es un horizonte que en cierto modo, exteriormente, acompaña a esta cosa de aquí que es el banco, sino que “baña”, la cubre a ésta cosa que es el banco, la penetra, le da sentido.

Donde sentido quiere decir, tanto como orientación, es decir su lugar *en* para mí. Una cosa es el sentido, otra cosa es la significación —es el banco— y tiene sentido, es decir, cobra su significación a través de un todo relacional, con el que yo también me las veo, pero de otra manera como me la veo con el banco en su forma inmediata. Eso es para Heidegger una primera ejemplificación de mundo. En un texto posterior a *Ser y Tiempo*, que se llama *De la Esencia del Fundamento*, Heidegger explicita, contra algunas objeciones, que eso fue tan sólo un ejemplo para entender lo que es el *mundo*, porque esto puede ampliarse, ya que *el mundo* tiene como círculos concéntricos. Esto visto es lo inmediato, el mundo más cercano; podemos llamar a esto, aunque el término en Heidegger tiene variaciones, *Umwelt* —el Mundo circundante—. Este venir y sentarse y todo lo que acabamos de decir, ¿está sólo eso inmediatamente presente? No. Está presente y están presentes en mí ciertos contenidos “ideales” para distinguirlos de los utensilios como el banco ¿qué está presente en mí? *De algún modo lo que entiendo por universal, de algún modo lo que entiendo por la tarea filosófica*. Es decir, hay el mundo dándoseme antes de que yo empiece a entender algo, esto o aquello; se me está dando ya previamente, estoy en-el-mundo y se me está dando un sinfín de horizontes cada vez más amplios, hasta el orden más ideal, que es lo que hace que yo pueda entender “esto” inmediato. Todo eso está en el horizonte mío, y tiene su historia; eso es lo que en la hermenéutica gadameriana se llama los prejuicios [pre-juicio] que tienen un sentido positivo, sin ellos yo no podría comprender ninguna cosa.

Eso es para Heidegger el mundo, y si se va hasta el final, y se le pregunta a Heidegger cuál es el límite del mundo, aquel límite a partir del cual puedo finalmente entender, esto es ¿cuál es el más radical horizonte; el más radical mundo? La respuesta de Heidegger, primera respuesta, es el *Ser*. ¿Cuál es el supuesto último tras el cual aparentemente no se puede proceder, y que es la condición de posibilidad que entendida y comprendida, me posibilita el comprender cualquier cosa? El *Ser* es aquello sin lo cual no

puedo comprender. La comprensión siempre dada, constitutiva del hombre es el *Sein*. El *Ser* no está frente a mí, sino que en cierto modo puedo decir que se da a mis espaldas, como haciéndome posible, como envolvente supremo que posibilita entender ésta o aquella cosa; sin el “*Es*” no puedo entender banco, silla, árbol, estrella. *Es* que no es el ente, éste o aquel, y me posibilita entender el ente como del banco, mesa, silla, y que por tanto es diferente del banco, la mesa y la silla. Ésta diferencia es lo que Heidegger afirma diferencia ontológica. El último Heidegger se pregunta ¿es el *Ser* lo último? Aquí hay una variación. No, el *Ser* es y no es en tanto que límite; y aquí queda planteada una grandísima cuestión... Si yo me pregunto... (Olvidémonos de la filosofía y volvamos a la experiencia más radicalmente humana) ¿Cuál es el horizonte último hacia el cual, desde el cual, entiendo todo cuanto es, y que me posibilita habitar como hombre? Esta radicalidad de la pregunta implica no hacer filosofía, no hacer ciencia, sino habitar como hombre, el habérmelas con las cosas con la lucidez plena.

En última instancia, ¿a qué remito todo? La totalidad de los entes de la naturaleza, ese es un horizonte, o una parte del horizonte de cualquier experiencia mía originaria. Pero también hay una parte de horizonte hacia abajo y una parte de horizonte hacia arriba. Hay un fondo último, a partir del cual o más allá del cual no puedo ir, y que me posibilita entender, sin radicalmente entender, todas las cosas: es la muerte. Y hay una parte de horizonte hacia arriba –y esta es la diferencia de este Heidegger con el de *Ser* y *Tiempo*–, hay hacia arriba lo Sagrado, la Divinidad, Dios. Esto es lo que Heidegger llama *das Geviert*. Tiene mil traducciones, una es decir el cuarteto: el cielo, la tierra –eso sería la naturaleza–, los divinos, no Dios simplemente, es otra cosa–, y los humanos mortales. Todo esto lo toma él de Hölderlin. ¿Qué diferencia hay entre este horizonte que llamo *ser* y este otro que llamo cuarteto? El último Heidegger es el Heidegger que “sigue” a la poesía. La verdad no está solamente en la proposición enunciativa objetiva. La verdad también está en el ritmo de la poesía. Sin ritmo, sin melodía no hay palabra poética. O en la música. Yo tenía intención de empezar esta charla haciéndoles escuchar el 2º movimiento –búsquenlo; escúchenlo– del concierto para clarinete de Mozart. Díganme si hay verdad o no hay verdad ahí. La verdad no está sólo en la proposición enunciativa. Volvamos al cuarteto. Para decirlo simplemente, y esto abre un problema infinito, o mejor una infinita alegría para el pensamiento; y esto es la poesía y esto es el pensamiento, ya no filosofía. Entonces, ser y cuarteto. El cuarteto es el rostro familiar del ser. Diríamos: la experiencia más originaria del horizonte último

que todo lo cualifica, y en el cual, dentro del cual y por el cual es posible la vida humana; y *ser* sería como el abstracto de esto. Y aquí se abre un inmenso horizonte de magnífica investigación: qué relación hay entre el pensamiento filosófico, y el pensamiento del poeta. Sólo una palabra: un lenguaje de totalidad, poético, que habla de lo otro y de mí a la vez, que habla en la “concretez” de las imágenes, y que pone de manifiesto todo el fondo de afectividad que también es reveladora. Ese lenguaje, por ejemplo, es el lenguaje bíblico. No reduzcamos nosotros la Palabra de la Fe a la teología, que viene después. La verdadera manifestación está en ese lenguaje que es el lenguaje poético. Para mí eso es lo más profundo. La filosofía viene después. Inevitablemente, porque es también nuestra naturaleza. La insoportable filosofía viene después, y no puede no venir. Por eso, tomando libremente una expresión de Nietzsche, se puede decir que el filósofo debe decir su palabra, y dice Nietzsche en Zarathustra: “di tu palabra y rómpete”. Es decir: di lo tuyo y date cuenta de que lo tuyo no es lo último. Date cuenta de que si lo tuyo quiere tener sentido, tiene que volver siempre a la fuente del sentido, que está en otro lado y que es la palabra poética.