

## Proyección del pensamiento de Heidegger como crítica del positivismo cultural

*Aníbal Fornari*

Santa Fe, febrero, 1977

### 1. Problemática

1. Esta nota de homenaje a Heidegger intenta proyectar algunos trazos de su pensamiento que nos parecen significativos como diagnóstico histórico-cultural y como indicación metodológica, para asir desde sus supuestos la cuestión del “proyecto nacional”. Esta cuestión surge como exigencia político-cultural del contexto latinoamericano cuya dinámica histórica, polarizada por intereses exógenos, ha quedado paralizada por una estructuración antinómica, convencionalizada en una armonización institucional formal, inexpressiva de la “sociedad civil”. Un “proyecto” no es tal si repite falsas alternativas y yuxtapone meras buenas intenciones sobre lo agotado. Para ser una anticipación innovadora frente a las exigencias de supervivencia y humanización que desde ya impone el siglo entrante, no puede prescindir de una comprensión del límite del proceso civilizatorio que decae. La mera intención de una “actualización modernizadora” es de por sí la sustitución que reniega del sentido mismo de un “proyecto”. Éste es tal en tanto recupera una identidad cultural y la proyecta políticamente, instruyéndose en los acontecimientos truncos que, en la propia historia, expresaron y modularon esa identidad conformando al conjunto social como pueblo.

2. Estas sueltas reflexiones sobre el mensaje heideggeriano prescinden de una exégesis apretada de sus textos. Lo que de este mensaje nos parece instructivo es su detección de la dinámica civilizatoria desde la cual adquirió entre nosotros preeminencia político-cultural el olvido de las exigencias singulares de nuestra facticidad, y con ello, la negación de una motivación histórica endógena. Al apuntar el pensamiento de Heidegger contra el “positivismo cultural”

sobreentendemos que esa actitud dislocada ha primado en los aparatos de reproducción ideológica desde nuestros albores emancipatorios decimonónicos. "Positivismo cultural" no significa primariamente una doctrina determinada. La existencia de ésta es más bien el momento de expresión crasa de una actitud más básica y de mayor data. Por lo demás, no es casual que esa "muestra doctrinaria" modelada en la Europa moderna, haya tenido allá una vigencia limitada, mientras que su centro de absorción totalizadora y efectiva ha estado en los grupos ilustrados latinoamericanos, reactualizadores de aquellos aparatos ideológicos. Caracterizamos al "positivismo cultural" como aquella comprensión de la realidad que banaliza toda problematización por el fundamento, diluyendo el sentido concreto de la totalidad en un eficientismo fragmentario que, pretendiéndose en un desierto histórico, deposita en sus manos la fundación del sentido. Por ello es también una ideología que, sobreponiendo el nivel instrumental de la civilización al nivel "ethico" y final de las culturas, necesita sólo disolver para "iluminar". Como consecuencia es la implantación de un modo formal de vida en el que el poder institucional antagoniza los intereses sociales y los funcionaliza en relaciones de dominio paralizantes del proceso de constitución de una comunidad histórica. Por eso, la etapa fundacional de un proyecto nacional sólo puede partir de una valiente y lúcida aceptación socio-cultural y geopolítica de ser sí-mismo.

3. El pensamiento de Heidegger apunta precisamente contra el nudo de esta secuencia positivista; por ello es una ocasión para ensanchar nuestro propio margen de autorreconocimiento. Sin embargo, frente a la formulación de nuestra problemática, su obra es equívoca. Si pretendiéramos instalarnos en una especie de fidelidad heideggeriana, tendríamos de ella poco que sacar. Su discurso, coherente en lo monotemático de sus formulaciones, parece no querer decir mucho, sino más bien ablandar para lo esencial. Carece del peso específico y de las gratificaciones de un sistema. Es pobre en mediaciones, equívocamente itinerante y carente de clarificaciones operativas. En contrapartida es fecundo en su propósito de reabrirnos hacia el fundamento situado de nuestra humanidad (ocultado por los humanismos positivistas) a fin de que, en cada caso, accedamos a las raíces que nos afincan y desde donde es posible una trascendencia efectiva.

Su asistematicidad, su insistencia en remitir las precipitadas resoluciones teóricas y prácticas a sus supuestos, significan el momento metodológico solidario de una propuesta esencial de su pensar: doblegar la pretensión de una universalidad inmediata del sentido; descentralizar la univocidad formal e hipostasiada del ser que, como expresión de la voluntad de dominio encubre la dación primera del sentido en el Ser-ahí. Puesto que los hombres no son meros individuos, sino Ser-ahí, ya implican un mundo, donde está dada la fuente de su poder-ser y la singularidad de sus posibilidades. Si un "programa" es una producción técnica, un "proyecto" es una recuperación histórica en la que se articulan, por un lado, las fuerzas socioexistenciales cuya situación exige la trascendencia de lo establecido y, por el otro lado, el "ethos" histórico-fáctico que desde siempre las solidariza. Las mediaciones teóricas e ideológicas ganan su estatuto efectivo cuando asumen o explicitan la comprensión del ser inherente a los símbolos en que se identifica una comunidad histórica; cuando disciernen ese sentido en los eventos político-culturales que situadamente lo modularon; cuando se determinan desde las fuerzas sociales del presente, cuyo interés sólo puede ser articulado en un futuro más comunitario, donde la identidad simbólica mutilada por las presentes antinomias de la praxis social pueda ser reinteligibilizada en la solidaridad estructuralmente incentivada. Sin esa precomprensión de la dignidad ontológica de la propia facticidad no hay "proyecto nacional" porque la voluntad de autoidentificación carece de sentido. El ontismo positivista descalifica a priori esa precomprensión. Con ello torna "natural" la marginalidad histórica de las naciones emergentes, convertidas en meros receptáculos de recetarios ideológicos que encubren sus problemas reales.

4. Es virtud del pensamiento de Heidegger el haber dado los básicos primeros pasos para una universalización situada del pensar. Su fundación histórica de la ontología plantea una exigencia de redefinición y profundización de la modalidad casi siempre descriptiva y localista, en la que muchos pensadores de nuestro continente quedaron atrapados, cuando pretendieron salir del repeticionismo academicista y responder a la exigencia cultural de esclarecimiento de nuestra propia realidad. Desde ahora la filosofía en América

Latina queda desafiada a formular sus propias categorías y, conjuntamente a categorizar la propia historia de su pensamiento más auténtico, hasta ahora sitiado en su situación. Pero, por otra parte, es también una virtud de Heidegger el haber descolocado, a través de su fundación histórica de la ontología, a la modalidad puramente especulativa y deducccionista que, maniobrando con conceptos esqueléticos, profiere proposiciones apodícticas sin “fondos”; esto es, sin reconocer que el primer depósito de sentido ya es-ahí.

5. Sin embargo, la significación que tiene para nosotros la obra de Heidegger (y también como precaución sobre su límite) debe ser recortada desde su propio condicionamiento geopolítico. Ella es producida en el despliegue de los cincuenta años intermedios de este siglo en retirada. En el corazón de una Europa en disputa interna por la conservación de la hegemonía mundial. En una nación que tardíamente quiere compartir esa hegemonía sobre la periferia mundial. En una Europa que irreversiblemente pierde su posición dominante, desbordada por su oriente euroasiático y su occidente nordatlántico. En una nación –Alemania bipartida– que percibe en su propia tierra el significado de ese doble desbordamiento. En ese traspaso de la hegemonía, Heidegger percibe la prolongación de un destino histórico-cultural asentado en la voluntad incondicional de dominio, cuya expresión filosófica final está en la moderna metafísica de la subjetividad. Librado a su propio automatismo ese destino conduce a la aniquilación. La tarea del pensar está entonces en volver a comenzar desde otras bases: las olvidadas en el mismo punto de partida. Trátase de trascender lo que ha llegado a su consumación, devolviéndolo a su fundamento fáctico, al despuntar de su historia, para reabrir un mundo sobre un poder-ser dejado a las espaldas: sobre un destino de digna finitud. En el fondo se trata de concentrar a Europa sobre su origen para lanzarla hacia su única proyección ahora posible: como nacionalidad continental, como bloque histórico, como poder equilibrante. Este nuevo camino de autoafirmación hace del pensamiento de Heidegger una instancia de apertura al advenimiento de una humanidad policéntrica, fundando su positividad en el mismo nivel ontológico. La superación de la “universalidad abstracta” del positivismo cultural implica la constitución autoidentificante de la

“universalidad situada” de los grandes conjuntos geoculturales. Esta nueva forma de autoconciencia implica el reconocimiento de la exterioridad. Desde entonces, el logro de la “universalidad concreta” es un don del que las totalidades situadas se tornan dignas en la justicia que deja-ser.

## **II. La dinámica nihilista del “espíritu de la modernidad” como decantación de los supuestos positivistas**

Modernidad en general es la última etapa cumplida del desarrollo histórico-cultural europeo, cuyos límites se interfieren con la época presente y cuyo trazo dominante consiste en haber llevado a un grado sistemático de explicitación al proceso de subjetivación del sentido del ser, germinalmente anticipado en la época clásica del pensamiento griego. Por un lado es, entonces, *la culminación* del poder-posible del “logos” determinado como racionalidad explicativa, capaz de exponer y disponer la totalidad del ente en un sistema especulativo, aunque éste sea mediatizado por el devenir (histórico-universal). Es una culminación en la línea de la “cuestión directriz” que acaparó todas las instancias del preguntar y todas las posibilidades del pensar en la determinación del ente. Gracias a la hegemonía de esa dirección de la “razón”, se constituye y adquiere preeminencia esa mediación civilizatoria, que es la ciencia. Ésta es un saber “positivo” porque lo real en ella aprehendido se torna disponible, permanece ante-los-ojos, y así permite al sujeto explicar y controlar toda emergencia óptica disfuncional.

La unidimensionalización de la “teoría” como mediatización explicativa de lo dado, reduce a éste al momento “objetual”, cual si fuera su estatuto originario. Al mismo tiempo, la pretendida inmediatez del sujeto pensante, solícito de fundamentación, culmina en la Modernidad, transvasándose hacia una radical anteposición de la lógica de la subjetividad, como garantía definitiva de racionalización y de posesión del ser del ente. Nietzsche lleva ese proceso a su *consumación* cuando desenmascara y confirma esa voluntad de fundamentación como expresión de una fáctica y práctica voluntad de dominación, sin más límite que la capacidad de iniciativa que le brinda su propia vitalidad. La desorbitación

nietzscheana pone de relieve el interés “tecnológico” que influye la determinación inicial de la “teoría” y la dinámica nihilista de su postulada autarquía. Heidegger intenta dar a comprender el supuesto olvidado –la comprensión del ser– que preforma a tal proceso. La “cuestión fundamental” será volver a preguntar por la verdad y por el sentido del ser mismo, sustraído al ámbito del “pensar” por el dictamen de “la razón” que relegó a tal pregunta en la insignificancia.

Ya con Platón y Aristóteles el preguntar vuelve las espaldas a la verdad del ser mismo, para restringirse a la verdad del ente. Sin embargo, aquél sigue orientando al preguntar bajo la forma de un supuesto dejado en depósito, para la extracción oportuna de razones suficientes. El ser del ente queda explicado a partir del ente epocalmente supremo, porque investido con la representación del ser olvidado. En tal sentido, la criticidad de la razón se torna solidaria de la obiedad cotidiana, según la cual todo volver a interrogar sobre aquél pretendidamente abstracto supuesto, es incurrir en un círculo vicioso, en una hipótesis improductiva. Tal determinación se corresponde con la propensión estructural del Ser-ahí cotidiano a disolver la singularidad de su finitud con el ácido de las generalidades convencionales. El análisis ontológico de la cotidianidad establecido en “Ser y Tiempo” muestra justamente cómo siempre pierde el Ser-ahí la referencia a la facticidad de su fundamento –el mundo– privándose con ello de la más propia posibilidad de trascendencia inherente a su mundanidad –el tiempo– tornándose así ciego para lo esencial y malversando sus posibilidades de ser él-mismo en lo aleatorio, por temor a exponerse a las exigencias de su facticidad ontológica.

La actitud científico-teorética emerge posibilitada desde el develamiento del ser como presencia. Tal develamiento queda coagulado en una “idea”, dada como adecuada al ser mismo, que lo torna irreconciliable con su carácter de develamiento y lo coloca a contramano de la integridad del tiempo. Según ella, la dignidad ontológica y el consecuente estatuto racional quedan monopolizados por lo susceptible de ser puesto constantemente presente (según el modelo sideral de regularidad) y por tanto, por lo que se adecua al ideal de una postura

desmundanizada del sujeto, para quien la totalidad del ente es, antes que nada, objeto y espectáculo.

Una correlativa concepción de la verdad traduce esa idea de ser dejada a las espaldas. Verdad significó, tal vez, en el momento inicial de su acuñación conceptual, el no-cubrimiento que deja ser al ente en su ser. Sin embargo, adquiere preeminencia monopólica un momento necesario, pero fundado y secundario de la verdad. Ésta será reducida a la adecuación o ajuste entre el intelecto y el ente presente. Omítese considerar que lo presente ante los ojos, aquello con lo que el intelecto y la acción tratan de ajustarse, ha sido a su vez presentado. La técnica de adecuarse a la cosa se cumple en el seno de un mundo como ámbito ya abierto, cuya apertura no es producto de un trabajo de objetivación representadora. La objetivación es ya un proceso técnico de ocupación y decoración de un ámbito de sentido ya ahí como mundo. Sin tal horizonte previo, fáctico e histórico, se estaría en el sin-sentido y no habría orientación alguna desde donde ver al ente, adecuarse a él y trabajarlo.

El olvido de su supuesto ontológico-fáctico confirma progresivamente a la actitud “racional” en la obstinación de tener en sus manos la medida de su representación del ente y de su justificación de la acción, sin considerar el previo horizonte histórico de sentido que cualifica su representar y justificar. La adopción de la presencia constante como trazo fundamental de lo que “es” concentra a la razón en una dinámica desarraigada, cuya universalidad resultante sale al precio de su totalización en la instrumentalidad.

La disponibilidad teórica del sentido consagra como único negocio de la razón la explicación ónticamente controlada del ente. Para la totalidad del ente se busca un fundamento óntico como único camino de legitimidad. El carácter tautológico del fundamento proviene de haber sido ontológicamente anticipado en su almacenamiento de atributos superlativos de apodicticidad y constancia, gracias a los cuales retribuir razón suficiente a todo cuanto hay. El discurso metafísico divierte “astralmente” su pretendida vocación de trascendencia

de lo “naturalizado”, sin invertirla en la transgresión de la totalidad del ente históricamente sistematizada, desde la verdad del ser que reclama del Ser-ahí la disponibilidad y la apertura a las nuevas exigencias de su acontecer desde la no-verdad. La misma existencia consiente a la cosificación cuando, indisponiéndose con la trascendencia del sentido que la precede como facticidad y la sucede como advenimiento, disocia la tensión entre verdad y no-verdad del ser, así como la diferencia ontológica que historiza la copertenencia ente-ser, para afincarse en la absolutización violenta de la cotidianidad establecida, o para evadirse en la disolución abstractamente conjeturalista de lo dado. El Ser-ahí es histórico y su historia tiene sentido porque el ser mismo se anticipa en él como verdad y se sustrae como gratuidad. Mientras haya Ser-ahí y otros sean posibles, la verdad será histórica, porque ningún Ser-ahí es ontológicamente superfluo. La filosofía es, cada vez, la recuperación hermenéuticamente crítica de esa donación originaria de la verdad, para que, como tal, sea cumplida.

Sin embargo, la abdicación del pensar en los moldes de la racionalidad que absolutiza el momento de adecuación óptica, concebido como lugar privilegiado de la verdad, colocará a la misma filosofía al nivel de la razón instrumental, adoptando la función de forjar “imágenes del mundo” como representaciones sistemáticas de la totalidad del ente. Trátase de una “mundivisión” complementativa del saber positivo (riguroso pero fragmentario) en cuanto lo sistematiza. La mentalidad positivista se afina justamente en ese ontismo radical que disuelve al pensar en la “apatridad” y agota a la praxis en mediaciones objetualizadas e inertes, desligadas de su origen fáctico y por ello mismo, encubridoras de las exigencias del propio mundo. La intención de unidad de la verdad es resuelta, al menos en principio, con la implantación de un solo nivel de discurso. Éste determina al ente como objeto, desde las reglas de la lógica, fundado en conceptos a priori convencionalmente establecidos por su evidencia, en función de una experimentación operativa. El ideal epistemológico de una matematización universal descalifica desde la base todo significado a la diversidad de niveles de conocimiento. En tal soliloquio epistemológico el conocimiento se autolimita a ofrecer un control sobre la realidad como conglomerado de hechos



y de relaciones constatables y contrastables. La referencia histórico-existencial de lo así conocido es tenida como no susceptible de una tematización “objetiva” y controlable. Al quedar la cuestión del sentido, de la totalidad, del fundamento, fuera del campo del discurso metódico, queda entonces, por esa misma omisión intelectual y cultural, dentro de la intencionalidad dogmática del poder dominante.

La colocación del ser y la verdad bajo la dependencia del hombre disponen a la idolatría del ente y la ideologización de la verdad. Al concebírsela en su estatuto primero, como adecuación del intelecto con el ente presente, por medio del juicio, éste olvida su deuda con el momento previo que hace posible la presentación del ente y el ajuste del intelecto. En el juicio se consagra el olvido de la comprensión histórica del ser que prejuzga al ente, connotándolo en el sistema de referencias dentro de un mundo. El ente intramundano ya es en la verdad antes de ser representado como objeto ante el sujeto. Omitida la referencia histórico-ontológica mediante la localización de la plenitud de la verdad en el juicio, la originaria referencia será colocada en la conciencia, concebida como ya autoadecuada y, por ello, dispensadora de adecuación en su autocerteza. La consumación de tal dinámica será la funcionalización praxeológica de la verdad: verdadero será lo que justifique a la voluntad, posibilitándole la conservación y el aumento de su poder. La subjetividad, teóricamente abstracta y universal, pero fácticamente situada en una posición histórica de dominio, se pondrá como fuente creadora de sentido y como fundamento de todo lo que hay: sólo hay objetos.

Una racionalidad que pretende haber englutido sus supuestos no sólo se priva de una comprensión de su límite, sino que es arrastrada, por los mismos supuestos no interrogados, hacia la autoproducción del fundamento óntico. La subjetividad entrona y desbanca sus fetiches. La reducción de la temporalidad a la instancia presente postula cada vez un “ente supremo” que, como caricatura funcionalizada de la trascendencia, eternice lo vigente con su fuerza explicativa. Pero la misma ontificación del fundamento hace que éste se devalúe ante la

inexorable historicidad del mundo. Mientras hay Ser-ahí hay temporalidad como donación de sentido, y ese mismo tiempo, ontológicamente omitido en la integridad de sus instancias, corroe la fundamentalidad del “ente supremo”, determinado por la subjetividad. A ese ente se le endosa con una mano los atributos de la divinidad y con la otra se le sustrae su trascendencia interpelante. Lo inobjetivable no dice nada para la “razón” y sólo los “sentimientos” pueden, sin compromiso para ella, retomarlo. Pero lo que en el fondo impera es la irracionalidad del sentimiento y la lógica del interés: cuando ese ente puesto por la subjetividad ya no satisface como clave de fundamentación, entonces se trasfiere a otro ente la supremacía. Por una “razón” disociada de la “comprensión” como experiencia de la donación de sentido, desde la que el “explicar” se orienta, se instaura, primero, una fundamentación onto-teológica de la totalidad del ente. En ella, la autopresentación del Dios Vivo en su Alteridad, por su Palabra, es sistemáticamente reducida a las exigencias inmanentes de completitud y autosuficiencia del modelo explicativo. Ante un absoluto ontificado y sometido a la necesidad de dominio y seguridad del sujeto, no tardará en sobrevenir el dictamen de la “muerte de dios”, cuando ese mismo sujeto haya entrevisto la posibilidad de autosustentación. Lo que en realidad muere es un ídolo ya bíblicamente juzgado como producto sustituto de los que perdieron la esperanza. En un segundo momento y en la forma explícita de lo que llega a su culminación, el propio “cogito”, autoevidente y constituyente, colócase como autosustento del discurso y fundamento de la totalidad del ente, articulado en función de una absolutización mediatizada de su apodicticidad inicial. Así como un dios a la medida del hombre se torna salvoconducto de las más cainescas actitudes, también una subjetividad autocrática y arbitraria termina hastiándose de su propia tautología. Nuevas campanas tocan a duelo ante la denominada “muerte del sujeto” (Foucault) y la inauguración de la era de la positividad, en la que lo antropológico es apenas retransmisor de las estructuras anónimas que lo preforman.

La fracturación de la temporalidad produce también sus ídolos. El aislamiento del pasado depotencia a la tradición, que ya no es proyectivamente

recuperada en el hoy, sino apenas formulada “de memoria”. Una correlativa cosificación del futuro, desarraigado de las posibilidades singularizadas por una historia, hace que un discernimiento responsable en el presente no venga exigido por esa imprevisibilidad, inherente al sentido como porvenir. Éste pasa a constituirse en mero resultado, previsto desde la subjetividad de alguna “vanguardia tecnocrática”, que conjetura alternativas y las resuelve en su solipsismo. Pasado y futuro quedan aislados y enfrentados en su ontificación y el mismo Ser-ahí se refugia en el anonimato histórico, en la fetichización de lo inmediato, usufructuado tras la divisa del “sálvese quien pueda”.

### **III. La vuelta a los paradigmas fáctico-existenciales para una superación “histórica” del positivismo**

La comprensión del positivismo como pendiente cultural disolvente (violencia y mediocridad sistemáticamente dialectizadas) solicita la reapertura del acceso a las localizaciones históricas de la trascendencia, puesto que revertir tal inercia escapa tanto al poder de las armas como a las amonestaciones edificantes. Tampoco puede ser el fruto de ingeniosas elucubraciones de laboratorio, hechas al margen de las propuestas de la historia y, en consecuencia, marginadas de entrada por ella. Históricamente efectivo es el proyecto que retoma el futuro en la facticidad, y no desde alguna intuición pura, o de algún plausible a priori intelectual. Hay que permitir que las experiencias fundacionales del sentido vuelvan a brillar. Que sus irradiaciones originarias re-orienten a una praxis entumecida que soporta el tiempo o lo anula en lo imaginario pretencioso.

Pensamos que nuestra memoria ya incluye la experiencia de la trascendencia encarnada. Superar es también un volver a lo que ya desde nuestras espaldas pone su peso en el futuro. Nuestra historia cultural ha sido atravesada por una comprensión del ser, de la verdad y del tiempo, originariamente vividos por comunidades históricas y textualmente legados como mensaje simbólicamente abierto, pero que en el mismo decurso cultural han sido interpretados y sistematizados. La sistematización termina sustituyendo

al lugar originario del mensaje, que pasa a ser retransmitido en una codificación, donde lo que se olvida es, justamente, lo “abierto” que cada formación histórica del Ser-ahí debe volver a articular.

Por un lado Heidegger detecta a tal mensaje en las insinuaciones de los pensadores presocráticos en cuanto conciben al ser como “Fysis” o develamiento y a la verdad como actitud de no-cubrimiento. Recorre así los fragmentos que quedaron de dichos pensadores y repone el significado efectivo de tales balbuceos ontológicos, unilateralizados en los esbozos historiográficos con que Aristóteles introduce a su propio razonamiento conciliatoriamente superador. Allende los debates filológicos suscitados, tal vez el límite esencial de ese encaminamiento heideggeriano desde el presocratismo radique en que tales textos no alcancen a constituir hoy, en sí mismos una facticidad en el orden del sentido. En cuanto tales han sido históricamente anulados. No por ello dejan de ser acontecimiento ahí dispuesto a ser retomado. Pero no contienen, justamente por estar ahí legados como pensamientos, la potencia de una facticidad ontológica capaz de reorientar una praxis histórico-cultural. Ese camino sólo da con una restauración romántica. Al menos desde una perspectiva latinoamericana esa veta del pensamiento de Heidegger carece de proyección “ethica”. Sólo tiene un valor metodológico-formal. Reactivar una historia no puede significar tan sólo la localización de un texto desencarnado ya de toda práctica comunitaria (sin testigos por tanto) para reponerlo de manera incitante ante la representación contemporánea. Un texto tiene apenas un valor de “ilustración” arqueológica si no sigue contextualizado por una prolongación de la comunidad fundacional que valorándose desde él, lo avale en el presente. Lo que ya es apenas casi pasado puro, es incapaz de motivar un movimiento histórico-cultural. Más aún, el específico volumen de los presocráticos se ha prolongado más bien por el lado de esa determinación de la racionalidad desde una comprensión del ser como presencia constante, reductora del pensar al nivel instrumental. Ello es justamente lo que hoy, con su consumación, llega al límite. Trátase más bien de recuperar la función “meta-fysica” del pensar, en la medida en que la misma historia de la metafísica testimonia su connivencia con la hegemonía

de una mentalidad antimeta-física. En ella la “razón” ha institucionalizado la preeminencia de la autojustificación y la indiferencia ante la gratuidad de lo que no se impone por sí mismo (relegado entonces al sin-sentido).

Pero el pensamiento de Heidegger dispone a la apertura de otro horizonte en el que el método hermenéutico supera el círculo de la historia “filosófica”. Mediante él se abre a un panorama no desarrollado luego de su obra clave (*Ser y Tiempo*), aún cuando tal panorama sea el trasfondo de las categorías sobre las que su pensamiento se articula. Ese trasfondo no ha merecido aún un análisis detenido por parte de la mayoría de los estudiosos de su obra<sup>1</sup>. Nos referimos a su comprensión de la existencia fáctica como histórica, expresa en la cotidianidad de las comunidades cristianas primeras. Este tema –el factum cristiano– es abordado desde las exigencias de respeto por “la cosa misma” que intenciona al método fenomenológico. Mediante éste, no se apunta al desglosamiento reflexivo desde la Fe, la que ilumina a tal facticidad con el sentido Trascendente del Poder de la Palabra del Señor, que determina a tal saber como Teología. Mas el carácter fenomenológico de tal interpretación apunta, en cuanto filosóficamente motivada (aunque no especulativamente), a un regreso que formule ontológicamente el sentido del ser dominante en tal vida fáctica, a tal punto que la sostiene relanzada de generación en generación.

En tres cursos dictados, hasta ahora inéditos<sup>2</sup>, Heidegger aborda directamente las categorías supuestas en esa praxis cristiana. Son ellos: “Introducción a la Fenomenología de la Religión” (1920-21) donde efectúa una hermenéutica fenomenológica de algunos pasajes de los capítulos cuarto y quinto de la primera Carta de San Pedro a los Tesalonicenses; “Agustín y el Neoplatonismo” (1921), donde muestra, a partir de la interpretación del libro diez de las Confesiones de San Agustín, el oscurecimiento de la experiencia cristiana originaria por las conceptualizaciones de origen neoplatónico; y finalmente “Ontología y Hermenéutica de la Facticidad”, (1923) y la conferencia de 1927, Filosofía y Teología; ambos trabajos centrados en reflexiones de índole metodológica.

#### **IV. Racionalidad y facticidad: indicación metodológica sobre las implicaciones de esta conjunción**

Antes de señalar la significación ontológica de esa experiencia de vida, en lo que se refiere a una posible superación del callejón sin salida en que quedan las culturas, tras la universalización del espíritu positivista, interferimos una digresión metodológica que indique nuestra proyección del modo hermenéutico con que Heidegger recupera a tal facticidad.

1. En el reconocimiento del estatuto ontológico de la facticidad está contenido el primer paso esencial, que por un lado desfonda a la pretensión cientificista que ha traumado el trayecto histórico de la filosofía y que, por ello mismo, reorienta a la reflexión filosófica hacia la adopción de su especificidad epistemológica. Esta especificidad está en su orientación crítica, que es radical en tanto es “metafísica”. Palabra ésta teñida de equívocos en virtud de la tradición cientificista que la acuñó. Dentro de este contexto sólo significa culminación explicativa de un discurso que es racional en tanto se pretende exento de deuda y de supuestos en el orden del sentido. Por ello dentro de tal contexto ella también pierde su significación desde el momento en que la intención cientificista, determinada por la mayor efectividad técnica, restringe el ámbito del sentido mediante una posición subjetiva del límite dentro del cual lo real se reduce a lo “objetivo”. Con eso queda devaluado el término “metafísica”, pero de ningún modo la intención cientificista que la acuñó en aras de imponer un estilo abstracto de conciencia universal (la mentalidad positivista), tras la cual encontrará la voluntad de poder el camino despejado. Este primer significado de tal equívoco término caracteriza al movimiento de trascendimiento indicado en él, como una progresión abstractiva desde las diferencias ónticas a la unidad ontológica. Ésta es colocada por el “sujeto racional” en un ente dotado de suprema fuerza explicativa, en tanto capaz de acallar al preguntar y de asegurar a la praxis en la autoconformidad.

Sin embargo el precedente significado del término en cuestión se contradice al ser confrontado con la práctica histórica de la filosofía; ante ella

muchos se han escandalizado por la evidente insolencia “científica” característica de la filosofía, agravada por las oscilaciones, arbitrarias al parecer, propias de un saber que para colmo no dispone a priori de un método que sirva de referencia unívoca evaluativa. De ahí que la filosofía se torne cada vez más insignificante en el contexto cultural positivista.

Por tanto, el primer significado del término “metafísica” ha declarado ser el vehículo de una comprensión del ser efectivamente cerrada a la trascendencia metafísica. En efecto, destapa un proyecto existencial de inmanencia absoluta en el que carece de sentido referir el trascendimiento de la existencia a una donación trascendente de sentido. Paradojalmente, dentro de tal mentalidad, es irracional, subjetivo y sin base un discurso filosófico como intento de respuesta hermenéutica a una revelación de sentido. Por eso también, en ese contexto fue imposible categorizar adecuadamente el estatuto interpersonal de la existencia social, el estatuto escatológico de la existencia histórica y el estatuto creatural de la realidad misma. Pero es precisamente éste, el trípode capaz de avalar radicalmente toda crítica liberadora y positiva de la totalidad histórica establecida e idolátricamente mistificada.

Es notable que la mentalidad positivista no es apenas un invento “moderno”. Viene retroalimentada por una concepción unilateral del evento histórico de la razón epistemática. Ésta es concebida como un salto emancipador de las cadenas de la facticidad, como ruptura “civilizada” con las fuentes mítico-simbólicas del sentido. Señalando esto, no pretendemos una vuelta romántica a un estilo mitologizante de discurso. Buscamos una racionalidad más amplia que no sea huérfana. Sospechamos esto: que en esa interpretación del surgimiento del discurso racional, lo que esencialmente se pretende desvincular en el pasaje del “mythos” al “logos” es la responsabilidad con toda palabra, como palabra hablada “a” los hombres (del Otro a lo mismo). Una locución de este tipo no es para “la razón”. A lo más puede ser objeto de la Teología en tanto saber válido dentro del presupuesto de una comunidad oyente y vinculada desde esa donación de sentido. Pero por esa misma restricción, carece de la pretendida universalidad de la razón pura, que sólo expone lo que ella mismo pone.

El pasaje al “logos” fue interpretado desde su comienzo griego como un vuelo sin retorno desde el nido milenario de los símbolos sacrales. El trayecto de ese “progreso” tuvo una formulación consumada en la doctrina comtiana. Mas la unilateralidad de tal interpretación tuvo un retorno vengativo sobre la misma filosofía degenerándola en vástagos bastardos, diluyentes de su especificidad crítica. Sucesivas mistificaciones, correspondientes al romance que cada época sostenía con el ente de turno, la colocaron como esclava forjadora de empobrecidas panaceas explicativas: ahí los naturalismos, sociologismos, psicologismos, logicismos, etc. Esto muestra que el ideal de una razón desvinculada deriva hacia una racionalidad sin distancia crítica porque su primera ilusión invalidante es el no reconocer su “desde donde” y pretenderse sin supuestos. Por el contrario, el reconocimiento de éstos le devuelve su poder desmitologizador de las transmisiones despersonalizadas y cómplices en que decae y se institucionaliza la donación originaria de sentido. Ese desfondamiento de lo habitual es al par una resimbolización de las fuentes fácticas que vuelven a interpelar y a exigir el trascendimiento. Y esa misma resimbolización es la reincentivación de la razón. Los símbolos son justamente el núcleo proyectivo de una facticidad histórico-cultural; el momento central de su mismidad donde se alimenta la solidaridad comunitaria. Pero también y conjuntamente son el punto de apoyo de la apertura de esa comunidad histórica, pues los símbolos indican al Otro y a todo Otro en tanto son la expresión de una palabra que es el Habla de un Otro. Sin esa referencia meta-física hasta la misma comunidad moriría porque carecería de un “desde donde” interpelante y acataría con obvedad las relaciones de dominación.

2. La capa simbólica esencial atestiguada por nuestra facticidad es el conjunto de textos originarios desde los que se configuró la experiencia cristiana de la existencia. El factum cristiano ha sido el punto dificultoso e ineludible que de alguna manera han atravesado los grandes pensadores “occidentales” post-helénicos. Con la irrupción del cristianismo en la cultura grecorromana, sus intelectuales convertidos abordaron resueltamente la cuestión desde una intencionalidad apologética, adecuada a la exigencia de inteligibilizar



a su mundo, "alterado" por la presencia del Mensaje, culturalmente extraño, destructor de algunas oscilaciones de su cosmovisión y profundizador de otras<sup>3</sup>. Incorporado ya el Mensaje en la simbiosis cultural de la "cristiandad" surge la figura de Tomás de Aquino, quien inaugura un trato metodológicamente articulado entre Fe y razón colocadas en su respectivo nivel de discurso. Con sistemática sobriedad confronta el mundo "natural" de la razón gentil e "inmanente" con el mundo "sobrenatural" asumido en la Fe; para ampliar la razón e inteligibilizar la Fe. El supuesto de una razón natural unívoca y autosuficiente en su límite, desvinculada de su emergencia histórica determinada, cual si ello fuera una connotación meramente accidental, induce a Tomás a buscar la "bisagra epistemológica" capaz de servir de puente entre dos universos de sentido y de discurso (el natural y el sobrenatural). El estrecho pasaje que asegure, a nivel del saber, la completitud de sentido, apenas atisbada por la "razón natural" llevada al límite de sus posibilidades por las dos grandes instancias griegas (Platón y Aristóteles), será localizado en el "YO SOY EL QUE SOY", bíblico por su sentido y contexto, pero precursoramente griego por su formulación y pretexto. Colócase así Tomás dentro de una interpretación tradicional que no podría ser, nos parece, culturalmente más auténtica en él. En efecto, desde el inicio, los intelectuales cristianos europeos entendieron a la propia maduración de su cultura como un preámbulo del Kerigma. Ello les posibilitó una distanciación crítica respecto a las reproducciones culturales originadas en su "ethos" y, al par, una encarnación del Kerigma. Dicho presupuesto hermenéutico fue la condición posibilitante de una profundización y robustecimiento de su identidad cultural. Su cultura quedó críticamente asida a sí misma. Desde ahí Europa inicia un prodigioso desenvolvimiento civilizatorio, renaciendo con nuevo impulso de sus propias crisis, hasta lanzarse equívocamente sobre el espacio mundial, deculturando y sincronizando las ecúmenes a su paso. Con la expansión civilizatoria en función apropiativa van también los portadores del Mensaje culturalmente asido y políticamente avalado. Le faltó así a la predicación la instancia específicamente misional que sólo pudo abrirse paso cuando contrastándose con su aval, accedió a la autoexpatriación y a la encarnación en los nuevos mundos. Ello sólo se vislumbró en los despuntes proféticos que, en nuestra historia latinoamericana,

son los suficientes como para interpelarnos concretamente desde el fondo de nuestra más inmediata tradición. En un caso bien conocido y tal vez ejemplar (la praxis de Bartolomé de las Casas esclarecida para nosotros en su disputa con el aristotélico Ginés de Sepúlveda) encontramos implicaciones teóricas que vienen a nuestro tema. Lo que nos parece instructivo es que ese misionero no hesita en desvincular el Kerigma de los argumentos de la "racionalidad" localizada en el mensaje sepulvediano de Aristóteles, a los efectos de internarse en el "nuevo mundo" con una actitud de respeto crítico por su facticidad, semejante a la actitud con que Pablo interpela a la cultura helénica. (Recordemos el "hacerse griego con los griegos" y el partir del "Dios Desconocido" para inteligibilizar arraigadamente al Mensaje.) En función de esa expansión civilizatoria europea, la "síntesis" de Fe y Razón con que justamente se galardona a Tomás (considerado en la perspectiva y en el supuesto de una única totalidad cultural coextensiva a la humanidad sin más) se torna equívoca: inmanentizante de la transculturalidad del Kerigma y mitologizante de la racionalidad<sup>4</sup>. Ese estrecho pasaje o "bisagra epistemológica" que asegura una continuidad puramente teórica entre dos órdenes de sentido, dando una terminalidad "trascendente" al orden "inmanente", implica una redefinición paralizante de la dinámica crítica, inherente a la experiencia fáctica, dentro de la cual, aquel enunciado, tiene su verdadera significación. La extracción higiénica de tal texto bíblico según las exigencias de la llamada "razón natural", no sólo dará cabida a la mediatización de aquél dentro de la comprensión del ser como "presencia constante", sino que esa mediatización se tomará tanto más efectiva, cuanto más ingenua respecto a sus supuestos hermenéuticos. En efecto, la racionalidad que articula esa comprensión del ser, al autointerpretarse como unívoca y autárquica respecto a todo suelo fáctico de sentido, no sospechará que su progreso objetivamente es proporcional a la vuelta desde su situación, hacia el contexto simbólico donde dicho texto tiene su red de implicaciones. Cuanto más "racionalista" tanto más mitológica se torna la razón. Hipostasía un cierto logos histórico, fruto de una necesaria pero provisional determinación teórica y unívoca de la inagotabilidad semántica del símbolo, en torno al cual se configuró la facticidad existencial originaria. Olvida que la racionalidad fecunda y crítica es siempre un trabajoso riesgo hermenéutico actual, que tiene su referente radical

en esa sobreabundancia de sentido de los relatos fundacionales de nuestra memoria. Deslogizar los mitos para recuperar los símbolos es una singularización del proyecto heideggeriano de de-construir la historia de la ontología para recuperar la verdad del ser como acontecimiento. La misma comprensión positivista de la ciencia atestigua una in-comprensión de ésta: el progreso del saber es visto como acumulación de conocimientos cuando, más bien, es la vuelta a los supuestos lo que abre al logos explicativo sobre nuevas dimensiones de significación. El positivismo es sólo prolongación de una concepción general de la racionalidad. Desde lo dicho queremos llamar la atención sobre lo siguiente: si bien es en el ámbito de la Edad Media donde el pensamiento occidental llega como discurso teológico a la percepción del carácter hermenéutico de la reflexión, sin embargo, es parcialmente solidario de la historia del olvido de la verdad del ser y su concomitante pretensión de una racionalidad inmediatamente unívoca, producida por un sujeto que, en posición teórica, accede a un ámbito de sentido desvinculado de toda facticidad, de toda deuda con un sentido ya existencialmente articulado. Se tiene conciencia de la finitud de la comprensión apenas como un impedimento del saber “natural” absoluto. Se carece de categorías como para comprender la positividad histórica de esa finitud, su relevancia ontológica, su transcendencia como testimonio. Si la llamada “síntesis tomista” trasciende el equívoco de la “doble verdad” (cuestión colocada dentro de los parámetros del ser como presencia) sin embargo, lo hace amortiguando las implicaciones “metafísicas” (o mejor, el juicio crítico) que la emergencia del Kerigma introducía sobre esa misma totalidad cultural, precipitadamente autoidentificada con lo “natural y racional” en forma excluyente. Por eso el mismo Mensaje tiende a quedar geopolíticamente inmanentizado en la “cristiandad”, tras el debilitamiento de su originaria transcendencia encarnatoria.

3. La Modernidad europea tiene en Hegel una de las más determinadas e incitantes integraciones del factum cristiano en la “racionalidad”. La filosofía del espíritu es la presencia constante que se piensa al final de su derrotero. Como síntesis especulativa es el resultado donde las configuraciones antinómicas de su desarrollo temporal son reconocidas como momentos de una laboriosa marcha

hacia la autoconciencia. En ella todo es tal como ha sido en esa historia universal, en la que todo ya ha jugado lo esencial de su sentido. El factum cristiano queda, sin mayores distinciones, como una irrecuperable mediación óntica ya cumplida en su resultado: la absolutización concreta y determinada de un mundo ya potencialmente absoluto desde el inicio. Puesto que la razón que lo piensa es suya, es tan absoluta como él. Ningún retorno ontológicamente significativo a la facticidad se justifica entonces, porque la dignidad posible de una mediación ya está en su resultado. En tal contexto el Mensaje queda despotenciado de su específica fuerza desmitologizante puesto que el logos mismo es la plenitud. Mal puede cuestionar la realidad una racionalidad que carece de referente crítico. De ahí que todos los ateísmos posthegelianos –Feuerbach, Marx, Nietzsche– identifiquen equívocamente la crítica a un logos mistificado con la crítica del Kerigma. Es sobradamente reconocida la significación teórica que tienen los escritos teológicos juveniles de Hegel para la posterior formulación de su sistema filosófico. En ellos hay un encuentro con lo viviente, con la riqueza de sentido que está en el origen de toda fecunda formulación conceptual. Sin embargo, el Factum Cristiano sólo será abordado al modo de un derrotero espiritual subjetivo, preparatorio del vuelo especulativo irreversible. La intención teórica de fondo –producir una *ciencia* de la experiencia de la conciencia– es solidaria hasta el extremo con esa concepción autárquica de la racionalidad. Al inmanentizar la facticidad, la episteme anula los últimos y débiles reductos de su autocomprensión hermenéutica. Perdiendo el Kerigma su transcendencia de sentido, tampoco exige, a nivel metodológico, el pasaje del discurso reflexivo por una auscultación ceñida a las reglas de la exégesis. Ésta indica una actitud metódica correlativa a la exterioridad metafísica del Mensaje y un dejarse instruir previamente por la comunidad que lo vive. Sólo desde ahí la objetivación crítica adquiere su legitimidad hermenéutica, su apertura a la impugnación y su ulterior maduración como reasunción interpretativa. Sólo así el discurso se sustrae al afán de sustituir al Factum Originario, y en general, a la transcendencia de lo real.

4. En los albores de la época contemporánea y en contraste metódico con Hegel (y en parte también con Kierkegaard, quien al abordar la experiencia

cristiana no mantiene con claridad el estatuto epistemológico y metódico de la reflexión filosófica, nos parece) encontramos un pensamiento que, al respecto, tiene aún mucho que decir: el de Maurice Blondel. Su comprensión metafísica de la libertad, centrada en la categoría de praxis (dialectizada por dos manifestaciones de sentido: “volonté voulante” y “volonté voulue”) abre a “la razón” sobre la facticidad histórica del Kerigma, según una lógica reflexiva que, atendiendo por un lado a las exigencias de desenvolvimiento inmanente propio de la reflexión, por otro lado le rehusa el derecho de cerrar teóricamente la dinámica de la praxis. La misma razón se torna discípulo de su fuente; pues, el devenir real del discurso no es teórico, sino práctico: sólo una opción realiza las razones del discurso frente al origen real de las manifestaciones del sentido. Opción que no es un mero debate tautológico, sino respuesta. Pues sólo hay opción fundamental cuando la decisión se articula, no sobre un fenómeno que satisface el proyecto inmediato del sujeto, sino cuando se pone en juego el proyecto mismo. El resultado es o la parálisis de la praxis en una autoconfomidad fetichizada y formal o un relanzamiento de la praxis en la vinculación libre a su origen real –el Único Necesario– concretizado en el don del Acontecimiento Crístico. La praxis que entraña esa vinculación desmistifica todos los fenómenos en que la praxis se configura y los transfigura en su consistencia metafísica. El ejercicio de la libertad en la recuperación del fundamento fáctico, alterativo y parlante de la praxis, se correlaciona con un estilo de discurso que es “metafísico” en tanto doblemente hermenéutico: como prospección hacia el origen histórico del sentido al que sólo una opción recoge efectivamente; como reflexión marcada por ese “desde donde” gracias al cual la potencia de afirmar no puede retraerse hacia un formalismo subjetivo y conjeturante, sino que debe ganar inteligibilidad mediante la renovación de ese espacio práctico donde el sentido se torna audible y la afirmación real. Nada más lejano del solipsismo ontológico inherente a la racionalidad unidimensional de la mentalidad positivista.

5. Si estas reflexiones parecen un despropósito en el contexto de un artículo referido a Heidegger, sin embargo es sobre la base de su comprensión histórica de la ontología donde la condición hermenéutica de la reflexión se

encuentra con la exigencia del rigor conceptual. Éste queda librado del monopolio positivista de la razón absolutamente inmanente y el trayecto metódico de la reflexión queda responsablemente ligado a las fuentes fácticas del sentido. El aporte metodológico heideggeriano de una ontología como hermenéutica de la facticidad posibilita una recuperación situada de la cuestión del ser que el racionalismo expatrió hacia la generalidad abstracta y formal. La ontología queda religada a una exégesis fenomenológica de las experiencias originarias desde donde la existencia cotidiana recibió su impulso, “naturalizado” y olvidado en la interpretación a-histórica en que decae la cotidianidad. Esa recuperación histórica del fundamento existencial es, a su vez, esclarecida por una analítica formal del Ser-ahí inmediato y fáctico que somos cada uno de nosotros mismos. La denominada “ontología fundamental preparatoria” esclarece las estructuras antropológicas de acogida del sentido del ser, indicadoras de la preeminencia ontológica del hombre sobre todo ente; muestra las vicisitudes en las que el Ser-ahí pierde contacto con sus posibilidades más propias y, en fin, propone el transcendimiento como adopción resuelta de las posibilidades ontológicas inherentes a la donación fáctica de sentido que constituye a todo ser-en-el-mundo. Trascender no es para Heidegger salir del mundo, sino reapropiar las posibilidades desde la revelación que lo funda en su finitud. Es trascender el ente que distrae de lo esencial para recuperarlo como mediación efectiva, desde el fundamento fáctico.

Sin embargo ese doble camino hermenéutico-ontológico (el histórico y el existencial) de acceso al fundamento dado, se ve operativamente limitado en su propósito. El intento de superación de la subjetividad constituyente y desarraigada, mediante la rica categoría de Ser-ahí, deslindada de toda proyección “antropologista” al ser conectada con la cuestión de “la verdad del ser”, queda atrapado en un estilo tautológico de discurso, que sustituye el riesgo de la determinación conceptual por la ambigüedad de la sugerencia. La pretensión inmediata y vertiginosa de instalarse en la apertura a un fundamento sin fondo e inefable le confiere, a éste, un matiz sospechosamente cosmológico. La insignificancia filosófica que parece suponer Heidegger respecto a un regreso

metodológico desde el fundamento, a través de las apenas insinuadas “ontologías regionales” y “hermenéuticas ónticas”, es una dificultad epistemológica indicativa de la deficiente determinación del estatuto de la facticidad. Si ésta es una totalidad ingenerada es, por eso, trágica, y la misma comprensión del trascendimiento, en ella, se ve dificultada por la falta de parámetros. Así la praxis en la que indefectiblemente los hombres efectúan su historia, tiende a buscar su autenticidad diluyendo, en una especie de “nirvana,” su responsabilidad. (No es casual la reducción de la ética a la ontología en Heidegger.) Así también el fundamento fáctico que llama desde el fondo tradicional de un mundo propende a quedar (él y su proyección tradicional) ideológicamente funcionalizado en la ineludible estructura de dominio inherente al mundo. Queda pues inmanentizado y ontificado el estatuto trascendente del sentido fáctico y de la tradición que lo vehicula, justamente porque falta un referente crítico accesible en la inmediatez óntica del mundo presente, desde donde se reabra y se reactuale el mismo fundamento, y desde donde puedan ser juzgadas las claudicaciones de la misma tradición, que revelan el carácter ambiguo de toda comprensión histórica del fundamento.

6. La emergencia epistemológica de ese *impasse* que afecta a la ontología heideggeriana, tal vez pueda ser superado desde dentro de su propio pensamiento si, a nivel de la “antropología” fundamental, se redefine la dinámica estructural del sentido que el Ser-ahí, existiendo, realiza. Ese sentido tiene en “Ser y Tiempo” una trama unidimensional: el comienzo de la existencia es encontrarnos arrojados en él y la plenitud de la existencia es consentir resueltamente a él. El todo del mundo que socializa, como a priori fáctico y finito, a la pluralidad de los “Ahí” que somos, no deja ningún espacio de impugnación en el orden del sentido. La onticidad concreta de cada hombre, equívocamente englutida en el mundo, carece de apoyo para la innovación ontológica. La “vuelta” hacia el fundamento no tiene “regreso” históricamente operativo porque en su ida no tiene parámetros para una interrogación del fundamento. Cabe sólo constatarlo en su facticidad y acampar junto a él. (¿No es esa la táctica de recibir los “talentos” y esconderlos para devolverlos intactos, en

una paralizante concepción de la responsabilidad?.) Las mediaciones históricas y epistemológicas adquirirían toda su relevancia crítica y operativa si esa vuelta arraigante hacia el horizonte originario y totalizante se co-fundara en otro orden de sentido (emergente de lo óntico-parlante) exigente de un regreso innovante del mundo o totalidad ontológica. La comprensión heideggeriana del ser como acontecimiento y como verdad desde la no-verdad, podría tener una reincidencia sobre la analítica existencial. La unidimensionalidad es superada desde una comprensión co-participativa de la estructura del sentido. Ello implica reponer la irreductibilidad que, respecto al horizonte del mundo, tiene el momento óntico, (el Ahí) del Ser-Ahí. En su nacer, en su nombre, es un reducto inalienable de la no-verdad-del-ser, desde donde, también, toma apoyatura el ser como verdad y acontecimiento. Ese silencio óntico del Ahí es el Habla que arraiga en un Origen más originario, porque es también originante del depósito fundamental del lenguaje del mundo, tradicionalmente hablado. Lo trasontológico del "Ahí" óntico es su estatuto metafísico: la *persona* es también kerigmática por definición. Ella es la apoyatura crítica empírica que, por su mundanidad, se autoidentifica volviendo a la experiencia originaria que funda su mundo. Pero que por su estatuto óntico-kerigmático dialoga con ese mismo fundamento de modo tal que se torna capaz de juzgar al mundo establecido y a las malversaciones de la misma tradición (que no es simple destino), para instaurar su finita (y finalmente ambigua) innovación liberadora. Esta perspectiva introduce nuevas exigencias metodológicas: la hermenéutica ontológica de la facticidad (expresada tanto a un nivel formal-categorial como histórico-filosófico) se limitaba a una recuperación re inteligibilizadora de la experiencia originaria, para relanzar al presente en la autenticidad. Pero ahora, re inteligibilización y autenticidad son sólo momentos –necesarios y equívocos– del proceso hermenéutico. Si la donación fáctica y originaria de sentido conserva todo su rango ontológico, sin embargo éste no es un depósito irrebachable ni puede ser hipostasiado. En sí ella no es el Origen Parlante, sino el testimonio *hablado* del Origen Parlante. Si al Factum accedemos por un esfuerzo de autorreconocimiento histórico, con el Origen Viviente nos encontramos en una opción práctico-teológica. Pero ésta no se pierde en un vacío histórico porque en sí misma es insignificante si no mantiene referencia con su



aval empírico: la apoyatura óntico-kerigmática (los otros hombres) que exige se reconozca prácticamente su participación en la estructuración innovadora del sentido del mundo. Mi mundo, nuestro mundo, tiende siempre a autojustificarse, a buscar su seguridad en la autarquía tautológica y en la proyección despótica. Esa triple emergencia del sentido, mutuamente correctiva a nivel de la comprensión, profundiza el significado del estatuto hermenéutico del discurso y acoge la pluralidad conflictiva de interpretaciones. La reflexión metódica no sólo debe pasar por el conflicto epistemológico de las hermenéuticas reductivas y recolectivas (Ricoeur) para estructurar un discurso hermenéutico-crítico, sino que también debe pasar por momentos temáticos ineludibles para dar cuenta del trípode desde donde acontece el sentido: el Origen creador-escatológico; la facticidad socio-cultural y el Kerygma óntico-antropológico. Entre nosotros, quienes están efectuando las tematizaciones fundamentales que dialectizan ese trípode son, desde la dimensión ético-política, Enrique Dussel, y desde la dimensión teológico-cultural, Juan Carlos Scannone. El estilo hermenéutico de ambos no es ya sólo ontológico-factual (Heidegger), ni sólo a nivel de una ontología "militante" gracias a la mediación del conflicto epistemológico (Ricoeur), ni sólo a nivel de una categorización reflexiva de la exterioridad antropológica (Levinas). Sino más bien una interpretación reflexiva que privilegia el momento práctico de instrucción, para recolectar el testimonio religioso, cultural y político de los pueblos, cuya fuerza ética de interpelación histórica estriba en el bloqueo estructural de su incondicionalidad metafísica. Esta filosofía hermenéutica se coloca a sí misma como una mediación más, para que el mundo presente sea liberado de su automatismo nihilista, a través de la innovación de sentido que ya está presente en la intencionalidad profunda de justicia inherente a la exterioridad incondicional de los pueblos emergentes. Pero si se concibe como una mediación más, es sin embargo, plenamente consciente de su insustituibilidad pedagógica. Su estilo hermenéutico no sólo es una precaución respecto a su vulnerabilidad a la ilusión teórica y cientificista, sino también una toma de conciencia de su responsabilidad ante la ilusión practicista del automatismo del sentido y del progresismo dialéctico, incauto respecto a la operatividad histórica del mal y a la frustrabilidad de las más prometedoras intencionalidades emergentes. Para

esta filosofía, la exigencia de liberación se vehicula en coyunturas privilegiadas, pero eso no lleva a la hipostasiación apocalíptica de éstas. Cada generación debería oblacionar todas sus fuerzas en la plasmación del sentido innovador que ofrece a su propio mundo una coyuntura de trascendencia. Pero dentro de esta interpretación la liberación es coextensiva a la historia, inhibiendo en toda coyuntura la ilusión de la completitud, que es la pretensión de toda praxis estéril y filicida, ahora o después.

## V. De la “presencia constante” al “acontecimiento”

La digresión metodológica anterior significa un intento de “proyección” del panorama abierto a la reflexión filosófica por Heidegger, quien reformuló desde la base la problemática de la ontología. Tal vez ningún otro filósofo haya tomado tan en serio (y aguantado el primer manojo de consecuencias para el discurso filosófico mismo) la copertenencia originaria del ser y del tiempo. En él encuentran una primera tematización y concurrencia aspiraciones fragmentarias de sus maestros (Brentano, Dilthey, Husserl), ahora asidas en su presupuesto. La historicidad es comprendida ontológicamente y, por ello, sustraída del historicismo vitalista. La comprensión, antes de ser el acto de un sujeto epistemológico, es el modo de ser de un existente caracterizado por la comprensión del ser. Antes de cualquier ideación, el ser es el supuesto fáctico del mundo. Trascendentalidad y ontología no son el resultado de una ascesis eidética, sino del regreso a la facticidad ontológica del mundo de la vida. La fecundidad epistemológica de la razón no depende principalmente de su progreso acumulativo, sino de la re-comprensión de sus conceptos fundamentales, de su realimentación ontológica e histórica. El ideal de una racionalidad universal, porque exacta, pasó a ser el correlato de la incomprensión del círculo hermenéutico de la comprensión.

Sin embargo la concepción heideggeriana de la copertenencia entre ser y tiempo queda atrapada en el vértigo del fundamento sin fondo. Como ya lo insinuamos, este *impasse* ya está prefigurado en la misma categoría de Ser-Ahí, que intenta inteligibilizar antropológicamente esa copertenencia fundamental.

El Ser-Ahí tiene su base puntual en el hombre, no como sujeto cognoscente ni como individuo flotante y separado, sino como ser-en-el-mundo. Éste es una totalidad espacializada de sentido, temporalmente tensionada. La muerte es el horizonte único e irrebasable de resolución de cada existente; la consumación de lo que ya-era es el horizonte de plenitud de cada mundo. Como ya lo señalara Merleau-Ponty, la corporeidad propia no tiene relevancia explícita en la interpretación heideggeriana de la emergencia del sentido. Ahora bien, el origen de la corporeidad remite al acto de ser generado y de nacer y a la necesidad de alimentarse y crecer. El punto de partida heideggeriano de un Ser-Ahí que se encuentra fácticamente arrojado en el mundo despoja de toda relevancia ontológica a la trama del surgimiento a la existencia. En contacto crítico con el pensamiento de Heidegger (del que, sin embargo, retoma el nivel ontológico-metafísico de problematización y formulación), surge en el pensamiento contemporáneo europeo la figura de Emmanuel Levinas. Este pone justamente de relieve la gran carga ética encubierta por la concepción trágica del Ser-ahí fáctico, absorbido en la protocategoría de la ontología: la totalidad sin exterioridad. La exterioridad inherente a la sexualidad estructuralmente heterónoma, a la fecundidad, a la filiación (categorías simplemente existenciales que la tradición filosófica generalmente podó de toda relevancia en el orden ontológico, “psicologizándolas” para incluirlas en el dominio “racional”; o teologizándolas cuando se trataba de reconocerles un significado “trascendente”; como modo de excluirlas de la competencia filosófica) es tematizada por Levinas en el contexto de una metafísica antropológica. Ello exige una redefinición de la estructura de la historicidad que no puede ser ya entendida como despliegue dialéctico de un sentido unívoco, sino como diálogo ético. El horizonte radical coherente con ese proceso procreativo es la postulación de una metafísica de la Creación, cuyo contrapunto es una Escatología de la temporalidad.

Esta somera indicación de una comprensión creatural del estatuto de la facticidad y de una estructuración social-interpersonal del sentido de la temporalidad, tiene su contexto originario en la simbólica bíblica. A la transcendentalidad del tiempo Heidegger la detecta justamente en ese contexto.

Desde ahí desglosa el supuesto temporal oculto en la comprensión del ser como “presencia constante” que orientó la historia de la ontología y, con ella, a la tradición cultural occidental. Reconocer ese presupuesto implica recuperar frontalmente la plenitud de la temporalidad. Concomitantemente implica destapar una comprensión del ser distinta de la que promovió al positivismo cultural. Ya vimos algunos límites básicos de la concepción heideggeriana, para dar cuenta de las implicancias que debe desarrollar una comprensión del ser (como acontecimiento) superadora de la dinámica positivista. No ha sido la intención de Heidegger formular categorialmente la coherencia de la experiencia bíblica, sino tan sólo dejarse instruir por la relevancia que el tiempo tenía en la vida fáctica de las primeras comunidades eclesiales cristianas. Nuestra cuestión no es analizar cómo Heidegger ha interpretado e incorporado a esa dimensión de tal experiencia fáctica en su filosofía. Sólo nos interesa indicar dos cosas. Primero, la significación metodológica de ese abordaje hecho por Heidegger a una experiencia fáctica inherente a su tradición cultural, para reinterpelar a la tradición filosófica. Segundo, nuestra convicción razonable acerca de la fuerza positiva de superación del positivismo cultural y de su comprensión del ser, que anida en las claves hermenéuticas dadas por los textos de esa misma experiencia fáctica, (o núcleo simbólico radical de la memoria cultural de nuestro pueblo). Como nuestro Filósofo analizó la 1ª Carta de Pablo a los Tesalonicenses, la retomaremos como ejemplificación por nuestra cuenta, preferentemente en su Cap. V; es allí patente la trascendencia del tiempo; éste nada tiene que ver con la mera sucesión cronológica accidental, o con el tiempo soportado, calculado o ilustrativo (historia como maestra de la vida). No el mero vivir en el tiempo entonces, sino vivir al tiempo mismo, significa la primacía de los criterios “kairológicos” sobre los puramente “cronológicos”. En tal caso la vida se esfuerza por sostenerse en la conversión a Quien provoca la tensión del tiempo, y en la auscultación de sus signos. “En cuanto al tiempo o al momento... ustedes hermanos, no necesitan que les escriba, pues saben perfectamente que el Día del Señor llega como un ladrón, en plena noche” (Tsal. 1, cap. 5, v. 1-2). La temporalidad efectiva es irreductible a un recuerdo melancólico del modelo totémico; ella está orientada a la espera resuelta de Alguien, quien, a su vez no

es una representación utópicamente extrapolada en forma “teorética”, sino un “Topos” real, un “Ahí” viviente, desde donde adviene la consumación radical de la historia. Su irrupción es incalculable, pero no por ello paralizante. Más bien solicita una dialéctica de co-participación en la consumación del advenimiento, prometido ya desde su comienzo, juzga a todo derrumbamiento en la obiedad o en la ebriedad de la autofundamentación, como elucubraciones tramadas con falsa conciencia en la penumbra confusa de la noche. Las condiciones preparatorias del acontecimiento se articulan en la actitud de serenidad (Ibid, vers. 16); de apertura invocante (v. 17); de reconocimiento (vv. 12-13 y 18), y consecuentemente en una praxis firme y pacientemente ecuánime (v. 11 y v. 14-15), que no queda atrapada por ninguna modulación práctica específica –pretenciosa representante de “lo sublime en el hombre”– y que vendría a ser la actividad humana superior, con derecho a funcionalizar unilateralmente en torno a sí misma, a todas las demás, que así quedarían trabadas en una perversa jerarquía descendente (Aristóteles). Por el contrario, irrumpe un sentido innovador de todas las formas diferenciadas de la praxis humana. Éstas adquieren entonces una convalidación ontológica, y, al par la enunciación ética de su ambigüedad, que puede desencadenarse negativamente en la medida en que alguna de esas actividades pretenda avanzarse corruptoramente sobre las demás. (Ver al respecto la magnífica reflexión de Corintios, 1, cap. 13.)

De lo anterior se infiere que no hay una cómoda y maniquea repartición óptica del reino de lo bueno y de lo malo: “cuídense del mal *dondequiera* que lo encuentren” (I, Tesal., cap. 5, v. 22-23). Es más, el mal radical anida en la obturación del resorte que sostiene la apertura. La propensión antropológica a desfallecer para el sentido, en una cotidianidad enmohecida, puede consolidarse en el vértigo de los que “duermen en la noche se emborrachan, y están borrachos en la noche” (Ibid., v. 7). Instálase así la ebriedad de la autofundamentación, contracara del temor y fruto de la apostasía parricida (Tesal. II, cap. 2, v. 3) a la verdad como revelación, a la trascendencia de la facticidad. “Entonces aparecerá el hombre del pecado, instrumento de las fuerzas de perdición, el rebelde que ha de levantarse contra todo lo que lleva el nombre de Dios o merece respeto, llegando hasta

poner su trono en el templo de Dios y haciéndose pasar por Dios" (Ibid., v. 3-4). En adelante queda desatada la voluntad de dominación para elucubrar sus estrategias (Ibid., v. 9-10). Es notable como toda la estructura simbólica de las muchas tentaciones lanzadas hacia El Nazareno está unitariamente intencionada, tanto por la fetichización del dominio como por la abolición del sentido "kairológico" de la temporalidad. Pero los que usufructúan del consentimiento a la ilusión pretenciosa y a la posesión arbitraria, no podrán, sin embargo, escapar al cumplimiento del tiempo. Así, "cuando los hombres se sientan en paz y seguridad, en ese momento y de repente, les asaltará el exterminio, lo mismo como le vienen los dolores a la mujer embarazada, y no podrán escapar" (Tsal. I, cap. 5, v. 3). El no dejarse atrapar por la noche y vivir como los "hijos del día" (v. 5), atentamente, exige que "no nos durmamos como los otros, sino que permanezcamos sobrios y despiertos" (v. 6), en la interpretación practicante de los signos de los tiempos. ¿Desde dónde ello es posible? Desde el "amor de la Verdad" (Tsal. II, cap. ., v. 10), que sólo puede ser fecundado si no apaga a la trascendencia del Espíritu (del "Otro"), ni desprecia a lo que dicen los profetas (juzgando la totalidad desde el Otro), (Tsal. I, cap. 5, v. 19-20). Son ellos los que lanzan a la reflexión al discernimiento en lo presente, desde la fuente de verdad (Ibid., v. 21). Esta comprensión ontológica del tiempo coloca a la existencia ante la vigilancia y la decisión, pues la significación dominante no es la clarividencia de lo presente a partir de contenidos intuitivamente apodícticos, sino la generosidad de la apertura hacia el cumplimiento y la consumación de la historia, desde donde lo presente adquiere claridad.

A la antedicha comprensión del ser como advenimiento, le va de suyo una correlativa experiencia de la verdad. Ésta no se halla orientada principalmente por la voluptuosidad de una satisfacción visiva –la plenitud de la "visión" es en todo caso un resultado escatológico–, sino por el compromiso de fidelidad y lealtad a una alianza que debe consolidarse en los avatares de una historia incurablemente ambigua pero juzgable y, cada vez, superable en su ambigüedad. Permanecer en la verdad no es quedar boquiabiertos, evasivos. Es participar fecundamente, ingresando en la trama encarnatoria de la historia. Es obrar de

tal manera que se desfonde toda idolátrica confusión de lo Incondicionado y lo condicionado, entronizando lo demoníaco. Es también cuidar que no se fracture la fluencia de la diferencia ontológica entre ser del ente y verdad del ser. Cortar la comunicación implica gestar hombres errantes y traficantes, anestesiados por una esclavitud disfrazada, cual hijo pródigo que se resigna a cuidar el chiquero del amo, a cambio de una participación en la ración de bellotas concedida a los puercos.

El hombre es entonces corresponsable en esta historia de la verdad. Moviéndose estructuralmente en la comprensión del ser, tiene en sus manos el poder de desencadenar las más trascendentes posibilidades del mismo mundo. Tiene el poder de poner en práctica su rango de “pastor de ser”. También cuenta con la capacidad de clausurarse en un humanismo absoluto y contradictorio que lo arroja tras ese extraño sustituto de su dignidad ocultada: hacia la búsqueda de su autoafirmación como déspota del ente, vacío de sentido en su estéril opulencia solipsista.

Lo indicado por Heidegger en la bucólica metáfora del hombre como “pastor del ser”, se pierde en un pasivismo individual, si no es referido a la solicitud de un replanteo cultural que re-enquicie y delimite el automatismo totalitario del aparato civilizatorio ya universal. La desontologización de la naturaleza ha significado la totalización de ésta en una hipótesis instrumental; la totalización del sentido del trabajo en la necesidad, ha clausurado a ambos en la legalidad abstracta de la mercancía y del poder, de manera tal que aparato civilizatorio y resguardo ecológico colocan a la misma expansión del hombre ante dos instancias que se postulan, pero que han llegado a ser fácticamente contradictorias. La ontificación del tiempo repone a éste como escenario histórico de anihilamiento. La apertura cultural hacia la connivencia originaria del ser como verdad y el tiempo, no es reducir a éste a una especie de esencia aún no desplegada del ser, tal como si se tratara de ir desarrollando un status ontológico de subdesarrollo, hasta establecer la identidad. Resulta que la identidad entre ser y tiempo ya ha sido anticipada, en el mismo olvido de la cuestión con la determinación del ser

como "presencia constante". Abrir a la ya dicha connivencia originaria es, por el contrario, recuperar la diferencia irrebasable que excede cada identificación histórica de ente y ser. En ello, el tiempo es un guardaespaldas del ser como verdad, sustrayéndolo así a las obstinadas manipulaciones con que en la procura inmediateista de invulnerabilidad para su finitud y de vacua seguridad los hombres sustituyen su trascendencia por el dominio antojustificado o por el mero vivir-durando. Decir al ser como acontecimiento no es ofertar una definición apenas más provocante, sino tratar de indicar la estructura fáctica de nuestro ser-en-el-mundo. El ser como horizonte de sentido implica un dorso de velamiento ontológico desde donde economiza su revelación; si el hombre pretende convertirla en posesión, no sólo pervierte la exigencia de orden y autoridad en lo arbitrario, sino que corrompe también la trascendencia de su finitud. Ésta ya le pertenece como transgresión de su onticidad en la temporalidad. El sentido le es ya dado en coparticipación articulado desde un pasado y un futuro mundanamente determinados pero sin embargo indisponibles, en cuanto la economía de la verdad como revelación no puede ser sustituida por ese mismo estar determinados. El tiempo es la refracción de la trascendencia de la verdad del ser desde donde se torna posible juzgar, cada vez, la dinámica "natural" del mundo y las interpolaciones ideologizantes que hacen perder de vista las posibilidades esenciales de la facticidad.

Desde la Modernidad, la filosofía ha quedado subsidiariamente cotizada en el "ranking" de "la ciencia", justamente porque ya era incapaz de responder a su misma predeterminación del ser como "presencia constante". Lo real como "naturaleza" y ésta como sistema a priori de relaciones, encontró en las "ciencias naturales" matemáticamente dinamizadas el resultado del conocimiento "efectivo". Sin embargo, tal marginalidad ha sido el pasaje para reencontrar su específica fecundidad cultural. Como acontecimiento el ser se da en la "comprensión" y destotaliza a la conciencia inmediata como apoyo originario del sentido. La conciencia misma debe concientizarse desde la facticidad histórica que la comprende. Cada hombre, cada generación, cada pueblo, para existir, debe personalizar y re inteligibilizar el legado civilizatorio a través



del cual las cosas son asidas en su estructura y dispuestas como mediaciones. En ellas se transmite, y a la par, se omite un sentido; ese momento de omisión es de todos modos irreversible porque el sentido no es, como tal, una herencia óptica sino, sobre la base de ella, una reactualización ontológica: el acontecer de nuevas razones de ser. La filosofía vendría a ser un discurso intermediario entre la innovación metafórica de la palabra poética y la autorrestricción lógica del discurso estructural y empírico-formal. Como articulación crítica de la totalidad concreta el acto metódico de pensar se deja urgir por el tiempo. Aquel aspecto de la realidad que se evade del análisis donde se expone la sincronía estructural o que no se deja colocar en instancias controlables de verificación, no es por ello un burbujeo caótico accidental. Si la totalidad del ente con la que se enfrenta el hombre, ya en un mundo, no es un mero correlato de la conciencia, sino una estructura física, entonces es siempre posible un discurso que aísle y formalice esa densidad a-mundana. Sin embargo ese mismo acceso abstracto al ente ha sido históricamente posibilitado. Las mismas revoluciones científicas atestiguan cómo toda profundización en la interpretación del ente es deudora de una "poética" que ingresa en la ciencia a pesar del método. Si las utopías científicas ya sólo amenizan ficciones literarias y cinematográficas, es porque el mismo tiempo se encargó de mostrar que el sentido no se derrocha por mudos espacios interplanetarios ni en extrapoladas conjeturas ideológicas. Para la "racionalidad tecnologista" ingenuamente instalada en la universalidad de los objetos, y para la obvedad cotidiana afincada en la inmediatez del instrumento, la pregunta por el sentido del ser es la más remota de las irrelevancias. Sin embargo el sentido ya es ahí como mensaje ontológico de las comunidades histórico-culturales. Para la mentalidad positivista, la realidad es una totalidad acumulativa de hechos y datos, no un sistema de referencias articulado como mundo. Desde tal supuesto, las naciones dependientes tienden a privarse de la fecundidad propia de la racionalidad tecnológica, porque se han privado concomitantemente de la referencia a la dinámica histórica del propio mundo. Pero el desarraigo de la mentalidad positivista ya está precontenido en su clausura radical al sentido situado del misterio, lo que culturalmente se deriva en actitud ambulante de ídolo en ídolo. No es casual que la fetichización de las mediaciones haya llevado

a la élites “ilustradas” a banalizar la misma posibilidad de una identidad cultural y de una proyección política no entregada a la dialéctica de las hegemonías mundiales. Pérdida del sentido del misterio es también la no aceptación de sí mismo, el desprecio de lo dado, la renuncia al riesgo de reproducir los propios talentos.

## Notas

<sup>1</sup> Una indicación sobre los momentos genéticos de la problemática cristalizada en “Ser y Tiempo” es la dada en la ya clásica exposición global del pensamiento de Heidegger hecha por Otto Pöggeler (“La Pensée de Heidegger”). Meses después de concluida esta nota de homenaje, conocimos dos trabajos centrados en esta temática: 1) de João Macdowell SJ., “A Gênese da ontologia Fundamental de M. Heidegger”, Herder, Universidade de São Paulo, 1970. 2) K. Lehmann, 1962, “Von Ursprung und Siun der Seinsfrage im Denken M. Heideggers”. Ambas son tesis doctorales dirigidas por Lotz en la Univ. Gregoriana.

<sup>2</sup> Editorial Klostermann de Frankfurt, Alemania, publica la totalidad del pensamiento escrito de Heidegger. Las Obras Completas serán ordenadas en cuatro secciones. La *Primera*: Escritos publicados entre 1914-1970. La *Segunda*: Cursos dictados entre 1933-1944. La *Tercera*: Tratados escritos entre 1919-1967 y no publicados. La *Cuarta*: Anotaciones y advertencias. El total de la obra está programado a salir en setenta volúmenes de unas cuatrocientas páginas cada uno, mediante un ritmo de publicación de tres o cuatro volúmenes por año, a partir de 1975.

<sup>3</sup> La “pobreza evangélica” de la predicación apostólica impidió que la irrupción del Cristianismo en la Europa mediterránea fuera asimilada a un esquema civilizatorio, que debía disputar su hegemonía con el ya vigente grecorromano. El Mensaje se deslindaba claramente de un saber sistematizante de un conjunto de mediaciones socioculturales. Ni siquiera tenía visos de ser una nueva “cosmovisión”, un alternativo horizonte de sentido. Al menos, no era ello lo esencial (ni lo es ahora), sino una Persona recreadora, instauradora de la Resurrección y del Juicio. El deslinde paulino, entre las exigencias prácticas inherentes a la vida comunitaria de Fe y las prácticas jurídico-institucionales veterotestamentarias, corroboraba esa transculturalidad del Cristianismo. Ésta no es más que la contraparte de su intención encarnatoria en todo mundo, en toda cultura, que no son “fysis” eterna alguna, sino creaturas. Como tales quedan reincentivadas en su dignidad singular y juzgadas en las perversiones idolátricas que el Kerigma les “destapa”. Si estas consideraciones son, en lo central, correctas, entonces cuán imprecisas se tornan esas pretensiones políticas de identificarse ideológicamente con “lo cristiano” asido a un mismo nivel que lo “occidental-grecorromano”, cual si se tratase de un depósito domesticado de reglas ideológicas.

<sup>4</sup> Con ésto no pretendemos simplificar la riqueza del pensamiento de Tomás. Sabemos que acceder a ella implica superar la poda racionalista que con intenciones “filosóficas” se ha solido efectuar sobre la plenitud teológica de su reflexión. En ella es donde Tomás desencadena toda su creatividad teórica con plena conciencia hermenéutica. Ahí es donde irradian desde dentro las exigencias ético-metafísicas del Kerigma. Ahí es también donde queda señalado que asumir su itinerario no es tanto adaptarse a sus conceptualizaciones sino, más bien, responder a nuestros interrogantes culturales y sociales desde la primacía del fundamento fáctico y kerigmático, motivante

de sus conceptualizaciones. Éstas sin aquél, decaen en un conceptualismo inerte; a su vez, este depósito kerigmático, sin ser referido a nuestra situación como Mensaje Vivo, queda reducido a un mero hecho literario que no entraña opción alguna. Este es el único sentido que tiene para nosotros esta frase: lo importante no es tanto la sistemática conceptual de Tomás sino sus principios. Y "principio", para la filosofía, no es el axioma más evidente sino lo más real, lo que originariamente profiere sentido, la Palabra originaria. Por eso la promoción reiterativa y escolástica de Tomás, afincada en su sistema conceptual, padece de una doble indigencia: queda al margen de la dialéctica cultural porque habla un idioma ahistórico; como todo "escolasticismo" se convierte en salvavidas ilusorio para mentalidades inseguras que anteponen la claridad ideológica para enfrentar lo que acontezca, a la comprensión esclarecedora de lo que acontece.