

Hermeneutica posexistencial

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS.

Ser los alivios
más sangrientos lazos.
(Conde de Salinas, *Soneto*)

I. INTRODUCCIÓN: EXISTENCIA IRREMEIDIADA

Como adujo el renacentista Pico della Mirandola, el hombre no obtiene un lugar fijo en el contexto del universo, sino un lugar desfijado y medial: su existencia transita por entresijos contrarios tratando de conjugarlos y conjurarlos. Que la filosofía es uno de los más viejos y tenaces conjuros al respecto resulta claro: todo su interés epistemológico o cognoscitivo se funda en un interés *epistemológico* o *cognoscitivo* (soteriológico o salvador) consistente en tratar de conjugar los opuestos componiéndolos en un lenguaje hermenéutico conceptualmente equivalente a un concierto o interpretación musical (así ya Pitágoras).

Pero la filosofía como intento cuasi salvífico para remediar la existencia en sus desgarros sufre ella misma en sus carnes ideales las realidades en litigio. Toda la gran tradición filosófica arrastra la confrontación metafísica entre el ser y el devenir, la idea y la vida, lo ente y lo exente, la eternidad y el tiempo, Dios y lo demoníaco, la razón y la sinrazón. A menudo se ha intentado salvar unilateralmente un extremo a costas del otro: y a menudo se ha convertido la presunta salvación en condenación propia.

En líneas generales parece como si Oriente se hubiera demorado en la *nada* (el vacío a costas del ser, cuya afirmación sería prototípicamente occidental). La afirmación occidental del Ser frente a la nada o vacío (orientalizante) recorre la tradición clásica de Parménides a Hegel pasando por Tomás de Aquino, pero sufre la continua amenaza subterránea de diferentes posiciones heréticas o heretizadas por el pensar oficial (de Heráclito a Schopenhauer pasando por la Escuela franciscana de París). Esta línea subterránea afirmadora del envés o revés del ser clásico formal aflora empero directamente a partir de Feuerbach arribando a Heidegger a través de Nietzsche: se trata de la emergencia del devenir y su afirmación (pos)moderna.

Hoy en día hay dos filósofos italianos que representan bien estas dos posiciones encontradas de la historia de la filosofía: E. Severino y G. Vattimo.

Mientras que el segundo afirma la línea (pos)moderna del devenir frente al ser el primero reafirma la línea transmoderna del ser frente al devenir y en consecuencia de lo permanente frente a lo transeúnte. En esta cuestión central seguimos en el mismo punto de partida, de modo que la filosofía no ha avanzado un ápice: o bien avanza retrocediendo, como si la estructura arquetípica del mundo se repitiese cíclica y circularmente¹.

II. DIALÉCTICA DE LOS CONTRARIOS: SEVERINO Y VATTIMO

El hombre se angustia por la angostura de su existencia, finitud y contingencia: el terror de la historia se descubre en la relatividad del acontecer, así como en la muerte anticipada por el dolor, la encerrona en horizontes clausurados, la pobreza y las amenazas naturales y humanas, la discordia y los odios mutuos, la disolución de las cosas, el deterioro ambiental, la maldad demoníaca, el sufrimiento infinito. Frente a estas situaciones de contingencia y fragilidad el hombre ha tratado de asirse a un fundamento inconcuso que otorgue firmeza al devenir y le sirva de parapeto del tiempo: sea Dios, el ser, la verdad y la razón. Pero con el remedio absoluto resurge la absoluta irremediación: pues ahora el devenir tortuoso queda definida/definitivamente atrapado por un tal fundamento trascendente, sólido, dogmático, dictatorial, reductivo, ocluidor/recluidor, plano o abstracto. Si antes la vida se desbocaba sin sentido ahora la vida queda revocada por un sentido impositivo, justiciero y dominante. La

¹ Consúltese por el trasfondo la obra clásica de O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1992.

dualidad entre lo temporal y lo eterno, lo contingente y lo necesario la vida y el ser racional queda sin (re)mediación.

En esta disyuntiva la filosofía posmoderna de G. Vattimo acoge el devenir frente al ser: el cual queda hermenéuticamente debilitado como ser-aquí y ahora, ser finito, ser temporal, ser sin ser. El debilitamiento del ser clásico en nuestra posmodernidad arrastra al debilitamiento de la razón racionante reconvertida ahora en razón razonable, razón dialogal, razón sin razón. La posmodernidad es el proceso de *lightización/laicización* de los viejos espesores arquetípicos del ser-razón occidental por obra y gracia de una cultura modernizadora (y ello dice desacralizadora): la cultura demoliberal y sus procesos mediocráticos (palabra implicadora de mediocracia y mediocridad).

La visión posmoderna de Vattimo critica toda tradición desde la modernidad liberal hegemónica, mientras que la postura de Severino critica toda modernidad desde la tradición que emerge con Parménides y su discípulo Hipasos: en la que el ser permanente se yergue triunfante por sobre el devenir demente. La crítica de Severino a nuestra modernidad decadente es la crítica a una situación alienante, en la cual triunfa el nihilismo de la libertad abstracta o desligada de todo espesor, lo que se traduce en la idea de la realidad como irreal, del ser como no-ser y del ente como egrediente e ingrediente de la nada. El finitismo y la abjuración de toda verdad serían las consecuencias de esta época del aislamiento y la yuxtaposición basada en la manipulación del hombre y su troceadora voluntad de poder: se yergue así una cultura del fragmento y la fragmentación del sentido, el cual se retira/es retirado púdicamente en nombre de una presunta/presuntuosa 'liberación' de todo lazo, atadura o religación².

A esta nuestra cosmovisión nihilista típicamente occidental, Severino opone con rigor extremo una lógica del destino y la necesidad, en la que se afirma la eternidad del ser-ente, así pues de todo ente considerado como una constelación del ser-ente invulnerable. El destino de cada cosa la destina a estar (de-stino) necesariamente ligada a la totalidad del ser-ente, totalidad que comparece desde siempre y para siempre en sus seres o manifestaciones. Aquí Severino recurre al argumento ontológico usado por S. Anselmo y desdeñado por la modernidad hipercriticista, según el cual es imposible que lo que es no sea.

Frente a la concepción separatista/separacionista occidental del ser y el existir, de la esencia y la esencia, de la eternidad y el tiempo, nuestro autor rejunta uno y otro términos æaunque siempre bajo la hegemonía

² Véase G. Vattimo, *La sociedad transparente*, así como *Crear que se cree*. Barcelona, 1996.

clásica del primero. Cada ente es y es imposible que no sea, ya que el ser códice existir: todo hecho, cosa o ente es así un astro eterno del ser, la aparición del ser-ente, el devenir de lo eterno. Por ello todo ente es inviolable y no puede dejar de ser, ya que forma parte inconcusa del ser-ente, siendo en consecuencia indecadente e indeclinable, o sea, perfecto o cumplido. De esta guisa pasamos finalmente del imperfeccionismo posmoderno de Vattimo al perfeccionismo neoclásico de Severino: en el primer caso domina la (con)vivencia del tiempo fluente y transitivo, en el segundo predomina la experiencia del tiempo permanente o intransitivo (eterno):

Cada ente es eterno, y el tiempo es ilusión: el devenir es el devenir de lo eterno, su comparecer y desaparecer.

Por eso la violencia real es apariencia, y solo queda lo eterno inviolable. El ser es el ser-sí del ente: la identidad consigo del ente³.

Si la evanescente posmodernidad vattimiana predica la diferenciación, el severo neoclasicismo severiniano practica la identificación de todo ente en ser: pero en el entre-acto éste deniega la realidad profunda de la temporalidad y su desgaste, hipostasiado por aquél a partir de una lectura de Nietzsche-Heidegger. Si el uno no toma en serio lo permanente, el otro no toma en serio lo transeunte: irremediación de ser y vida, espíritu y amor, Dios y mundo. Volvámonos a la mediación hegeliana para examinar su contribución dialéctica.

III. LA MEDIACIÓN HEGELIANA: LA RAZÓN.

Si elegimos el tiempo perdemos la eternidad: y si elegimos lo eterno perdemos el tiempo. La oposición entre el tiempo sensible o devenir y el tiempo insensible o permanente reaparece en la dialéctica de Hegel como la oposición entre la vida impura y el espíritu puro: la vida está representada por el amor o ligazón (material-concreta), el espíritu está representado por la libertad o desligación (racional-abstracta). El primer momento ævital o existencialæ encuentra su lugar propio en el romanticismo juvenil del autor, el segundo momento æracionalæ encuentra su lugar apropiado en el período crítico-ilustrado de su madurez.

Así que tenemos que elegir entre el devenir de la vida irracional (relativa) y el ser del espíritu racional (absoluto): la primera dice encarnación y encarnadura, el segundo afirma la desencarnación o autoconciencia. Hegel sintetiza el primer término por el *alma popular*

³ E. Severino, *La struttura originaria, Il destino della necessità*, passim; en español, *La filosofía del futuro*, Barcelona, 1991.

(*Volksgeist*) constituida por la ley oscura de la familia, y el destino natural particular, mientras que el segundo término refiere la ley clara del espíritu mundano (*Weltgeist*) instituido en torno al Estado y la sociedad cultural universal. Pero frente a las veleidades románticas de su juventud en Francfort, el Hegel maduro privilegiará la ley clara cuasi masculina frente a la ley oscura cuasi femenina en nombre del Sujeto moderno y su independencia autárquica, basada en la Idea o Conciencia de una política posrevolucionaria (democrático-formal) y del poder 'espiritual' del dinero a modo de racionalización de la materia⁴.

Pero mientras que el amor romántico es concebido juvenilmente por Hegel como una vida sin violencia, el posterior espíritu revolucionario es concebido como violento y desligador o libertador de todo nudo o ligazón cuasi amorosa. Eugenio Trías ha expresado muy bien en su *Tesis sobre Hegel* esta visión hegeliana dualizada entre su amor romántico sin violencia y una violencia sin amor cuyo espectro final es el Estado abstracto. La cuestión es que un amor sin violencia es un amor inexistente e imposible, mientras que un Estado sin amor es una realidad demasiado evidente y contundente como para proponerla cual *paradigma* de la remediación de la existencia escindida. La conclusión parece sombría, pues si el amor vital dice litigio y corrupción (en el sentido escolástico de corrupción como generación), el estado ideal códice abstracción⁵.

La solución de Hegel a esta contradicción entre vida o amor y razón o estado estaría en el lenguaje como parlamento democrático mediador de los contrarios siendo definido como amor racional y espíritu encarnado, así pues como *Logos* medial y Espíritu de comunión, comunicación o reconocimiento. Ahora bien, ta salida hegeliana al dilema planteado se resuelve hegeliana o idealista mente, por cuanto el lenguaje representa un consenso mas racional que relacional, más explicativo que implicativo, más semiológico que simbólico y más abstracto que concreto-vital. En efecto, el lenguaje se acaba definiendo como la existencia del espíritu (*Dasein des Geistes*) desligándose así abstractamente del espíritu de existencia. Ha sido J. Habermas el heredero de esta tradición hegeliana que culmina en la teoría consensual de la verdad: un consenso mas protestante o formal que sacramental, más identitario que diferencial, más ideal que real y más mental que sentimental (de nuevo la pérdida del consentimiento y lo(con)sensual en la tradición germano-occidental).

4 Consúltese de Hegel su famosa *Phänomenologie des Geistes*, así como los comentarios clásicos de Hyppolite, Kojève, Kaufmann, Findlay y Weischedel; entre nosotros destaca E. Trías, *El lenguaje del perdón*. Barcelona, 1981.

5 La cuestión del estado como estadio ideal será recogida por J. Habermas en su obra con N. Luhman, *Theorie der Gesellschaft*. Francfort, 1971.

IV. LA REMEDIACIÓN HERMÉNEUTICA: AMOR INTELECTUAL

¿Es posible otra salida que no sea la consabida clásica hegeliano-occidental? Es posible si rescatamos el (re)medio desechado por esta gran tradición en su extremismo racional: lo desechado se llama el *alma* y la *relación* es decir, la implicación y el consentimiento. En efecto entre la vida y el espíritu falta el alma, entre el ser y la razón falla la relación, entre la ligazón y la desligación no aparece la implicación medial, entre el senso (lo sensual) y el consenso desaparece el consentimiento mediador.

Los extremos se apoderan de la cosmovisión clásica expulsando toda remediación: pues por una parte, el devenir vital tematizado como amor sensible o sensual es impura fluencia somática o corporal (empírica); por otra parte, el sustantivo racionalizado como espíritu, es pura influencia trascendental racional (espiritual). Por lo demás, si el amor como paradigma resulta impracticable en sus demandas, el estado como paradigma resulta insatisfactorio en su desligación abstracta. Lo cual indica que el remedio no está en los extremos, sino en el medio/mediación: en la relación de los contrarios y en la implicación de los opuestos.

Podríamos entonces proponer otro paradigma de nuestra existencia extremizada: un paradigma relacional situado entre la irracionalidad de la vida y la racionalidad del estado, pero cómplice de ambos extremos (re)mediados. Un tal arquetipo medial capaz de puentear la pasión y la razón podría simbolizarse en la *amistad como amor intelectual (amor intellectualis)*: amor sin amor (sexual), eros sin eros (libidinal), relación sin relaciones (genitales), mediación sin remedio. La amistad (*amicitia, filia*) como amor intelectual se convierte en intelección amorosa (*intellectus amoris*), la cual se basa en una comprensión cuasi hermenéutica que se traduce en un consentimiento libre; una tal complicidad emerge en los personajes del novelista P. Austen, cuando redescubre las nuevas (a)filiaciones del siglo XX:

Sin familias, apenas sin amor ni sexo, los personajes de P. Austen son *cowboys* del siglo XX, sin otro vínculo que el de la amistad, mucho más poderosa que el amor. Uno se siente compañero o cómplice del otro porque, además de traslucir una personalidad moral, la amistad-cómplice dobla el sentido de la propia acción⁶.

⁶ H. Béjar, *Babelia*, nº 263, 1996. Sobre la historia de la amistad, cf. L. Pizzolato (*La idea de amistad*) y A. Bloom (*Amor y amistad*).

O la amistad como amor (de)liberado: referente aferente en este cambio de milenio, en el que abandonamos viejos lazos para encontrar nuevos enlaces: nuevos y viejos, porque la amistad es una actitud o talante que recorre la filosofía socrático-platónica y el Evangelio de Jesús pasando por Nietzsche y arribando a N. Hartmann, el cual define la amistad como la forma ideal de vida en miniatura; esta forma ideal de vida arraiga ontológicamente en el propio cosmos, cuyos elementos se ajuntan por la *filía* o amistad en Empédocles. De esta guisa, la (a)filiación reaparece como un interlenguaje que recorre el universo en busca de mediaciones, pliegues o rizos, enlaces y junciones, articulaciones y comunicación.

La amistad es la sublimación de la comunión en comunicación, de la vivencia en convivencia y de la existencia en coexistencia: en cuyo ámbito abierto surge la mutualidad como síntesis de religación y libertad. En la amistad como actitud de respecto/respeto complementario se sutura culturalmente la separación natural, cofundando un ethos o comportamiento que afirma la interrelación anímica en medio de la turbulencia de la muerte anunciada. La cointencionalidad resulta así fundamental en la amistad entendida como amor enfriado pero confirmado (amor-compasión), situado entre el amor-pasión de la generación/corrupción y el antiamor de la razón abstraída del sentido: en donde cointencionalidad dice consentido, relación subsistente o hipostática, mismidad diferenciada, permanencia transeunte, singularidad plural.

Una tal cointencionalidad encuentra en el *alma* como mediación de la materia (corporal) y el espíritu (incorpóreo), la interferencia medial como ámbito de aparición de las realidades en su correalidad: en cuyo contexto la amistad comparece como cuerpo espiritual y materia simbólica interpersonalizada⁷.

V. FILIASOFÍA Y HERMENÉUTICA INTERCULTURAL

Mientras que el amor incompatibiliza otros amores, la amistad funda amistades: singularidad plural. Y mientras que el consenso se basa en la razón espiritual-abstracta, la (a)filiación es un consentimiento basado en la relación psicoanímica. De esta guisa, la *philia* o amistad puede erigirse en paradigma de la remediación de la existencia, por cuanto amoriza la razón y racionaliza el amor. En este horizonte cabría inter-

⁷ Consúltese la visión platónico-aristotética del *alma* como el ámbito de aparición cultural –trascendencia inmanente– de todas las cosas (Aristóteles, *De anima*). Ahora la filosofía como amor a la sabiduría se convierte en filiafilosofía como sabiduría de la amistad.

pretar la aseveración de Nietzsche, según la cual la amistad es más representativa del hombre que de la mujer; trasladado a nuestro ámbito mental, yo interpretaría esta afirmación como la confirmación de que la amistad lleva a cabo una feminización de la masculinidad o, dicho complementariamente, una masculinización de la feminidad, por cuanto introduce el *medium* del alma femenina entre los hombres y del animus masculino entre las mujeres, posibilitando así su conferencialidad.

Pero con ello estamos realizando una corrección crítica a la clásica mediación de la existencia a través de la razón: ahora ésta se reconvierte en razón afectiva tal y como nosotros mismos la hemos descubierto en la tradición latino-mediterránea y su eco lejano en latinoamérica a través de la mediación cultural española y su concepto central de sentido.

Al recurrir finalmente al descentramiento de la razón eurocéntrica desde los márgenes sudistas de la *ratio* latina –traducida como *sensus* en el Renacimiento–, nos abrimos a la metodología de una hermenéutica intercultural hoy emergente. La afirmación intercultural significa no sólo la comunicación de las culturas (*communicatio idiomatum*), sino su mediación y correlación (*communicatio relationum*). La interculturalidad, en efecto, vuelve a situarse estratégicamente entre el multiculturalismo y el monoculturalismo, la etnofilosofía y el eurocentrismo, la dispersión irracional y el monolitismo racionalista. De nuevo vuelve a transitar, entre la vida y la razón, el sentido como amor intelectual (*amor intellectualis*): el cual funge en nuestro Spinoza –al margen de su panteísmo– como correlación entre el mundo y Dios, la realidad y la idealidad, el hombre y lo trascendente, lo finito y lo infinito, lo sensible y lo inteligible, el corazón y la razón. O el amor intelectual como *philia* o *amicitia* que reúne dos mediedades en su mediación: las dos medias almas de los coligados en un experimento de sentido consentido, que sutura la realidad desalmada en convivencia almada o anímica æsublimación de lo animal en ánimaæ y transmuta el animal-racional en animal-relacional)⁸.

El hombre –animal racional– se redefine ahora como ánima-relacional: por mediación del alma y las relaciones anímicas. Aquí en esta mediación existencial de la vida y la razón que es el hombre, se cumple o realiza vívidamente la amistad de los contrarios: el ser que

⁸ De B. Spinoza véase su *Ética*. Sobre la espiritualización del amor sensual, véase la intrigante obra de J. Boswell (*Las bodas de la semejanza*), en la que se narra la *adelfopoiesis* o hermanamiento cristiano de los semejantes en un sacramental que sublima la homosensualidad. Finalmente sobre la razón afectiva o sentido (*sensus*), cf. A. Ortiz-Osés-P. Lanceros (ed.), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997 (*Identidad hermenéutica iberoamericana*).

deviene y el devenir que es, el amor sublimado y la razón encarnada, la naturaleza enculturizada y la cultura ennaturalizada, el destino liberado y la libertad destinada, la sustancia accidentada y los accidentes sustanciados, la vida que afronta la muerte y la muerte que confronta la vida, el Dios que se hace carne humanada y la carne que se transustancia sacramentalmente.

VI. CONCLUSIÓN: AFILIACIÓN MORAL

Una filosofía de la implicación como la que sostenemos evita el panteísmo de la identidad y el dualismo de lo diferente: porque la implicación identifica diferenciando y diferencia identificando. En este contexto la *philia* o amistad viene a simbolizar la implicación personificada y el relato de la relación como amor intelectual o cultural. La filosofía se reconvierte así en *filiasofía* o cultura *animi et animae*: cultura como cultivo del alma en su mediación masculino-femenina y, por tanto, complementaria o androgínica. En este horizonte de sentido cómplice, la amistad como relación interpersonal se ancla en el ámbito transpersonal de la cultura como simpatética alma común⁹.

De este modo, el amor intelectual aparece finalmente como un amor sublimado: naturaleza enculturizada. Entonces puede definirse como el amor que no desespera, pero porque no espera su cumplimiento o realización inmediata. Frente a la realización inmediata del amor de concupiscencia (*amor concupiscentiae*), el amor de amistad (*amor amicitiae*) se realiza en la mediación intelectual: su proyecto se cumple en la proyección cultural, la cual dice apertura radical.

Este amor intelectual predicado/practicado por Spinoza es un amor que se prodiga sin esperar una respuesta inmediata o literal, sino mediata y simbólica: «El más pródigo le fue otorgado: El amor que no espera ser amado» (J. L. Borges, *Baruch Spinoza*).

El amor pródigo como un amor disipativo y diferido: creativo. Mas un amor que no espera ser amado es un amor epicúreo-estoico; o un amor romántico ilustrado; o un amor pagano cristianizado; o un amor simbólico-moral.

⁹ Cf. al respecto R. Panikkar en Varios, *Kulturen der Philosophie*, Aachen, 1996. Pero la definición de cultura del ánimo en Cicerón (*Tusculanae disputationes*. II, 13) debe complementarse con la definición filosófica de la cultura del ánima. Para la hermenéutica de la amistad, cf. H. G. Gadamer, *Lob der Theorie*. Francfort, 1983.