

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Genealogía de lo sagrado y destino de lo divino en occidente

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Mención en Metafísica

Pedro Rodríguez Carrasco

Profesor Patrocinante: Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago, mayo de 2010

INTRODUCCIÓN . .	5
CAPÍTULO 1. La pregunta por la esencia de lo sagrado . .	10
1. La pregunta . .	10
2. El fenómeno sagrado en Heidegger . .	11
La esencia de la verdad . .	11
2.1. Tres modos de aproximarse a lo sagrado en Heidegger . .	12
2.2. La confluencia y lo sagrado . .	29
2.3. La oposición del cristianismo y el pensar inicial, según Heidegger . .	33
3. Reflexión respecto de lo judío–cristiano . .	38
3.1. La búsqueda del misterio sagrado . .	40
3.2. Intentos de pensar el misterio sagrado . .	41
3.3. Meditación del misterio sagrado desde Jesús, llamado el Cristo . .	45
4. Hermenéutica de lo sagrado . .	60
4.1. El ser y lo sagrado, lo mismo y diferente . .	60
4.2. Dos contraposiciones . .	62
4.3. El llegar a la presencia lo sagrado . .	66
CAPITULO 2. Lo sagrado y (lo último de) la metafísica . .	67
1. El tiempo de la metafísica . .	67
2. El precursor metafísico en lo sagrado de Yiśrā'ēl . .	68
2.1 La Ley como mandato y sumisión . .	69
2.2 La institución de la monarquía . .	69
2.3 La teología apologética del exilio en Babilonia: . .	70
3. La metafísica sagrada . .	73
3.1 De mysterium a sacramentum . .	73
3.2 Materia y forma del sacramentum . .	74
3.3 La miles Christi . .	74
3.4 Cuerpo de Cristo y Cuerpo Místico: . .	74
3.5 Fuera de la Iglesia no hay salvación. . .	75
4. La metafísica moderna . .	75
Resurgimiento de la metafísica . .	76
4.1 La metafísica del sujeto . .	76
4.2 La metafísica dialéctica, hacia el espíritu–razón absoluta . .	86
4.3 La metafísica de la voluntad de poder: Nihilismo y anuncio de la muerte de Dios. . .	87
5. La metafísica de la incertidumbre . .	94
5.1. Ser y Tiempo, la indeterminación de lo abierto . .	94
5.2 La interpretación de Parménides, pensar y ser son lo mismo . .	97
5.3 Metafísica teológica . .	100
5.4 Aproximaciones sucesivas al quiebre del pensar metafísico . .	103
6. Vuelta hermenéutica a lo sagrado . .	105
6.1 La última metafísica y lo sagrado . .	106
6.2 Hacia una hermenéutica de lo sagrado . .	108

CAPITULO 3. Aproximaciones al destino de lo sagrado . .	109
Las señales del tiempo presente y pensar con posibilidades de futuro. . .	109
1. Metafísica del Diálogo y diálogo sagrado. Más allá de la tolerancia: copertenencia en la diferencia . .	109
1.1 Diálogo y experiencia de lo sagrado . .	109
1.2 De la esencia del diálogo . .	111
1.3 Posibilidades de diálogo en la pluralidad . .	113
1.4 Sufrimiento y desarraigo . .	115
2. Metafísica de la Esperanza, en el soportar y acompañar . .	115
3. Metafísica de la pobreza. Fuera de los pobres no hay salvación . .	118
3.1 Pobreza y verdad del hombre . .	118
3.2 Lo pobre en la voz del pobre . .	119
3.3 La pobreza y lo sagrado . .	120
4. Metafísica de la Liberación. De la liberación de lo sagrado a lo sagrado de la liberación . .	121
CAPÍTULO 4. El ser, lo sagrado y el destino de (lo divino en) occidente . .	122
1. Metafísica de la superación . .	122
2. Lo sagrado como permanente desinstalación. La patria es el lugar del encuentro. . .	126
2.1 Lo sagrado que huye, sustrayéndose de la objetualización . .	126
2.2 Lo sagrado oculto en lo más íntimo . .	128
2.3 Lo íntimo sagrado, la caída (absorto en lo ente) y la apelación a levantarse . .	128
3. Lo sagrado como acontecimiento coextensivo al ser. Los dioses en las señales de los tiempos. . .	129
3.1 Lo abierto es acogida . .	132
3.2 Lo libre es destino . .	133
4. La rememoración que se adentra en el volver de los dioses y el levantar del hombre . .	134
5. Hermenéutica de lo más cuestionable, próximo al habitar y al decir poético . .	134
6. Lo sagrado, modo de existencia y hermenéutica de la rememoración . .	135
CONCLUSIÓN PROVISIONAL . .	137
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS . .	143
Referencias bibliográficas de la obra de Martín Heidegger (orden cronológico en la producción del autor). . .	143
Referencias bibliográficas complementarias . .	147
Referencias bibliográficas de información bíblica . .	148

INTRODUCCIÓN

Este estudio de la genealogía de lo sagrado, en tanto búsqueda de la esencia de lo sagrado en la verdad del ser y su fuerza destinal, intenta reflexionar esto sagrado en el tiempo que anunció Nietzsche, el tiempo del inquietante huésped, el nihilismo, y a partir de la amplia tradición de occidente. Esta búsqueda del pensar es un volver a la cosa misma de lo sagrado, desde una hermenéutica ontológica, desde un preguntar que se sabe, desde su partida, en la fragilidad y la provisionalidad de los resultados alcanzables. ¿Qué es posible pensar de lo sagrado en la verdad del ser? Las preguntas que emergen a lo largo del texto quedan, muchas veces, más formuladas que resueltas, incluso sólo parcialmente formuladas. Esto es así no porque el pensar se encuentre con una particular pereza, sino porque es un pensar en los límites de lo más cuestionable, donde el mostrar del pensar no pretende en primer lugar un ejercicio de especulación, sino el arriesgado esfuerzo por adentrarse en lo más próximo a la existencia del hombre. Adentrarse en aquello que interpela y provoca, como urgencia existencial.

El propósito de este estudio (objetivos) consiste, **en primer lugar**, en analizar la historia del pensamiento moderno y contemporáneo desde la cuestión de la muerte de Dios y el nihilismo, específicamente respecto de su impacto en la cuestión de lo sagrado. No es un análisis al modo de un dar cuenta de cada oportunidad en la que se ha dicho algo al respecto. Es un análisis en términos de interpelación al pensar que piensa desde la verdad del ser. El esfuerzo pormenorizado puede ser útil en términos de dar cuenta de la extensión y variedades del “problema”, pero deja de lado aquello que nos concierne en este caso, la relación de pertenencia de lo sagrado con la verdad del ser. El “impacto” del nihilismo en lo sagrado no es entendido aquí en términos “estadísticos”, sino en cuanto el nihilismo demuele todo esfuerzo por hacer de lo sagrado algo a la mano.

Este analizar la pregunta respecto del nihilismo y su impacto en la interpretación de lo sagrado en occidente, significa no sólo pensar aquello que expresó Nietzsche con “Dios ha muerto”, así como las expresiones del llamado “secularismo” de occidente y su connotación radical en el “ateísmo”, sino en qué medida lo sagrado del “cristianismo” ha llegado a su consumación en la consumación de la metafísica. Y en este mismo surco de pensamiento, intentar especificar, como clarificación, la sospecha y el requerimiento que el nihilismo pone a lo sagrado, en su posibilidad de futuro. Es decir, en qué medida lo obliga a volver a su condición más propia y, por tanto originaria, genética.

En segundo lugar, se propone desarrollar una propuesta de comprensión del fenómeno sagrado a partir de la “verdad del ser”, desde la provocación que el pensar de Heidegger ha puesto: *“El pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más inicialmente que la metafísica. Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra “dios”. ¿Acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la*

única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre...". (Carta sobre el humanismo, Heidegger, 2000, p. 287).

Analizar la pregunta respecto del lugar de lo sagrado, a partir de lo aquí señalado por Heidegger, en relación a la "verdad del ser", implica salir del ámbito metafísico en que ha estado lo sagrado del "cristianismo". Preguntar por lo sagrado fuera de la metafísica teológica, es un preguntar que entra en el riesgo de ser considerado un pensar a-teo, desde la vereda de lo propiamente fiduciario. Sin embargo, lo sagrado, como fenómeno coextensivo al ser, da qué pensar, independiente de los criterios de interpretación de un pensar creyente y teológico. Y, en este mismo sentido, el plantear la pregunta respecto del porvenir de lo sagrado en la "verdad del ser", sigue el mismo criterio, aunque la "esperanza escatológica" del creyente parezca contradecirnos con un "más allá" del tiempo.

En tercer lugar, se propone construir una interpretación en términos de "genealogía", respecto de lo "sagrado", en relación con la "historia del ser" (Heidegger). Una genealogía no en un sentido historiográfico, de la anécdota y del dato erudito, sino de reflexión en torno a lo esencial que se muestra y que se ha mostrado en el inicio de la historia de occidente. Inicio del pensar el ser, de la situación del hombre arrojado a la existencia, y la historia de las transformaciones de un desvío de ese inicio. E inicio del pensar lo sagrado y la situación del hombre en lo incierto, con su historia de transformación hacia la certidumbre del fundamento y su imperio, como desvío de ese inicio.

La determinación de modos de interpretación de lo sagrado en occidente, en términos de genealogía, busca instalar en lo sagrado el pensar de la diferencia ontológica. El modo metafísico, con sus transformaciones siempre en proceso, y el modo de interpretación que entiende un inicio lejano y próximo a la vez, en la verdad del ser. Esta genealogía acoge cierto percurso de la historia, entendiendo épocas de un pensar, pero sobre todo entendiendo que el fenómeno sagrado en la verdad del ser, acontece en coapropiación.

La aproximación analítica de modos diversos de interpretación de lo sagrado en occidente, en términos de genealogía, devela que la discursividad sectorial reduce lo sagrado al imperio de lo ente y al absurdo de un Dios ente supremo. La discursividad sectorial no se limita a lo teológico, por cuanto el "ente supremo" sirve de "categoría" explicativa a múltiples sectores de la ciencia moderna. Pensar lo sagrado como genealogía, como salto al inicio, implica una crisis de pertenencia, de relevancia y de continuidad respecto de lo sagrado en occidente.

Por último, y **en cuarto lugar**, se propone, en consonancia con esta genealogía esencial, desarrollar una aproximación ontológica a lo sagrado, tomando en cuenta el pensar de la coapropiación heideggeriana, en términos de pensar lo sagrado en el destino del ser. La diferencia ontológica cuestiona la relación tenida hasta ahora entre lo sagrado y el Dios ente supremo, en tanto que la relación de lo sagrado con el ser provoca un pensar que se entiende como salto al inicio y, como tal, con sentido destinal en el destino de occidente.

El estudio busca analizar la pregunta por la "historia del ser" en Heidegger, desde la perspectiva del lugar de lo sagrado, y hacia una "historia de lo sagrado". No se planteará una suerte de competencia entre el ser y lo sagrado, más bien comprender que en la historia del ser tiene sentido el mostrar una historia de lo sagrado. Desde esta perspectiva, el acontecimiento de coapropiación permite interpretar no sólo el inicio del pensar lo sagrado, sino aquello que ha sido llamado desvío y, luego, el salto atrás. En breve, se propone un

pensar la “esencia de lo sagrado” a partir de la “verdad del ser” (Heidegger) y, desde ahí, examinar las posibilidades de la experiencia de una relación de hombre y Dios, de Dios que se acerca y *sustrae*, como experiencia inicial, originaria y pluriforme.

Este pensar ve con antelación (hipótesis), que el proceso genealógico de lo sagrado, más allá de develar una metafísica de lo sagrado y una metafísica teológica que imperó en occidente, y que ante el nihilismo ha dejado a la luz su insuficiencia, a pesar del poder y hegemonías largamente instaladas, ha mostrado el comienzo de su consumación. Independiente de la experiencia originaria de lo sagrado, el “cristianismo” se perpetuó como dominio histórico político, cuya eficacia ha declinado irremediablemente. Este develamiento en el declinar del imperio de lo sagrado en el occidente de la “cristiandad”, deberá permitir que lo sagrado reaparezca desocultándose en su luz inicial, en la verdad del ser, en la medida que sea posible desagregar aquello que lo desvía.

La aproximación a lo sagrado desde su luz inicial, desde la experiencia del “arameo errante” (Dt 26, 5-11), entendida como apertura a su despliegue libre, inicia la indagación de la relación de esto sagrado con la historia del ser, como co–apropiación, y lugar desde el cual posibilita su experiencia (donación). Lo sagrado abre el horizonte al “nuevo Dios”, en una nueva incertidumbre existencial.

La genealogía de lo sagrado estará en condiciones de identificar y desagregar las discursividades sectoriales, proponiendo y adelantando un diagnóstico respecto de las crisis de pertenencia, de relevancia y de continuidad, que afrontan. Lo sagrado desbordante, que se diluye y aparece en ausencia, se aproxima a dejar vacías las estructuras que administran el discurso sobre lo sagrado y el poder sacral. No son los relatos antiguos de la Escritura los que pierden efectividad, sino el imperio que se expandió sirviéndose de ellos.

Las crisis de las discursividades permiten que la experiencia inicial, retomada en su originariedad, en su pluriformidad, prevalezca como acontecimiento de “coapropiación”, una vez que es pensada en relación a la pregunta inicial por el ser. En los relatos antiguos que, como tales, tienen una lejana procedencia, encontramos la palabra en la que el ser se dice en el modo de lo sagrado.

La hermenéutica de lo sagrado en occidente, desde la hermenéutica del ser (método), se encuentra ante dos mundos confluentes del decirse lo sagrado, en el hombre mismo como existente en el que se dice el ser, y en las posibilidades de la palabra ya dicha y venida desde tan lejos en la Escritura de los hebreos y los cristianos. El hombre es el traductor de lo sagrado, en tanto concernido por el venir de lo divino en lo abierto del ser. En tanto traductor que, teniendo la palabra, narra las historias de este venir lo divino en lo abierto del ser, el hombre está siempre dispuesto a la posibilidad de aquello inicial, así como a la posibilidad de su distorsión. La Escritura, como relatos diversos de esas historias del venir de lo divino, ofrece la oportunidad para encontrar aquello inicial. Y aquello inicial de lo sagrado en el hombre de esta Escritura, traducido desde lo desoculto del ser, muestra lo inicial sagrado de occidente, en el pensar hebreo, donde el ser y lo sagrado se pertenecen mutuamente. En esta traducción, el hombre tiene la posibilidad de “perdersé” en la multitud de “datos” ofrecidos en los relatos, haciendo de la “historia” una confusión de hechos. Bien puede encarar esta traducción tomándola en tanto ocasión para aproximar una interpretación de sentido, no antojadizo, sino traducción de lo sagrado como interpretación del darse lo sagrado en lo abierto del ser, en la temporalidad.

La interpelación desde Heidegger, de pensar la esencia de lo sagrado desde la verdad del ser, posiciona la pregunta por lo sagrado y sus “problemas” concomitantes: la

consumación de la metafísica y el pensar que pregunta más inicialmente que la metafísica. ¿Qué quiere decir la verdad del ser? Este estudio, en este camino del pensar el ser, se hace cargo de este ámbito específico, lo sagrado como modo del ser. La cuestión de la verdad del ser toca la esencia de lo sagrado. El contraste entre la “*veritas*” latina y la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ griega, no refiere la pura lingüisticidad de idiomas diversos, ni su operacionalización en políticas también diversas. Se trata, prioritariamente, de un problema clave en la comprensión del ser y, por tanto, en la comprensión de lo sagrado. Es la comprensión en la temporalidad, del esenciarse del ser en el hombre, y en este esenciarse, el esenciarse de lo sagrado.

El pensar de Heidegger tiene un lugar gravitante en la fuerza de la interpelación de lo sagrado a la que busca responder este estudio. Sin embargo, el estudio no pretende agotar esta fuente, como si se tratase de un estudio sobre un filósofo. Su pensar fue ocupando, en la medida que avanzamos en la percepción y comprensión del fenómeno, mayor espacio en el diálogo pensante. Con todo, y entendiendo que ya en la interpelación se encuentra lo oculto, y que, por tanto, en quien nos viene la interpelación nos vienen juntos lo oculto y lo desoculto, el estudio intenta levantarse como palabra que entra en el mismo diálogo, donde otros nos han precedido. En breve, no es un estudio sobre Heidegger, sino sobre la genealogía y el destino de lo sagrado en occidente.

En la superación de la metafísica sagrada no solo opera la aclaración de un desvío. La metafísica misma se vuelve lugar desde donde lo sagrado interpela respecto de su inicio radical. Con “las metafísicas” señaladas y remarcadas, no se pretende levantar un catastro de un nuevo género de categorización, sino el intensificar desde su análisis que la caída en este recurso categorial es un “instrumento a la mano” (técnica) para resolver la insoportable incertidumbre no sólo del ente sino de lo divino que huye.

La incursión pensante en el texto de la Escritura hebreo–cristiana ha tenido presente determinados antecedentes lingüísticos tanto del hebreo antiguo como del griego de la “koiné” y, por otro lado, aspectos de la historia de la redacción de los textos, con las múltiples fuentes e influencias del contexto. Con esto, como antecedente para entrar adecuadamente en el sentido original del texto, éste fue interpretado como una palabra en la que se dice el ser en el modo de lo sagrado. Este pensar el texto de la Escritura no busca dialogar con una doctrina religiosa proveniente de un otro modo de interpretar el texto, en términos de discutir sus presupuestos y proposiciones. Toda crítica que se aproxima a lo religioso y a su institucionalización, tiene sentido en la medida que refiere ya sea la instauración metafísica en la comprensión religiosa o bien el decirse del ser en el modo de lo sagrado.

Las proximidades respecto de un pensar teológico latinoamericano contemporáneo, en relación a la interpelación desde la esencia de lo sagrado en la verdad del ser, mantiene la misma perspectiva señalada arriba, en términos de recoger toda interpelación de lo sagrado, desde el darse el ser en lo abierto. En este sentido, las posibilidades de una teología no metafísica y una teología no filosófica, en la superación de la relación metafísica del “*philosophiae ancillae theologiae*”, viene a ser un fenómeno que merece nuestra atención, amén del significado ideológico–político que este pensar teológico alcance al interior del sistema religioso al que pertenece. Este análisis no busca establecer un juicio de polarización, simplemente se deja interpelar por lo sagrado que se manifiesta próximo en la pertenencia del ser.

¿Qué relevancia puede tener el pensar esta genealogía de lo sagrado? Lo primero que aparece en la “actividad filosófica” es su inutilidad inmediata, a beneficio del hombre que se arriesga en el soportar lo vacío, como rasgo de su existencia. ¿Le sirve de algo al hombre andar por este riesgo?, ¿es posible eludir este vacío, de tal modo que el hombre no afecte lo auténtico de su existencia? En el tiempo del nihilismo, supuesto que la provocación

de Nietzsche tiene eco en nuestra interpretación del tiempo presente, lo sagrado es re–pensado una y otra vez, sumando una bibliografía abundante. Las investigaciones de lo sagrado se concentran en discursos sectoriales de la ciencia moderna, en la descripción de casos y el análisis de procesos cronológicos, en las historias de religiones. Este estudio entiende que la pregunta por la esencia de lo sagrado está intocada, impensada, no sólo desde un punto de vista de la existencia o no de otros estudios, sino desde la perspectiva propiamente ontológica, desde lo desoculto del ser. Es el arriesgarse fuera de la metafísica y dentro del ámbito de la pregunta por el ser, es un andar cada vez nuevo en lo intocado, aún si otros han incursionado en el mismo riesgo. Lo inicial es nuevo, en tanto también es lo único destinal. La relevancia de pensar la esencia de lo sagrado y el destino de lo divino en occidente, más allá de la inmediata inutilidad de todo pensar, radica también en la doble urgencia del propio pensar: de responder a una interpelación desde lo sagrado en lo desoculto del ser y de intentar provocar el tiempo presente desde esta desocultación.

La insuficiencia metafísica queda oculta a la propia metafísica, y la insuficiencia desvelada desde el pensar inicial y su decir en el lenguaje, en el límite de aquello más cuestionable, hacen de lo sagrado y del Dios divino un ámbito donde es mucho lo que arriesga quien se da el coraje para acoger esta interpelación. Lo arriesgado de esta interpelación de lo sagrado, como en el riesgo de lo abierto del ser, refiere la reducción a lo ente y olvido del ser. Pero el riesgo, en lo que concierne estrictamente a lo sagrado, es a la posibilidad de transformar en doctrina y corriente ideológica la reflexión pensante del decirse lo sagrado, del decirse en la palabra de los relatos venidos desde lejos.

El estudio, en su primer capítulo, plantea la pregunta conductora, en tanto pregunta por la esencia de lo sagrado, en el contexto más amplio, de la pregunta por la verdad del ser. En este sentido, la pregunta se abre a un preguntar en el que se desplaza la “esencia” entendida como “concepto metafísico”, a la esencia comprendida como genealogía, en el salto atrás, a un preguntar más inicial que ese entender como “concepto metafísico”. En este capítulo, se indaga eso inicial en el pensamiento hebreo–cristiano presente en la Escritura tenida como “sagrada”.

En el segundo capítulo, en una suerte de confrontación de lo sagrado con lo último de la metafísica, se reflexiona la historia esencial del pensamiento moderno y contemporáneo, respecto de la muerte de Dios y de la venida del tiempo del nihilismo. Es un preguntar por el nihilismo y la interpretación de lo sagrado en occidente, avizorando no sólo la sospecha sino sobre todo el requerimiento que éste hace a lo sagrado.

Luego, el tercer capítulo, inicia la pregunta por el destino de lo sagrado, entendiendo que el destino debe ser ya encontrado en el inicio. Bajo esta mirada, se busca en las señales del tiempo presente las urgencias esenciales, aquello que una mirada esencial puede percibir e interpretar desde el decirse del ser. La proposición de destino se plantea a modo de provocación, comprendiendo que ya en la metafísica el ser y lo sagrado interpelan en relación a la verdad como desocultación. De este modo, partimos de la metafísica del diálogo, de la metafísica de la esperanza, de la metafísica de la pobreza y de la metafísica de la liberación.

En el cuarto y último capítulo, que denominé “el ser, lo sagrado y el destino de (lo divino en) occidente”, tiene como elemento central el planteamiento de la coextensividad de lo sagrado con el ser. Es desde esta mirada de la coextensividad de lo sagrado en el ser, que la tensión frente a lo ente, como desinstalación, como un sustraerse de la objetualización, y la conexión con la tradición hebrea en el “levantarse” de la condición óptica de la caída, que posibilita una experiencia y un pensar desde la copertenencia, la acogida y la libertad.

CAPÍTULO 1. La pregunta por la esencia de lo sagrado

1. La pregunta

La pregunta se puede formular, provisionalmente, como ¿Hay una experiencia originaria de lo sagrado? Esta experiencia, en tanto originaria, se ha de encontrar en el pensar radical, inicial, donde pensar y ser se pertenecen en lo mismo. ¿Qué hay de sagrado en ese origen, donde pensar y ser son lo mismo?, ¿qué hay de sagrado, donde ser y ente son diferentes? La pregunta por la esencia de lo sagrado se plantea en la pregunta por la verdad del ser.

La pregunta por la genealogía de lo sagrado es la pregunta por una intervención que está acometiendo la posibilidad esencial del existir humano en la temporalidad. No es la pretensión de un concepto y su definición, por medio del cual se logre univocidad, algo así como un genérico que sirva de referencia de cosas, en tanto objetos. Dicho de otro modo, lo que se está preguntando dice relación a cómo el ser humano se toma a sí mismo de cara al futuro, como confrontado y apelado por lo sagrado. Es decir, qué será para él la implicancia de lo sagrado, en el presente y en su destino (De la esencia de la verdad, 2007, p. 152-153), independiente de la categorización doctrinaria que esto sagrado pueda revestir en distintas épocas y desde diversas proveniencias.

La expresión “genealogía”, refiere lo que Heidegger llama “inicio primordial de la historia de Occidente” (Parménides, 2005, p. 172), que es el pensar del ser, de modo que el ser es el inicio. Genealogía es un intento de pensamiento que interpreta lo sagrado en su origen, no en un sentido cronológico y anecdótico de la historia de occidente, sino desde la apelación que le llega al hombre, que ha despertado a la exigencia y a la perplejidad de la palabra pensante, y que piensa lo esencial. Por tanto, refiere lo sagrado en relación a la verdad del ser, lo cual implica un desarrollo ontológico del fenómeno, su esencia. Nuestra hipótesis, en breve, es que hay un inicio de lo sagrado, una génesis como experiencia con la verdad del ser, a pesar de las maquinaciones ocurridas, para someter lo sagrado a sistemas de interés. Lo sagrado se sustrae ante las maquinaciones, a la vez que reviene al hombre que pregunta, que inquiere, como tensión múltiple que se esencia al “modo hebreo” y al “modo griego”. Proponer un “modo hebreo” de genealogía de lo sagrado, implica postular una comprensión de la esencia de la historia del pueblo hebreo hasta el acontecimiento Jesús, denominado el Cristo, como una co-inicialidad para occidente, con el pensamiento griego, respecto de lo inicial en el ser-pensar. Postulo una copertenencia en lo inicial de occidente, en el pensar la esencia de lo sagrado en la verdad del ser.

Pensar la esencia de lo sagrado en la verdad del ser, no significa fundamentar conceptualmente, ni menos ontológicamente, una expresión religiosa determinada. Significa, más bien, pensar la experiencia originaria de lo sagrado, anterior a toda transformación de esa experiencia en un “objeto” de una determinada “religión”. Una hermenéutica de lo sagrado desde una hermenéutica del ser. La hermenéutica del ser es un pensar que piensa inicialmente, que piensa la verdad del ser como acontecimiento de coapropiación. El ser que se da en la temporalidad, unido a la palabra, se da en lo abierto de su apertura. Todo acontecer en lo abierto, copertenece en el ser que se da. El primado

de lo ente y la pérdida de la temporalidad, ocultan este darse del ser, y el ser mismo se sustrae en la esencia de su verdad.

Lo sagrado, en su esencia, es pensado en la medida que es pensado en la verdad del ser, que se da. Ahí, donde la palabra se encuentra con lo sagrado en la verdad del ser, el hombre experimenta lo inicial de lo sagrado. Pero, si lo sagrado remite a un fundamento total, al pensamiento de lo ente en cuanto ente, en lo sagrado, entonces se ha olvidado el ser y la temporalidad, llevando lo sagrado a una determinación de objeto. La objetualización de lo sagrado deviene, en la experiencia del Dios divino, una idolatría.

El plan de esta primera parte, presenta un análisis del pensamiento de Heidegger, respecto de lo sagrado; luego amplía este análisis con una reflexión respecto de lo sagrado hebreo-cristiano, en su inicialidad bíblica, para terminar con una síntesis como toma de posición respecto de lo sagrado.

2. El fenómeno sagrado en Heidegger

Hablar de lo sagrado en Heidegger no obedece a la pretensión de elaborar un sistema acabado, que permita, a su vez, aferrarse a él como a una doctrina. Aproximarse a lo sagrado en este pensador, busca establecer un diálogo pensante. En este sentido, lo que se presente de su pensamiento, no pretende agotar todas las oportunidades en las que lo aborda, sino dar lugar a la provocación que en nuestro pensar halla eco y respuesta.

Lo sagrado, los divinos y el dios. En una primera mirada, las palabras utilizadas por Heidegger no son inocentes. No sólo cargan el peso de su etimología, sino que superan lo referencial, para hacernos entrar en lo abierto del ser. Las “palabras”, como “tenidas” por el hombre –el que tiene la palabra– tocan a lo esencial de este hombre en la historia. Así, Dios es una posibilidad que resulta factible de ser dicha desde la experiencia de “la verdad del ser”, y como tal, permanece como lo más cuestionable. Los divinos son mensajeros, cuyo mensaje señala lo divino del posible Dios. Y, lo sagrado es la dimensión de lo divino que se da en la apertura del ser, en la desocultación de la palabra.

La esencia de la verdad

Antes de entrar en el pensamiento sobre lo sagrado, la pregunta misma por lo sagrado nos pone en el ámbito de la esencia de la verdad. Entonces, ¿Qué dice Heidegger de la verdad, cuando habla de la verdad del ser y de la esencia de la verdad? La verdad ha podido tener importancia, en la historia de occidente, en tanto cuanto ha sido respuesta respecto de un algo particular, cada vez. “Cada enunciado particular es verdadero, ‘algo verdadero’, ‘una verdad’ (...) la verdad es coincidencia” (De la esencia de la verdad, 2007, p. 13-14). Esto ocurre desde el momento en que se le otorga relevancia a una concepción de la verdad determinada, que tiene que ver con el origen de la “*adaequatio*” y la “*rectitudo*”. Entonces, es la verdad “según” la metafísica, que deviene epistemología o gnoseología, donde lo decisivo es el abandono del ser y la entrada en vigencia del modo de la apropiación y de la posesión. Y la esencia es entendida como “*quiddidad*”, el qué es algo, como lo más universal de su tipo.

Pero la pregunta por la verdad es la pregunta por el ser, y como tal es lo digno de ser cuestionado. La verdad del ser en cuanto tal, se funda en el manifestarse el ser en lo ente y

en la palabra que lo dice, haciéndolo comparecer. La esencia de la verdad, en la pregunta, implica un salto atrás a un comienzo inalcanzable, que no puede superarse. “Con el hombre mismo sucedió algo que es mayor y más original que su comportamiento cotidiano. Un suceder y una historia a los que queremos conseguir regresar, a los que tenemos que conseguir regresar, si es que queremos concebir algo de la esencia de la verdad” (De la esencia de la verdad, 2007, p. 26). Ese comienzo, al que aspira el salto atrás, no es un pasado cronológico, sino un salto destinal.

En el análisis de la alegoría de la caverna, de Platón, en “De la esencia de la verdad”, Heidegger se adentra en la experiencia griega de la verdad, como no-ocultamiento, un desocultar. Un salto atrás inseguro e indeterminado, desde “una seña hacia la esencia del no-ocultamiento (□□□□□□□□)” (De la esencia de la verdad, 2007, p. 31). En este desocultar desde lo oculto, donde lo oculto no es su opuesto, sino parte esencial, la verdad acontece en el devenir desoculto lo oculto. Y en este devenir lo desoculto, lo sagrado va siendo encontrado en su esencia.

2.1. Tres modos de aproximarse a lo sagrado en Heidegger

En la obra de Heidegger encontramos tres aproximaciones a lo sagrado, desde tres perspectivas diferentes y, a la vez, confluentes, desde la pregunta por su esencia, desde el análisis de la experiencia de los griegos y desde la poética:

2.1.1 La esencia de lo sagrado en la verdad del ser

Aquí entendemos que se piensa la existencia del hombre desde la esencia de lo sagrado, y esto sagrado desde la esencia del ser; es pensada la esencia de lo sagrado en tanto lugar del habitar como albergue de los dioses, desde la estancia del hombre. Lo sagrado es lo que alberga.

Desde la perspectiva de lo esencial, Heidegger no pregunta por el Dios supraterráneo como tal, más bien se pregunta por la “dimensión” sagrada o divina, en la experiencia del hombre con lo real. En el ámbito del ser que acontece, tanto Jesús, como Buda o como Apolo y Dionisio (Cf ¿Y para qué poetas?, 2003, p. 199), se muestran en las mismas condiciones, más allá de sus diferencias, en tanto son “divinos” unos y otros. En este sentido, lo sagrado se esencia como la manifestación de lo divino, en un orden estrictamente fenomenológico. Es la mostración en el orden del ser que acontece, no en el orden de lo trascendente metafísico. Esto sagrado como manifestación de lo divino, no significa aceptar una suerte de causalidad implícita de esto divino en el ser, respecto de un Dios supranatural, desde la cual pretender una prueba de su existencia (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 287; Parménides, 2005, p. 212). Simplemente, en tanto el volver a las cosas, es dejar que se manifieste aquello que, en su dimensión propia –entre otras dimensiones– se esencia, en lo abierto del ser.

Lo sagrado “es” en lo que llamamos “lo real”. La aproximación a la realidad desde el creer y desde el pensar, son distintas, puesto que el pensar es el pensar del ser, en cambio el creyente puede apostar, junto con el ser, a algo más, otro modo que el ser. Sin embargo, son aproximaciones que no se contradicen necesariamente. Creer y pensar son dos experiencias del hombre, diversas pero coexistentes. Sin embargo, para Heidegger estas dos experiencias pueden y suelen encontrarse con la dificultad de impedirse la una a la otra: el creer puede perder de vista al Dios divino, con un dios conceptual lógico, y el pensar puede entrar en una distorsión por una sumisión a elementos doctrinarios de una confesión determinada, que lo arrastran fuera del ser. E insiste, en la “Carta sobre el

humanismo”, que el pensar del ser no puede decidirse ni a favor ni en contra del camino de la fe en la existencia de Dios, no por indiferentismo, sino porque al respecto lo que tiene a su alcance, que es el pensar la experiencia creyente, no significa atravesar el camino del creyente (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 287).

Entiende lo sagrado como el espacio esencial de la divinidad, como la dimensión de los divinos, que para su manifestación como tal, como lo sagrado, no solo requiere de la voluntad de los divinos, sino que requiere que el ser mismo se abra en su apertura, y sea experimentado en su verdad (Carta sobre el “Humanismo”, 2000, p. 278.287). “No sólo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece haber sido borrada” (¿Y para qué poetas?, 2003, P. 219-220). En la experiencia del olvido del ser, ocurre que desaparecen los dioses, y es el pensar el que posibilita reconocer su ausencia como tal y tener la urgencia de ésta. El pensar del ser, que ve lo esencial, entiende el olvido como ocultamiento, en el cual también lo esencial de lo divino se oculta. ¿Quiere decir que en toda la historia del olvido del ser, los hombres han quedado sin “prácticas religiosas”? Se trata de niveles diversos: la vivencia de lo religioso no garantiza que eso sagrado y divino, sea lo que dice ser. El comportamiento humano, que rige la vivencia de lo religioso, dominado por el olvido del ser, al tratar objetualmente lo sagrado y lo divino, tiene una experiencia que le reporta seguridad. Pero lo sagrado como tal, en el esenciarse del inicio, ha huido. “¿Si la divinidad inicial emerge de la esencia del ser, no debería ser el olvido del ser el fundamento del hecho de que el inicio de la verdad del ser se haya retraído en el ocultamiento desde entonces, y de que no pueda aparecer más ningún dios que emerja fuera del ser mismo?” (Parménides, 2005, p. 145). El pensar, entonces, prepara la experiencia de la ausencia, su urgencia y la posibilidad del retorno. ¿Qué significa esto para Heidegger? Que cuando el ser y la esencia de la verdad recuerden aquello oculto y olvidado, entonces el hombre en occidente tendrá la posibilidad apenas preliminar, de la experiencia de la esencia del ser, como la estancia que da el preparar una decisión sobre los dioses o la ausencia de los dioses.

Dónde poner la cuestión de lo sagrado

Lo sagrado se debe comprender desde la experiencia de la esencia del ser, lo cual enfrenta el problema del olvido del ser en occidente. El aparecer de lo divino en su esencia, mientras la esencia del ser es olvidada, lleva a una distorsión no sólo de lo ente en general, sino de lo sagrado y lo divino, como ha ocurrido con la metafísica. Desde el olvido del ser, lo divino es extrañado, por cuanto sale del ámbito en el que es posible poner la pregunta por su esencia. Cuando no sólo es olvidada la esencia del ser, sino que este olvido es desconocido, todo intento de explicación redundará en un distanciamiento de la experiencia originaria.

“Pero, ¿cómo un aparecer de lo divino en general podría encontrar el ámbito de su esencia, es decir, su desocultamiento, si y mientras la esencia del ser es olvidada y, sobre la base de este olvido, el olvido desconocido del ser es elevado a principio de explicación de todo ente, como ocurre en toda metafísica? Sólo cuando el ser y la esencia de la verdad lleguen al recuerdo a partir del olvido, el hombre occidental asegurará la más preliminar precondición para lo que es lo más preliminar de todo lo preliminar: esto es, la experiencia de la esencia del ser como el dominio en el cual puede ser preparada primero una decisión sobre los dioses o la ausencia de los dioses. (Parménides, 2005, p. 146).

Para una aproximación a lo sagrado, debemos retroceder al inicio, no en un sentido de la búsqueda arqueológica, sino del acontecimiento inicial, de la esencia de la verdad, que es

siempre algo futuro, venidero. “La historia declina en tanto retrocede al ocultamiento de su inicio (...) Si, con el fin de aclarar el □□□□□□□□□□, indicamos la esencia de la divinidad griega, no tenemos en cuenta asuntos anticuados (...) sino la historia”. (Parménides, 2005, p.147). Aclarar la divinidad y, con ella, lo sagrado, implica la esencia de la verdad, como la esencia del ser, diferente de lo ente y de todo ente. Por tanto, lo sagrado debe ser puesto en la diferencia de ser y ente, en la pregunta por el ser. “Y ésta es el acaecimiento–propicio de la decisión esencial de la esencia de la verdad, cuyo acaecimiento–propicio es siempre lo venidero y nunca algo pasado. Sin embargo, en el olvido estamos sujetos al pasado del modo más horrendo.” (Parménides, 2005, p.147)

Lo sagrado puede ser pensado ontológicamente, desde la constitución ontológica del hombre, como lanzado a la existencia, en la copertenencia de ser y tiempo. Comprender lo sagrado en el acontecimiento, por el que el ser se esencia en el ahí. Lo sagrado no es ese ahí, pero se comprende en él, porque se muestra en él. Esto implica vincular al hombre en su condición de tiempo y lo sagrado. El tiempo, en sentido ordinario y contemporáneo, es la sucesión como secuencia medible –reloj– de tramos vacíos y posibles de usar, ahorrar o perder. En cambio, el tiempo puede ser pensado como aquello que, de algún modo, tiene en lo suyo al ente, como el lugar de pertenencia en el que se muestra y se oculta. El tiempo dispone del hombre, en la experiencia de lo que se muestra–ocultándose. Lo que se muestra, viene a mostrarse, al mismo tiempo que va a su ocultamiento. El venir a mostrarse es lo abierto –la esencia de la verdad– la libertad como albergue del ser.

Rasgo esencial de lo divino: que mira dentro de lo ordinario

Lo divino aparece en lo ordinario, desde dentro, en lo desoculto. Es decir, lo divino, en concordancia con la verdad del ser, aparece allí donde acontece el salir de lo oculto lo desoculto del ser. En su aparecer en lo desoculto, lo divino interviene con el mirar y el decir, para traer la esencia del hombre hacia sí. El mirar y el decir de lo divino, acontece en el hombre que está en lo desoculto. Sin identificarse, al modo metafísico de la sustancia y del sujeto, lo divino y el hombre se copertenecen. Lo divino, comprendido metafísicamente, permanece oculto con el olvido del ser. La mirada y el decir de lo divino, están en relación con la determinación destinal de la esencia del hombre, “en su modo de ser el ‘ahí’, es decir, como el despejamiento extático del ser”. (Parménides, 2005, p. 148, Cf Ser y tiempo, 1997, p. 155ss). Lo divino no mira al hombre como un mirar externo, sino que mira al hombre en el desocultamiento, por tanto dentro del hombre. El hombre es lo mirado, pero no como objeto, sino en el esenciarse la verdad del ser. Este rasgo lo piensa Heidegger interpretando el sentido que se muestra en el concepto griego de “mirada”: “En el ámbito de esta mirada inicial el hombre ‘sólo’ es lo mirado (...) Lo que mira es lo que mira en el desocultamiento: □□□□□□□□ es □□□□□□□□□□ (...) lo divino (...) □□□□, la mirada, como la esencia de la existencia emergente, y □□□□, la diosa, son una y la misma ‘palabra’...” (Parménides, 2005, p. 140).

“El ##### es el rasgo esencial del #####, el cual, como lo que mira, mira dentro de lo ordinario, es decir, aparece en éste. Este aparecer es en sí mismo #####, lo divino que interviene en lo desoculto. Lo que interviene y aparece en lo desoculto, tiene, como modos fundamentales del aparecer, el mirar y el decir, con lo cual tenemos que observar que la esencia del decir no consiste en el sentido vocal, sino en la voz (Stimme) en el sentido de armonizar (Stimmenden) sin sonido, de lo que señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma; la trae, a saber, en su determinación (Bestimmung) destinal: en su modo de ser el ‘ahí’, es decir, como el despejamiento extático del ser.” (Parménides, 2005, p. 147-148).

El mirar dentro de lo divino, nos aproxima al pensamiento de Feuerbach, en “La esencia del cristianismo”, tanto como nos distancia. La propuesta de Heidegger no pretende ser una interpretación inmanentista de lo divino. Sin embargo, es la interpretación de las posibles huellas de lo divino que, como tales, sólo podrían darse en copertenencia con el esenciarse del ser.

Lo que Heidegger reconoce en los griegos responde a la exigencia que ha puesto en la “Carta sobre el humanismo”, en el sentido de pensar la esencia de lo sagrado en la verdad del ser: “Los dioses de los griegos no son ‘personalidades’ o ‘personas’ que dominan el ser; ellos son el ser mismo que mira en el ente.” (Parménides, 2005, p. 143). Se muestra a los dioses y el ser en copertenencia, en el esenciarse.

Lo divino como una voz interior en el hombre y la comprensión del comprender

Lo desoculto de la verdad del ser acontece en la palabra. La palabra asigna el ser al hombre, como palabra que desoculta, por cuanto hay una relación originaria entre la esencia del ser y la palabra. De este modo, también a lo divino le corresponde ser dicho por la palabra, y por la palabra que tiene esa relación originaria con la esencia del ser. Lo divino y la esencia del ser en el hombre, tienen su emergencia por la palabra. Sin embargo, lo divino determina la relación del ser con el hombre, no como una disposición externa al hombre, sino como un habla interior, un inaprehensible que, sin embargo, es lo más cercano a su esencia.

“En ##### aparece el #####. Así como la palabra y el ‘tener la palabra’ portan la esencia del hombre, esto es, la relación del ser con el hombre, el ##### # determina la relación fundamental del ser con el hombre en el mismo rango esencial, es decir, en la relación del todo con el ente. Por eso, en la antigüedad tardía griega, con Platón y Aristóteles, una palabra era aún esencial, la que nombraba esta relación del ser con el hombre. Esta palabra es ##### (...) menciona el ## que actúa en la medida apropiada –el aparecer y el llegar a la presencia del #####.” (Parménides, 2005, p. 151).

Esta interioridad del habla del □□□□□□□□, ya en la época entendida como socrática, “sólo significa que su acorde y determinación no llega de fuera, es decir, de algún ente a la mano” (Parménides, 2005, p. 152), puesto que le es propia al ser mismo en su inaprehensibilidad, es decir, propia del hombre. La diferencia ontológica se muestra en la comprensión e interpretación de esta relación del hombre con lo sagrado y lo divino.

El habla interior muestra la mirada interior de lo divino, que es aquella mirada que mira lo esencial. Lo divino mira en la mirada interior y se muestra en el habla de la palabra, con una palabra que “salva” la relación del ser con el hombre, que es la relación del acontecimiento inicial. El habla interior que deviene palabra, es lo divino en el hombre, pues es desde la mirada interior, en el interior del hombre, que es posible la mirada de lo esencial. El hombre en tanto que tiene esta mirada, tiene una experiencia del llegar a la presencia de lo divino, y de “salvar” en el ser aquello que aparece en la mirada de lo esencial.

“La mirada–dentro mencionada aquí es el mirar de la mirada esencial, es decir, de la ‘filosofía’. ##### significa aquí lo mismo que ‘filosofía’, y este título quiere decir: tener la mirada para lo esencial. Quien pueda mirar de esta forma es un #####, alguien ‘salvado’, a saber, en la relación del ser con el hombre. La palabra #####, es como #####, y #####, una palabra especial. Los pensadores griegos hablan de ##### –‘salvar lo que aparece’–; esto

significa: conservar y preservar en el desocultamiento lo que se muestra como lo que se muestra y el modo en que se muestra...” (Parménides, 2005, p. 155).

La mirada como la filosofía y la filosofía como la mirada, implica al hombre –antes que como ocupación en la tarea de filosofar– en el conservar y preservar en la verdad, como desocultamiento. En este contexto, la tarea del filósofo es la de un liberador en la conducción de otros hacia lo desoculto.

La palabra y la mirada del ser

La palabra saca de lo oculto y muestra la esencia en lo desoculto. Así, “el habla” de la leyenda, del mito, de la epopeya y de la apelación, hace aparecer la mirada del ser que, como la mirada de lo divino, mira dentro. “Sabemos ya que lo desoculto y el salir de lo oculto (□□□□□□) tienen una relación eminente con □□□□, □□□□□, □□□□□, es decir, con la palabra. Decir y leyenda están esencialmente referidos al □□□□□□□□□□, a lo que se muestra en el desocultamiento...” (Parménides, 2005, p. 184). El hombre tiene la experiencia sensible de ver y con la palabra que desoculta, la mirada del ser también sale al encuentro. La palabra que desoculta, ofrece la coincidencia de estas dos miradas (□□□□□ - □□□□□), que conforma lo que en griego se llama “teoría” (Parménides, 2005, p. 190), como la relación del hombre con el ser, en que el hombre es puesto por el ser, desde dentro y saliendo al encuentro en lo ente.

“La mirada del ser que mira dentro del ente es en griego ####. El mirar aprehensible en el sentido del ver es en griego #####. Ver la mirada que sale al encuentro, en griego ##### - #####, es ##### - #####, #####. La palabra ‘teoría’ menciona, concebida simplemente, la relación perceptiva del hombre con el ser, una relación que el hombre no produce, sino más bien una relación en la cual el ser mismo pone primero al hombre...” (Parménides, 2005, p. 190).

En su interpretación del pensamiento griego, Heidegger entiende que el decir y el mirar, en la palabra y la percepción, ponen en juego la esencia del hombre, donde el ser y lo sagrado se conjugan y copertenecen.

La esencia de lo abierto

La palabra que desoculta, la palabra de la verdad en su sentido griego, es la palabra de lo abierto, de la apertura del ser. Lo abierto, entonces, es la verdad como desocultamiento. De este modo, lo abierto tiene una unidad esencial con la verdad, en tanto acontecimiento donde el ser se da. Así, lo abierto es el ser mismo, donde todo ente se encuentra con su propia verdad. Lo abierto como verdad es un acontecer antes que un concepto, es el estar dándose del ser en su esencia.

Lo abierto, contrariamente al pensar metafísico, parece abandonar al hombre en lo indeterminado. La determinación metafísica del cuánto, del cómo y la utilidad, permiten la vivencia de la producción y del éxito, pero su costo es el extrañamiento. En cambio, desde la esencia de la verdad, Heidegger entiende que lo abierto tiene una relación con la luz que despeja y con lo libre. Es decir, como aquello en lo cual se experimenta el acceder y se encuentra la amplitud. Lo no cerrado, que constituye una libertad no dependiente del comportamiento humano, es una libertad más original. Lo abierto tiene que ver tanto con el inicio como con el destino en la historia de occidente, es decir con el despejar lo ente y pensar el ser. Sólo allí es posible lo divino como tal. En “una reflexión sobre la esencia de lo ‘abierto’ (...) todo se pierde en lo indeterminado (...) en su insoluble unidad esencial con □□□□□□□□ y con su esencia experimentada inicialmente” (Parménides, 2005, p. 191).

Como cuando en un bosque hay un espacio despejado, éste da la oportunidad para la entrada de la luz, permitiendo moverse en lo libre de lo abierto, así, esto libre, extraño al pensar metafísico, nos inclina “a dilucidar la esencia de la libertad, pensada aquí como la esencia de lo abierto, sobre la base de la delimitación tradicional de varios conceptos de libertad.” (Parménides, 2005, p. 191). No una libertad a partir de la determinación por el comportamiento del hombre, sino desde lo más originario. La esencia de lo abierto revelado al pensar inicial del ser, que avizora “nuestro destino en la historia de occidente, como lo que tiene que ser pensado en el nombre y en la esencia de □□□□□□.” (Parménides, 2005, p. 192). Lo que tiene que ser pensado no como imposición de sometimiento, sino como la inmediata irrupción del ser que, como tal y desde el ente, interpela y urge.

Acceder a lo abierto, es decir, “pensar el ser requiere en cada instancia un salto a través del cual saltamos en lo abismal desde el fundamento habitual del ente, en el cual reposa siempre primero el ente para nosotros.” (Parménides, 2005, p. 193). Los entes, a los cuales nos aferramos con dedicación, nos parecen consistentes sólo cuando opera un olvido del ser. Todo ente sólo tiene solidez a partir de este olvido del ser. El ser está presente en el ente, pero no como su fundamento, más bien como un abismo sin límites. En lo más próximo al ente, se esencia lo abierto en la posibilidad de pensar –en el salto– el “es” de este ente, como lo abierto.

“El ser que ‘es’ de un ente, no es nunca autóctono en el ente, como si el ser pudiera ser extraído del ente y establecerse en éste como su fundamento (...) y aparece como un abismo en el cual nos sumergimos sin apoyo en nuestro implacable perseguir el ente (...) Lo abierto, en lo cual todo ente es liberado en su ser libre, es el ser mismo.” (Parménides, 2005, p. 193).

La cuestión clave, para Heidegger y que deviene fundamental en nuestra búsqueda, es el lugar del hombre y de lo sagrado en lo abierto. Lo abierto contiene todo tipo de desocultamiento, por tanto, contiene también la decisión crucial, por la que el ser –lo abierto mismo– da al hombre el desocultamiento, esto es, la verdad de lo ente, el todo ente. En este estar contenido, al hombre se le oculta y a la vez se le muestra el hecho que él mismo pertenece a esto dado por el ser. En breve, le es dado el “tener en cuenta el ser y a divisar lo abierto” (Parménides, 2005, p. 194), y así lo abierto libera a cada ente en su verdad, o de otro modo, el hombre encuentra a cada ente en lo libre del ser, de modo que éste, el hombre, pertenece al don del ser. Y lo sagrado, que muestra la esencia de lo divino, es el dominio esencial de la desocultación y del ser mismo que se desoculta (Cf Parménides, 2005, p. 132). De este modo, Heidegger interpreta –traduciendo– una sentencia de Heráclito (□□□□□□□□□□□□□□□□), como el “morar en el albergue”, en lo abierto de su albergue que, en tanto abierto, muestra la esencia que se le otorga al hombre, el Dios: “el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 289). El desocultamiento y lo sagrado, por una parte, Dios y el hombre, por otra. Quizá esta interpretación permita aclarar la misteriosa cuaterna, ya no como una ocurrencia hábil del pensador, sino como aclaración del acontecer inicial. (Cf Construir habitar pensar, 2003, p. 203-207).

“Lo abierto mismo alberga el paraje esencial del hombre, con tal que el hombre, y sólo él, sea el ente al que el ser despeja en sí mismo. Éste, como lo abierto, alberga en sí todo tipo de desocultamiento del ente. Por lo tanto, al albergar, el albergue abierto oculta también la decisión primordial, en cuya indicación el ser otorga al hombre el desocultamiento, es decir, la verdad del ente como un todo. El carácter de este otorgamiento oculta y alberga el modo como el hombre

histórico pertenece al otorgamiento del ser, es decir, el modo que lo dispone a tener en cuenta el ser y a divisar lo abierto como único ente en medio del ente (...) Además, es un inicio de la historia. En realidad, el hombre histórico pertenece siempre, en tanto es, al otorgamiento del ser.” (Parménides, 2005, p. 194).

El morar y el albergar señalan pertenencias recíprocas, del pensar con el ser, del ser con el hombre y del hombre con lo sagrado. Dejo pendiente, por ahora, la cuaterna.

La esencia del habla–decir

El hombre es el hablante. El hombre “es” en el habla de la palabra de lo desoculto. A pesar de lo ya dicho, vale poner la pregunta, ¿qué lugar ocupa el habla respecto del acontecimiento inicial, por el cual lo abierto del ser se da al hombre? La esencia del habla es dejar aparecer lo desoculto, una vez que el hombre da el salto abismal, desde la metafísica u olvido del ser, hacia lo abierto. Esto es, por el hecho que el hombre tiene la palabra, y que tiene la posibilidad del mirar interior, en lo abierto, accediendo así al sentido de la verdad (□□□□□□), al esenciarse del ser. Heidegger entiende que para los griegos el habla es “□□□□□□□□□□□□ –el dejar aparecer de lo desoculto como tal”, que tanto Platón como Aristóteles “expresan como □□□□□□□□, el revelarse de lo abierto. El hombre, y sólo él, es el ente que, porque tiene la palabra, mira dentro de lo abierto y ve lo abierto en el sentido del □□□□□□” (Parménides, 2005, p. 199-200). Ser el hablante “es” en el tener la palabra.

“El pensador piensa el inicio, en la medida que piensa la □□□□□□□□. Dicho recuerdo es el único pensamiento del pensar. Este pensamiento, como la sentencia del pensador, ingresa en la palabra y en el lenguaje de occidente.” (Parménides, 2005, p. 209). No es cualquier habla, menos la “habladuría”, sino el habla en el pensar, que permite a este pensar el ingreso en el lenguaje de occidente, y sea pensado aquello único que hace al pensar: el inicio, en la □□□□□□□□. Así, el hombre llama las cosas, acercándolas y desnudándolas en su esencia, en su pertenencia. El habla en el pensar que piensa la verdad del ser en lo ente y que llama a las cosas, abre lo abierto y trae las cosas al ser. Pero, al mismo tiempo, lo abierto, en la esencia de □□□□□□□□, es difícil de contemplar, no sólo por su proximidad, “sino porque despeja y otorga primero, de este modo, lo más próximo, todo lo que es próximo, de igual manera que lo lejano.” (Parménides, 2005, p. 207). Dificultad con lo próximo y lo lejano, en tanto el despejar como el desocultar tiene en su esencia lo oculto y enmarañado. Así, el habla está en lo suyo en el despajar con la palabra.

Lo mismo, sagrado y ser

Lo sagrado y el ser nombran lo mismo y, al mismo tiempo, no lo mismo, en tanto que dan el esenciarse, no siendo ellos el fundamento ni causa de lo que se esencia (Sobre el comienzo, 2007, p.138). Lo sagrado y el ser son, por tanto, el inicio. Lo sagrado, algo así como lo omniviviente, no en el sentido del □□□□, sino de la □□□□□□. La verdad como desocultamiento es la esencia de la □□□□□□, remite al ser y a lo sagrado. Parece ser que el ser y lo sagrado son dos caras de un mismo asunto: el pensador dice el ser, el poeta dice lo sagrado. Hay una copertenencia del ser y lo sagrado.

Así como el olvido del ser, lo sagrado experimenta lo propio, es decir, las condiciones de un abandono y de un alejamiento de lo divino, como tal. Para que “los dioses” vengan en la palabra, el hombre deber ser arrancado de su aferramiento a lo ente y puesto en lo abierto, de la verdad del ser. En el horizonte de la metafísica, lo divino ha sido cosificado en el olvido del ser, y como tal, lo divino ha desaparecido en lo oculto.

Heidegger apela a otro inicio, a una vuelta a la pregunta por el ser, en tanto ser. Anuncia otra historia, que augura ya ha empezado, o que está empezando. El nuevo inicio, que no vuelve al pasado de los antiguos griegos, sino que hoy hace frente a la cuestión del ser, traslada al hombre a una dimensión de acontecimiento: ser–ahí, no como un algo (objeto) que le espera al hombre, sino coapropiación que acontece, y que implica una suerte de “pobreza” respecto de lo divino –comparado con la cosificación de la metafísica– y la pregunta por su esencia: “Sólo a partir del ser (*Seyn*) acaece el diosar como reencuentro de la deidad” (Meditación, 2006, p. 208). Lo divino es el acontecimiento en el que el ser se esencia, con la apertura de lo abierto, permitiendo el regreso del Dios o los dioses, en el hombre; no así con lo ente y un ente supremo, sino del ser que se esencia en los entes. Desde el dominio de lo ente se habría producido la desdivinización, y con el ser adviene la posibilidad de la esencia de lo divino: “sólo en la fundación de la verdad del ser (*Seyn*) acaece la réplica de los dioses y el hombre y nunca más adviene al hombre un dios y le surge un mundo de la objetivación del ente.” (Meditación, 2006, p. 215).

La esencia de lo divino se muestra en un nuevo inicio, en la precariedad de lo no objeto y del necesitar al ser, del esenciarse del ser en lo abierto. Lo esencial del inicio no se encuentra en el pasado, como un paraíso perdido, sino que subyace escondido como una decisión que topa con dificultades. Pero la esencia de lo divino no es lo eterno, en el sentido de un siempre “estático”. Heidegger plantea que lo inicial parte del ocaso. La verdad del ser acontece entre los divinos y los hombres, del hombre que, abierto en su estancia, su esencia le da lo divino.

En definitiva, para Heidegger, pensar lo divino exige un saber esencial, y no certezas que resultan imposibles. Este saber esencial, por tanto, resulta en un titubeante preguntar, más que un afirmar, y un preguntar por lo más cuestionable. El hombre marcado por la metafísica, tiene mayor certeza respecto de los entes; pero una vez que se sale de este ámbito, debe aceptar la “abismosidad del ser”. El hombre que pregunta por lo más cuestionable, debe abandonar la construcción de ilusiones de visiones de mundo.

El saber esencial que piensa lo divino debe interrogar las posibilidades por las cuales, desde la diferenciación entre ser y ente, está siendo implicada una decisión: “Estas posibilidades no son excluyentes sólo lógicamente, sino sobre todo y por un largo tiempo se encuentran simultáneamente en el poder” (Meditación, 2006, p. 201).

Una posibilidad es que el ente aparezca en la simplicidad de su esencia, como fundación del ser, para lo cual verdad y ser se avienen al origen de su esencia. Otra posibilidad es que el ente se mantenga como lo vigente en la cotidianidad de lo real, de organización en organización de los dominios, en perspectiva interminable. Y otra posibilidad, en caso que la primera falte y se afirme la segunda, entonces domine todavía el ente todo ser, ocurra entonces el emerger de una lucha de aquellos que Heidegger llama “los solitarios y el ser”, que encuentran eco en los que llama “los más insólitos” (Meditación, 2006, p. 202).

El saber esencial sólo se puede situar en la primera posibilidad, de la pregunta por el ser en la decisión de diferenciarlo del ente, y así la posibilidad de pensar en el ser lo que se nombra con la palabra Dios y dioses. Sin embargo, las otras dos posibilidades están dadas, esto es, el dominio del ente sobre el ser, y la lucha por la diferencia. El saber esencial se ha aproximado a la vigente lejanía del ser y se prepara a un nuevo inicio, sin pretensiones de un futuro indeterminado, sino como pensar que recuerda la verdad del ser. Llama “tránsito al otro y más antiguo comienzo” (Meditación, p. 2006, 205), como proceso hacia este saber esencial. “La divinidad en el otro comienzo procede de la propiedad del ser de la verdad (*Seyn*), es decir, de la esencia en ocaso del comienzo” (Sobre el comienzo, 2007, p. 118).

Esta interpretación de la historia del ser en occidente tiene una extraordinaria expresión en el texto sobre Parménides (2005, p. 100), donde Heidegger habla de “tres títulos”: ser y palabra, ser y ratio, Ser y Tiempo, como modos del acontecer en la historia. El primero tiene que ver con el inicio esencial; luego viene la transformación metafísica hacia la ratio, razón y espíritu (hasta Hegel y Nietzsche), hasta el encuentro con la esencia más original de la verdad, el inicio más inicial del acontecimiento de coapropiación. Coherente con esta secuencia, podemos pensar lo sagrado en la secuencia: sagrado y palabra, sagrado y ratio, Sagrado y Tiempo. Veremos más adelante esta provocación.

La síntesis de lo sagrado: la cuaterna

El hombre mora en la estancia, en lo abierto de su estancia que, en tanto abierto, muestra la esencia que se le otorga al hombre, el Dios. El morar es el modo como es el hombre, con lo cual construye (Cf Construir habitar pensar). El morar implica proteger, cuidar, en sentido positivo, es decir de acoger la esencia de las cosas. El hombre protege cuando acoge el desplegarse de la cosa, que reúne la copertenencia de la tierra, del cielo, de los divinos y de los mortales.

Heidegger ha llegado a la “cuaterna”, como reunión que acontece en el esenciarse el ser, en su verdad, como desocultación. La ocultación y la desocultación, no son simplemente opuestos, sino parte de un mismo misterio de la historia del ser. Lo oculto se experimenta en el círculo de lo cotidiano, en el trato y consideración de las cosas, pero también en el círculo del ente mismo, “muerte, noche, día, luz, tierra, lo subterráneo y lo supraterráneo, están impregnados por la desocultación y la ocultación y permanecen sumergidos en esta esencia.” (Parménides, 2005, p. 88). Ésta es la cuaterna, la cuádruple dimensión de lo ente, donde el ser se sustrae y emerge ante el hombre.

Este lenguaje de la “cuaterna” desconcierta. No sólo porque no es metafísico, sino porque tomado literalmente parece incompleto o aleatorio. Referir los entes con este lenguaje, contrasta con la objetivación. Sin embargo, dice relación con la comparecencia de la cosa, que hace presente el mundo, composición de cuatro dimensiones, la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. El mundo, en la cosa, es simultaneidad de elementos (Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios, 2002, p. 91). El hombre en el encuentro con la cosa, más que ante un objeto útil, está ante el mundo en su cuádruple amplitud. ¿En qué sentido la cosa se constituye, originariamente, en una unidad de cuatro elementos? La cosa, en tanto cosa, reúne y convoca al hombre, en el acontecimiento en el que el hombre despeja lo abierto. En lo abierto, la verdad del ser, se desoculta toda desocultación, propia y del mundo.

En las cosas, en tanto que son ante el hombre, se desoculta la existencia en la interpelación al hombre, como el que existe y comprende este existir, hasta su límite. En este comprender, el hombre mira el mundo, como el que puede mirar, y dice el mundo en su pluralidad amplia, cuaterna, es decir, en toda su direccionalidad o espacialidad posible. Esta espacialidad se reúne en la cosa. Los cuatro elementos del pensamiento griego, los cuatro puntos cardinales del pensamiento hebreo, resultan una suerte de antesala a la cuaterna, como comparecencia del mundo, de la cosa. La cosa y la cuaterna se hacen presente mutuamente, de tal modo que “una cosa recolecta la cuaterna de una manera peculiar ya que la localiza en un espacio” (Dios, lo divino y lo sagrado: un nuevo inicio para aproximarnos y abrirnos a su verdad en el meditar de Martin Heidegger, 2004, p. 31). La cuaterna es pertenencia mutua en el darse el ser en el mundo, el aparecer de la cosa como cosa y la posibilidad de las señales que porten los divinos, en relación a lo más cuestionable, esto es, a la posibilidad del advenimiento de Dios.

2.1.2 Lo sagrado en el mundo griego, en la interpretación de Heidegger.

Heidegger desarrolla una interpretación de lo sagrado y lo divino en el mundo griego, no en el sentido de describir una doctrina, o de describir una constelación de divinidades. Más bien se pregunta por la esencia de lo sagrado y de lo divino entre los griegos.

La propuesta de Heidegger es pensar los dioses griegos al modo griego. Lo cual significa pensar el sentido del mito griego, en su determinación por el sentido de la verdad griega, en la experiencia del ser. Las palabras para expresar “palabra” en griego son, precisamente ‘mito’, ‘epopeya’ y ‘logos’, que son los modos para el desocultamiento (la verdad). Dado que “en el habla acaece—propicia el desocultar de lo desoculto y el albergar del estar oculto” (Parménides, 2005, p. 148), en estas instancias de habla, Heidegger reconoce el pensar griego respecto de lo sagrado y de los dioses.

“##### es la palabra griega para la palabra que expresa lo decible previamente. La esencia del ##### es determinada, por consiguiente, a partir de la #####. (...) No obstante, el mito tiene que ver, por supuesto, con los dioses (...) En tanto no intentemos pensar los dioses griegos de manera griega, es decir, sobre la base de la esencia fundamental de la experiencia del ser griega, es decir, sobre la base de la #####, no tenemos ningún derecho a decir una palabra sobre esos dioses, bien sea a favor de ellos o en su contra” (Parménides, 2005, p. 80)

Esta palabra griega, que incursiona en aquello de lo que el hombre no puede ser perceptor directo, pues es “lo previo”, se dice como desocultación en el mito. Es una palabra que interpreta una experiencia y aproxima una comprensión pensante, no para demostrar y luego imponer una certeza, sino para abrir el lugar donde entre la luz, abrir en lo oculto, sin que lo oculto resulte enemigo de lo desoculto.

El daimonion griego

La experiencia con lo divino, en su esencia, dice relación con lo extra—ordinario que sucede en lo ordinario. Lo asombroso acontece en lo ente y su despliegue en lo ordinario. En todo esenciarse es posible tener la experiencia de lo excesivo, no como una irrupción de un poder externo tipo *deus ex machina*, sino en los propios límites de lo ente, que llamamos “lo real”. En esto ordinario, se muestra lo divino como desocultación; se muestra como aquello que, perteneciendo a lo real, subyace como oculto y como desoculto. Lo divino griego, entiende Heidegger, toma “su esencia” de esto que se oculta y desoculta.

“... la esencia y el alcance esencial del ##### griego (...) ##### es empleada aquí como una palabra que abarca todo lo que es, desde el punto de vista de la ordinaria ocupación del hombre, ‘excesivo’, ‘asombroso’ y, al mismo tiempo, ‘difícil’ (...) en los límites del ente, de lo real, de los ‘hechos’, tantas veces evocados, todo es normal y ordinario.” (Parménides, 2005, p. 129.130ss).

Los □□□□□□□ griegos, son los que se muestran, los que señalan, es decir, son propiamente ellos en el dominio de la desocultación, la cual es el ser mismo que se desoculta. Estos divinos que señalan, entre lo oculto y lo desoculto del ser, en condición de dominio, sostienen un vínculo de pertenencia con el ser.

¿Cómo muestran y señalan los □□□□□□□ griegos? Porque el habitar del hombre y el habitar de Dios son próximos, “La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia. Eso es, según la frase de Heráclito el □□í□ω□, el dios. Así pues, la sentencia dice: el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios” (Carta sobre el humanismo, 2000, p 289).

Los daimones inspeccionan. La presencia de lo divino en lo ordinario es al modo de una inspección, una mirada que examina todo de lo ente. Se muestra a sí mismo como lo que mira con un mirar originario. El mirar es divino, lo divino es el mirar en lo ordinario, examinando, para indicar y dar señales.

“Lo que inspecciona todo lo que es ordinario, lo extra-ordinario (...) lo que mira originalmente en el sentido preeminente: #####, es decir, ##### (...) ‘lo divino’ (...) los así llamados dioses, aquellos que inspeccionan lo ordinario y examinan por todas partes lo ordinario, son los #####, quienes indican y dan señales” (Parménides, 2005, p.135).

El lugar de los daimones y lo oculto, es en la mirada del hombre que desentraña lo esencial. El “ahí” del darse el ser en el hombre, es decir, la esencia de ese “ahí”, es el lugar de lo divino, donde lo divino se da al hombre. Lo oculto, es el lugar más extremo del lugar de lo divino. Lugar no es lo mismo que espacialidad, puesto que no refiere una equidistancia, sino a aquel reunirse de lo divino en el “ahí” del ser. El lugar de lo divino es la copertenencia, en la que brilla aun en su discreto darse en reunión del ahí. Lo divino brilla dentro de lo ente, en lo oculto y lo desoculto.

“La esencia de los lugares, su copertenencia y su secuencia en el ‘allí’, es decir, la completa localidad del ‘allí’, es un #####. Puesto que ahora, como se mostrará, ### es el lugar más extremo y el último en esta localidad ‘demoníaca’ (...) lo extra-ordinario brilla por todas partes en el ámbito familiar del ente (...) en lo ordinario, y que no procede de lo ordinario, pero que, no obstante, aparece en todo lo ordinario.” (Parménides, 2005, p.136)

Lo divino brilla dentro del ente, en la presentación de sí mismo, lo que brilla en el ente es el ser mismo (Cf Parménides, 2005, p. 137), así lo divino y el ser se copertenecen.

Mirada y verdad: las diosas, mirada y verdad

El mirar como percepción, determinado por el ir al encuentro, en que la verdad esencial (lo desoculto) tiene prioridad, y el hombre es lo mirado, y a la vez conducido a la percepción, es lo propio de lo divino. Los dioses son los que miran en lo desoculto. La mirada es la diosa □□□. La verdad es la diosa □□□□□□. La mirada mira la esencia de la existencia que acontece, en el darse el ser, es decir, en lo desoculto. La mirada percibe la verdad.

Para los griegos el mirar dice relación con la percepción, porque es determinado originariamente por un salir al encuentro, de modo que, “en el dominio esencial de la □□□ □□□□ esta mirada tiene la prioridad. En el ámbito de esta mirada inicial el hombre ‘sólo’ es lo mirado (...) Lo que mira es lo que mira en el desocultamiento: □□□□□□□ es □□□□□□ □ (...) lo divino (...) □□□, la mirada, como la esencia de la existencia emergente, y □□□, la diosa, son una y la misma ‘palabra’...” (Parménides, 2005, p. 140). Lo divino es el percibir que va al encuentro del ser en lo ente, en el mirar del hombre. Lo divino es el percibir en el mirar del hombre, lo divino en el hombre, copertenencia en la diferencia.

La mirada del Dios ‘en’ el hombre. En la mirada de quien mira, miran los dioses. Los dioses aparecen en figuras humanas, no porque los griegos piensen que son efectivamente hombres, sino porque, desde la experiencia que tienen del hombre, determinado por la relación con el ser en lo desoculto, miran los dioses procedentes del ser. Emergen en el hombre, mirando desde el hombre, recogido en su mirada. De este modo, los dioses griegos no pueden ser explicados antropomórficamente, ni el hombre en su esencia ser pensado como un dios. Dioses y hombres son efectivamente diferentes en su esencia, pero en una

relación de reciprocidad en la esencia del ser, en el sentido de lo oculto y lo desoculto, en el mirar y el señalar.

“como hombres en la figura de hombres (...) porque los griegos experimentan el hombre como el ente cuyo ser es determinado mediante una relación del ser mismo que se desoculta con lo que, sobre la base de esta relación, llamamos ‘hombre’. Por eso, la mirada del dios, que procede del ser, puede emerger ‘en’ el hombre y puede mirar fuera desde la figura del ‘hombre’ como recogido en la mirada” (Parménides, 2005, p.141).

Entre los dioses y el hombre, se da una diferencia de esencia pero en una relación recíproca; fuera de todo antropomorfismo y teomorfismo, “sobre la base de la esencia del ser en el sentido del emerger que se desoculta, es decir, en el sentido de mirar y de señalar.” (Parménides, 2005, p. 142). Desde lo oculto vienen los dioses, a lo desoculto en el hombre que avizora.

Los dioses proceden de la esencia del ser

Heidegger entiende que lo propio de los dioses griegos está en su procedencia: de la esencia del ser que se esencia. Esta procedencia, al igual que en el caso del hombre, aclara la impotencia de ambos en relación al destino. El destino tiene su propio esenciarse, sobre dioses y hombres, “es la disputa que ocurre en la esencia del ser, la que determina la irrupción del ser mismo en la emergencia de su esencia. Esta conexión esencial es la razón por la cual los dioses griegos, de igual manera que los hombres, son impotentes frente al destino y contra éste” (Parménides, 2005, p. 143). Los dioses griegos no tienen un dominio sobre el ser, pues los dioses son el ser mismo que mira desde lo ente, mira desde el lugar de reunión con el ser que se da en el ente. Del ser viene el destino, del ser vienen los dioses, del ser viene el hombre, y entre ellos el destino tiene un esenciarse propio, no regulado por el esenciarse de los dioses. No hay lugar para que, de improviso y bajo un arbitrio caprichoso, se tuerza el destino del ser.

Los dioses son los extra-ordinarios

Los dioses griegos son extra-ordinarios allí donde el ser se complace desde el inicio en la verdad, como lo desoculto. Los dioses coaparecen en el mostrarse de lo ordinario, para el asombro del que ve en lo abierto, y para el reconocimiento del favor del ser que se da en ellos. Los dioses brillan en este mostrarse de lo ordinario, y en ello señalan –dan señales– de la preeminencia del ser. El aparecer de los dioses en el mostrarse de lo ordinario, es el armonizar lo ente en la intervención del ser, poniéndolo a la luz-visible.

“Los dioses son más ‘predominantes’, (...) Precisamente porque los dioses son #####-##### y coaparecen en el aparecer de lo familiar y ordinario, lo extra-ordinario en ellos es tan puro en la medida y en la moderación, que en su aparecer ##### y ##### –sobrecogimiento y favor del ser– brillan de antemano en todas partes, señalan mientras brillan y armonizan mientras señalan (...) El esplendor del #####, el brillar. Precisamente este esplendor aseguró para los griegos al mismo tiempo una experiencia de la oscuridad y del vacío y de la hendedura (...) ##### - ##### y ##### - ##### significan la mirada que emerge de sí misma y el ser que interviene en el ente” (Parménides, 2005, p. 143-144).

En lo ordinario, lo divino es lo que tiene que ser dicho. En la reciprocidad de los dioses y el hombre, los dioses son percibidos en su aparecer en el mostrarse de lo ordinario, y el

hombre, que es el que le toca en su esencia el “tener la palabra” (□□□□□□□□□□□□□□□□), le corresponde decir este aparecer. Lo dicho es la leyenda, por lo cual a los dioses les corresponde lo dicho en el mito. El mito nombra el ser en su mirada desde lo interior e inicial. No es una descripción ni una definición en términos de objeto, sino una entrada a lo originario. Así, de acuerdo con la esencia de la verdad, el hombre experimentado por los griegos es el “dios–diciente”.

“Lo divino, como lo que aparece y lo que es percibido en su aparecer, es lo que tiene que ser dicho, y es lo dicho en la leyenda (...) Y es por eso que el hombre experimentado por los griegos, y solamente él, es en su esencia, y de acuerdo con la esencia de la #####, el dios–diciente (...) ésta (la #####) rige previamente la esencia del ser mismo, la esencia de la divinidad y la esencia de la humanidad, y la esencia de la relación del ser con el hombre y de éste con el ente” (Parménides, 2005, p. 145).

El hombre, en su decir en el mito, dice lo divino y, en este decir del hombre, los dioses se dicen al hombre. Este decir de los dioses está regido por lo desoculto, de modo que, para interpretar el mito, se requiere entrar en lo desoculto, en lo abierto del ser.

Lo divino y lo oculto

Lo oculto es lo más difícil, en tanto se retrae y con ello sobreviene el olvido. Es lo opuesto a la experiencia de “lo real” y, sin embargo, deben establecer una relación. Relación de lo real, es decir lo desoculto, con lo oculto. Lo oculto impide la desocultación de lo ordinario. Lo vacío del esenciarse de lo oculto, es la mirada que mira internamente y, como mirada, lo llena. El lugar de lo oculto es el donde lo divino, como extra–ordinario, se esencia en exclusivo. Los dioses griegos son una mirada y un aparecer, y el tiempo, que es el dios más antiguo (*Kronos*), es el que deja aparecer y ocultar. “El lugar de □□□□ es aquel ‘dónde’ en el cual lo extra–ordinario se esencia en una peculiar exclusividad” (Parménides, 2005, p. 154). Solamente si sabemos que, respecto de las divinidades griegas, la mirada, el aparecer, y el tiempo, son de su esencia, entendemos el aparecer mismo y el ocultar (Cf Parménides, 2005, p. 182). Si entendemos que lo oculto y lo desoculto se pertenecen, entendemos la relación de la verdad con lo divino que se esencia en lo oculto.

Lo divino interviene en lo desoculto. El rasgo esencial de lo divino en los griegos, como lo que mira desde el interior de lo ordinario y aparece en el mostrarse de éste, es el intervenir en lo desoculto. Su intervención se da en el mirar y el decir. Ya indicado el mirar, nos queda el decir, cuya esencia no es el sonido vocal, sino la voz que armoniza en relación a la esencia del ente, en dirección a la decisión destinal. Interviene lo divino en relación al modo de ser el ahí el hombre, como aclaración del ser. “La esencia del decir no consiste en el sentido vocal, sino en la voz (*Stimme*) en el sentido de armonizar (*Stimmenden*) sin sonido, de lo que señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma; la trae, a saber, en su determinación (*Bestimmung*) destinal: en su modo de ser el ‘ahí’, es decir, como el despejamiento extático del ser.” (Parménides, 2005, p. 147-148). Lo divino oculto se retrae, dificultando el desocultar, a la vez que interviene en lo desoculto.

Diosa verdad y pensamiento

Heidegger interpreta el “poema didáctico” de Parménides. La diosa da la bienvenida al pensador, que es Parménides; ella explica su propia esencia, verdad, y anuncia lo que se le revelará al pensador, a través de ella. Ella no es la diosa “de la verdad”, sino que con ella “la verdad misma tiene que experimentarse aquí como la diosa” (Parménides, 2005, p.

10). Heidegger llama la atención en este punto. Pareciera que el pensador no piensa por sí mismo, sino que refiere su pensar a una esencia divina. Pero sabemos que “pensador” es, en un sentido muy único, el que se pone a sí mismo en juego en su pensar y, por tanto, no está para anunciar revelaciones de dioses. Pero, aclara Heidegger que esta relación de Parménides con la diosa verdad no hay que desperfilarla, con los procedimientos actuales (la desmitificación), que considera erróneos, aunque consolidados en occidente. Propone, más bien, intentar “el primer paso por el cual comprometemos nuestra atención en la apelación inicial (...) más próximo a nosotros de lo que solemos considerar como lo más próximo.” (Parménides, 2005, p. 12). Ponerse en el atender la apelación inicial, tiene que ver con abrirse a un decir más primigenio. La esencia divina viene a ser el interpelar primigenio al pensar del que piensa.

Heidegger pone en duda que, cuando se habla de “personificar” la noción de verdad con la diosa, se sepa no sólo qué es la verdad, sino qué es la esencia de la divinidad griega. Entonces desnuda la necesidad de aclarar la esencia de □□□□□□, en su solicitud desde el desocultamiento y, por tanto, desde lo oculto, su relación con el ser que se esencia y el inicio del pensar.

El pensamiento griego es descrito como un camino a la verdad, y ésta es el lugar de llegada de ese camino. Porque el preguntar del pensar abre un camino. Lo que tiene que ser pensado, es lo que permanece siempre inicio, en la historia de la verdad. La esencia de la diosa verdad tiene que ver con lo que tiene que ser pensado, como superación de lo oculto. La superación de lo oculto acontece en el ser albergados en el habitar de la diosa verdad, cuyo “habitar” realiza su esencia:

“Ésta es la presencia misma y, por tanto, la mirada habitable del despejar dentro de la oscuridad. ##### es la desocultación que alberga en sí toda emergencia y todo aparecer y desaparecer (...) la indicación de esta referencia apunta al destino hacia el cual el pensador inicial está en camino, a saber, la casa de la diosa ##### (...) La casa de la diosa es el primer lugar de llegada del viaje del pensamiento, y la misma casa es el punto de partida para el curso del pensar que porta todas las relaciones con el ente (...) Y en el habitar es realizada la ‘esencia’ de la diosa (...) Experimentarla es la determinación del pensador inicial.” (Parménides, 2005, p. 209).

La experiencia de la desocultación es, a la vez, un camino, como proceso de apertura en la verdad, y un habitar; es un emerger de todo y un direccionar hacia lo destinal. En el desocultarse (proceso) y habitar, en el emerger en lo desoculto y el destino, lo divino es experimentado. De tal manera es esta experiencia, que toda tematización será siempre inadecuada, pues lo experimentado es lo desoculto de lo oculto.

2.1.3 Los poetas dicen (invocan) lo sagrado

Heidegger piensa que los poetas experimentan la urgencia de “la falta”, en el tiempo del dominio de lo útil. Y piensa lo poético en tanto tal, es decir, auténtico, como un decir en el que el ser como acontecimiento de coapropiación se manifiesta y, en esta manifestación lo divino falta, a la vez que se anuncia.

A lo poético le corresponder “cantar” lo sagrado, no porque lo poético esté vinculado a una forma o sistema religioso. Canta lo sagrado, por cuanto se anticipa y se deja mover por el pensar que piensa lo venidero. En el lenguaje el hombre es un intérprete, un hermeneuta, en tanto que puesto en lo abierto dice aquello que aparece en lo desoculto, en lo iluminado. El poeta pronuncia y canta la palabra que trae de lo oculto a lo desoculto. El hombre no

tiene el dominio ni es el creador de la verdad (lo desoculto), por el contrario, en sí mismo experimenta el darse la verdad del ser, como una apertura donde tiene el privilegio de la palabra para cuidar este acontecimiento. La posibilidad del dominio lo pone en la condición del sujeto moderno, a la que corresponde poner el acontecimiento como objeto, con lo cual se sustrae el ser, por la supremacía dada a lo ente, y huyen los dioses.

Lo poético y el hombre como poeta, tiene una especial cercanía con este acontecimiento de coapropiación, por cuanto el poema resguarda la inasibilidad de esta apertura del ser en lo ente. Lo poético es próximo al mito, en la proximidad de lo primigenio, teniendo uno y otro que decir lo primigenio.

El nombrar poético

“El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado...” (De camino al habla, 2002, p. 15). El poeta en su poema nombra, trayendo así la esencia de las cosas a la presencia, de este modo las salva en su esencia y se aproxima al rastro de lo sagrado. “La poesía como el nombrar que instauro los dioses y la esencia de las cosas” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 108), aproxima en lo abierto al hombre a su esencia, como albergue de lo divino. Poetizar es traer a la palabra las cosas.

La palabra en el poetizar

La palabra del poeta es un canto, un canto que se encamina destinalmente (Cf ¿Y para qué poetas?, 2003). La palabra del poeta es lo que éste tiene que decir para ser “cantor de lo salvo” (¿Y para qué poetas?, 2003, p. 238), es decir, el poeta es el que canta la palabra que libera en la esencia propia. Liberar es cuidar que todo confluya en lo inicial.

Este “soplo” que es la palabra, especialmente en los más arriesgados, dice no un simple objeto, un algo como adecuación del intelecto y la cosa, sino que “es la pertenencia a la totalidad de la pura percepción” (¿Y para qué poetas?, 2003, p. 237). Pensar y lenguaje se pertenecen, en el esenciarse el ser, esenciarse en el que los dioses se muestran.

Los distintos modos de la palabra, como mito, epopeya o logos, no se oponen en el poetizar, pues todo modo de la palabra es la posibilidad de desocultación y copertenencia del habla esencial.

“El habla es dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal y custodiarlo. En ella puede llegar a la palabra lo más puro y lo más oculto, así como lo indeciso y común. La palabra esencial, para entender y hacerse posesión más común de todos, debe hacerse común.” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 101). “#####, ##### y ##### se copertenecen esencialmente. ‘Mito’ y ‘logos’ aparecen en una oposición, discutida muchas veces de manera errónea, solamente porque ellos son lo mismo en el poetizar y en el pensar de los griegos” (Parménides, 2005, p. 92)

En el poetizar, la palabra alcanza su plenitud, porque inicia el lenguaje y aquello que en el lenguaje se hará uso común de los hablantes. El poetizar es inicio en el lenguaje, antes que todo, puesto que es la palabra que nombra lo primigenio y trae eso primigenio en la desocultación del ser.

Experiencia poética del ser

Por una parte está la posibilidad de “experimentar” algo “poéticamente”. Y, por otra, está el sobrecogimiento, el favor y esplendor de la moderación (Cf Parménides, 2005, p. 144) de lo poético como tal, es decir de la apertura inicial. Heidegger no pretende elaborar una doctrina del poetizar, sino que le permite a la experiencia del poetizar el que diga de sí misma qué es: como sobrecogimiento, como favor, en la pertenencia al ser. El poeta es el que experimenta, en la pertenencia al ser, el sobrecogimiento y el favor, dado que el poema piensa el ser de lo ente como riesgo (Cf ¿Y para qué poetas? 2003, p. 233), por el peligro de lo ente para el ser (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 102). La esencia de la poesía pone al poeta sobre el rastro de lo que hay que decir, aun en tiempos de penuria, del destino del ser. Sólo aquello que ha sido liberado en su propia esencia, esto es, que ha entrado en el más amplio ámbito de lo salvo, experimenta el aparecer de lo sagrado. El poeta, con la palabra, canta esencialmente y, así, encuentra la huella de lo sagrado (Cf ¿Y para qué poetas? 2003, p. 238).

La palabra en su esencia es el lugar del diálogo, a veces silencioso, del hombre en lo desoculto. El aparecer de lo divino acontece en la palabra y su clarificar. Simultáneamente, el poetizar y el pensar dan lugar a esa palabra clarificadora. De este modo, la palabra no es, en primer lugar, un sonido o una elocuencia retórica, sino el comparecer del acontecimiento (Cf Parménides, 2005, p. 151).

El poeta tiene una experiencia primigenia, por cuanto trae la palabra que luego se hará uso común. El poeta trae la palabra venida de lo oculto, como palabra que, desocultando se desoculta. El poeta, con el poetizar, instauro en el instaurar de la palabra. La palabra puede narrar, puede proponer un pensamiento. Pero también, la palabra poetiza trayendo a la palabra aquello que no se puede nombrar.

“Si la palabra silenciosa no estuviera allí, entonces nunca podría aparecer el dios que mira como vista de la estatua y de los rasgos de sus figuras (...) esas obras se hallaban bien aseguradas en la claridad de la palabra (...) De un modo esencialmente único los griegos experimentan, por medio de su poetizar y pensar, el ser en el desocultamiento de la leyenda y la palabra.” (Parménides, 2005, p. 151)

La palabra instaurada por el poeta, antes de ser común uso, está más cercana al silencio de lo oculto que a la comunicabilidad de información, a la que llega aquella palabra (desgastada) tenida como objeto que traslada objetos. La palabra (venida) en silencio, en su desocultar, sobrecoge en el favor sagrado de la pertenencia al ser.

El rango de lo poético

Heidegger entiende que tanto el poetizar como el pensar, tuvieron para los griegos el más alto rango, pues porque en ellos de manera privilegiada el ente aparece en su ser y en su esencia. Lo poético mismo permite aparecer al ser, en su desocultamiento. Entiende una relación originaria entre la verdad del ser y la palabra, de este modo interpreta que, para los griegos, a lo divino le deba corresponder el mito.

Sin embargo, la poesía es lo inútil, lo libre que se sustrae de toda utilidad. Recogiendo unas palabras de Hölderlin, en una carta a su madre (1799) en que llama a la poesía “la más inocente de todas las ocupaciones”, Heidegger reflexiona en cuanto a su forma modesta como juego, “ensimismada en el reino de lo imaginario” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 99). La poesía se contrapone a lo serio, como lo inofensivo, se contrapone a lo productivo de la acción transformadora, como lo ineficaz del puro hablar. Es sólo un juego de palabras. La poesía es mencionada también en “Poéticamente habita el hombre”, como

“un inútil languidecer o un revolotear hacia lo irreal”. Su validez, según los criterios actuales de la productividad, por la opinión pública, se justifica en la empresa literaria. Es una forma de literatura. Un producto cultural, un objeto de la Historia de la Literatura. Pertenece al reino de la fantasía. Sin embargo, “el poetizar construye la esencia del habitar.” (Poéticamente habita el hombre, 1994, p. 150). No del habitar como solución del mercado de la vivienda, sino de la esencia del habitar del hombre, próximo a Dios.

La poesía es inútil, desde la utilidad metafísica, por las necesidades del “sujeto” moderno, para el dominio de los objetos. Efectivamente, allí “donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad” (La pregunta por la técnica, 2003, p. 116). Sin embargo, en el advenimiento de un nuevo inicio, el “poetizar aquí quiere decir: dejarse decir el puro llamado del venir–a–la–presencia (*Anwesen*) como tal, y aun si éste “es” sólo y justamente un venir–a–la–presencia de la sustracción y de la retención.” (La falta de nombres sagrados, 1982).

“Sólo si reconocemos la relación originaria entre la esencia del ser y la palabra, seremos capaces de comprender por qué para los griegos, y solamente para ellos, a lo divino (#####) debe ‘co-responder’ lo legendario (#####) (...) de acuerdo con la dignidad esencial de la palabra, poetizar y pensar tuvieron el más alto rango histórico para los griegos (...) Para los griegos, el ente aparece en su ser y en su ‘esencia’, no sólo en la ‘palabra’, sino igualmente en la escultura” (Parménides, 2005, p. 148). “Se trata de saber cómo la obra de arte misma permite aparecer el ser y traerlo al desocultamiento.” (Parménides, 2005, p.149)

No es el poema, como objeto de uso, no es la escultura, ni la palabra, ni el canto, cada vez tomados como un ente a la mano, sino tenidos en el rango de aquello que acontece inicialmente como desocultación del ser.

Palabra y esencia del hombre

No todos los hombres son, efectivamente, poetas. Pero todo el hombre está concernido en lo poético del poetizar. El hombre es el que está implicado en el tener la palabra, en lo cual se juega su esencia, “esto es, la relación del ser con el hombre, el □□□□□□□□ determina la relación fundamental del ser con el hombre en el mismo rasgo esencial, es decir, en la relación con el todo del ente” (Parménides, 2005, p. 151). El □□□□□□□□, es lo divino que se manifiesta en la palabra como □□□□□.

El hombre se relaciona con lo desoculto con el habla. Más aún, el hombre mismo procede de lo oculto, lugar divino, que no se elimina con la desocultación, pues es parte de lo desoculto. La desocultación es el salvar respecto de la ocultación, con la palabra, que en tanto se lo procura y se piensa, constituye memoria. La memoria es “el pensar permanente en algo, el puro salvar en lo desoculto lo que es pensado, es la □□□□□□□□ □.” (Parménides, 2005, p. 160). Así se entiende que el lenguaje sea la morada del hombre y el venir del ser a esta morada (Cf Carta sobre el humanismo, 2000).

El poeta es el hermeneuta

El tener la palabra del hombre, se efectúa en tanto intérprete de la palabra. El poeta es apelado por la palabra, invocado, desde el ser en su ocultación. El poeta no superpone palabras a la realidad, como inventándola, sino que desde lo ente el ser apela al poeta, y las palabras operan esa apelación al poeta: “antes de decir su primera palabra, el poeta es ya

el invocado y se presenta ya en el llamado del ser y, como tal, es un salvador del ser contra el retraimiento 'demónico' de la ocultación." (Parménides, 2005, p. 164). Si el hombre es un hermeneuta del ser, el poeta es el primer y primigenio hermeneuta del ser y lo sagrado.

***"... el pronunciamiento de la palabra poética es la sentencia y la canción del ser mismo, y que el poeta es sólo el #####, el interprete de la palabra (...) antes de decir su primera palabra, el poeta es ya el invocado y se presenta ya en el llamado del ser y, como tal, es un salvador del ser contra el retraimiento 'demónico' de la ocultación."* (Parménides, 2005, p. 164).**

Precisamente porque el poeta está próximo a lo oculto, o bien es conducido a lo oculto, donde el inicio le habla interpellándole, es que el poeta trae esa palabra, que ha escuchado en lo oculto, para ponerla en lo desoculto (Cf Sobre el comienzo, 2007), como palabra (venida) en silencio de lo primigenio.

Palabra de lo sagrado

El poetizar renuncia a la referencia, a pretender asir con palabras objetos. El poetizar renuncia a tratar al ser y lo sagrado, como objetos. "Nunca de una poesía se puede desprender un pensar y transformar en conceptos." (Sobre el comienzo, 2007, p. 140).

La palabra poética está abrazada por lo sagrado, en la medida que la situación esencial del poeta, en la palabra, es la experiencia de ser interpellado por lo sagrado en su estancia. El poeta –como ningún hombre- no obtiene a Dios, como se obtiene un algo, gracias a una palabra de invocación. La invocación del poeta es, primeramente, una palabra que invoca al propio poeta y lo pone en el ámbito de lo sagrado, "abrazado por lo Sagrado." (Como cuando en día de fiesta, 1983). Porque la palabra poética, (venida) en silencio desde lo primigenio, inaugura el encontrarse el hombre en su esencia, en lo próximo de Dios, en la venida esta palabra canta lo sagrado, desocultando el ser.

2.2. La confluencia y lo sagrado

Pensar y poetizar

Heidegger hace confluír y, a la vez, señala el "abismo" de diferencia entre el pensar y el poetizar. Para comprender su confluencia, es menester preguntar por la esencia del pensar y por la esencia del poetizar. Encontrarse en lo mismo, no significar ser iguales o idénticos, sino la coincidencia en el permanecer diverso. "□□□□□□□□ y □□□□□ se copertenecen esencialmente. 'Mito' y 'logos' aparecen en una oposición, discutida muchas veces de manera errónea, solamente porque ellos son lo mismo en el poetizar y en el pensar de los griegos" (Parménides, 2005, p. 92). Lo mismo en el poetizar y lo mismo en el pensar, quiere decir que aquello que es poetizado, también es pensado.

"El poetizar y el pensar sólo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso de su esencia. Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo

a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme” (Poéticamente habita el hombre, 1994).

El pensar tiene su esencia en la pregunta por el ser, como acontecimiento propicio y destinal. El poetizar tendría su esencia allí donde se requiere una decisión respecto de lo venidero, como obra en el lenguaje que hace, así, patente al ente como tal y lo custodia (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 101). Por tanto, la poesía tiene que ver con una palabra esencial. ¿No tiene el pensar, también, urgencia de una palabra esencial? Ciertamente. Entonces, todavía no hemos dicho algo propio de la esencia poética, sin embargo, hemos establecido algo de su ámbito de acción.

La esencia poética y lo sagrado

La palabra, en el habla, es lo más propio del hombre, pero “el habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 103). Y lo es como diálogo, de unos con otros, hablándonos y oyéndonos, con la posibilidad de disputar, desde que el tiempo es tiempo y que “vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 105). Pero la poesía, en esta habla, instauro lo permanente, por cuanto “la poesía es la instauración del ser con la palabra” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 107).

El pensar pregunta, el poetizar instauro, y ambos, lo permanente, el ser. Pero el ser pensado y poetizado en la diferencia de lo ente, en lo abierto y libre. Al ser no le corresponde la restricción, sino un esenciarse como donación. De modo que el poeta instauro con la palabra el ser como lo donado, libre (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 110). Más radical, Heidegger entiende la poesía –interpretando a Hölderlin– “como el nombrar que instauro los dioses y la esencia de las cosas” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 108). Sin embargo, con el advenimiento del olvido del ser, los dioses han huido, entonces ¿cómo se instauro los dioses, si éstos no se encuentran ya por ninguna parte?, ¿Es que ya no es posible la poesía y el poetizar? El poeta que instauro, conoce de esta ausencia y la urgencia que implica; por su parte, al pensador sólo le corresponde comprender: “Sólo un pensar que tiene en sí carácter de camino, podría preparar la experiencia de la falta. Así podría “ayudar a comprender” al poeta que tiene que decir la urgencia de la falta. En todo esto, comprender no quiere decir: volver comprensivo (*verständlich*), sino: soportar la urgencia, a saber, la inicial; a partir de la cual tan sólo se origina la urgencia de la falta de “nombres sagrados”: el olvido del ser, es decir, el encubrimiento □□□ de la peculiaridad del ser en tanto venir–a–la–presencia (*Anwesen*)” (La falta de nombres sagrados, 1982).

El poeta poetiza respecto de su tiempo. Porque la esencia de la poesía pertenece a un tiempo, y no a un tiempo como ya preestablecido. El auténtico poeta establece un tiempo nuevo. Para Heidegger, Hölderlin establece “el tiempo de los dioses que han huido y del dios que vendrá. Es el tiempo de **indigencia** porque está en una doble carencia y negación: en el ya no más de los dioses que han huido, y en el todavía no del que viene” (Hölderlin y la esencia de la poesía, p. 1958, 114). Se trata, por tanto, de una poesía histórica, porque se anticipa a lo esencial del tiempo.

La esencia de la poesía, concebida por la esencia del lenguaje, es el habla que instauro el ser y la esencia de las cosas, es aquello por lo que devienen habla común y cotidiana las palabras. No toma el lenguaje como una herramienta ya usada, sino que ella misma hace posible el lenguaje. “La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico. Al contrario,

entonces es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 109).

Entonces, la poesía es a la vez inofensiva y peligrosa, porque, puesta en el “entre”, soporta las urgencias, toda falta, e instaura cada tiempo.

El poetizar es una experiencia que pertenece al ámbito del ser, en la que estando implicada la esencia de los dioses que armonizan, es el nombrar–instaurar, “porque sobrecogimiento y favor y esplendor de la moderación pertenecen al ser, y éstos son experimentados poéticamente en □□□□□ y □□□□□ y de manera pensante en □□□□□□ □□□ y □□□□□□□□□□.” (Parménides, 2005, p. 144). El poetizar es el acontecer propicio, de la verdad del ser donde copertenece lo sagrado.

La esencia del pensar y lo sagrado

Heidegger, entre los años 1951 y 1952 desarrolló unas lecciones en Friburgo, que han sido recogidas en el texto “¿Qué significa pensar?” (*Was hei ÷ t Denken?*), contemporáneamente dio una conferencia con el mismo nombre. Lo ahí dicho, nos permite acceder a la diferencia que he señalado anteriormente y precisar el pensar respecto de lo sagrado.

He señalado que pensar tiene que ver con preguntar. Pero no es cualquier preguntar, pues hay muchas preguntas, las más, que no implican el pensar. En nuestra circunstancia, la pregunta debe abrir el pensar lo sagrado. Pero, ¿es lo sagrado algo para pensar? Lo será en la medida en que lo sagrado mismo nos interpele, para que le acojamos en su esencia y lo alberguemos. Al acoger la esencia de lo sagrado en el pensar, ésta nos interpela en nuestra propia esencia, como hombre que pregunta (*¿A qué se llama pensar?*, 2003, p. 253). Permanecemos concernidos, y no sólo ocupados en un ejercicio mental.

Permanecer concernidos en este preguntar por lo sagrado, implica la memoria de este preguntar, para mantenernos en su esencia y en la interpelación de nuestra esencia. Y “la memoria es la reunión del pensar” (*¿A qué se llama pensar?*, 2003, p. 254. Cf p. 262). Pero, en este permanecer no como un ejercicio individual, “subjetivo”, ¿es que no ha pensado ya el hombre lo sagrado?, ¿no lleva siglos, atareado con lo sagrado? Efectivamente, se ha hecho y escrito mucho, pero no se ha pensado la esencia de lo sagrado. Lo sagrado como tarea de la efectividad interpuso el olvido de lo sagrado en su esencia.

Entonces, el pensar que piensa lo esencial, requiere aquello que en lo sagrado es pensable, es decir, ¿da qué pensar lo sagrado?, ¿qué es lo sagrado, que nos da qué pensar? Lo no pensado aún, es aquello que se ha sustraído hasta ahora del pensar. Heidegger es más osado, por cuanto entiende que aquello que hay que pensar –en nuestro caso, lo sagrado– “él mismo, se ha apartado de los hombres; es más, se tiene apartado ya desde hace mucho tiempo” (*¿A qué se llama pensar?*, 2003, p. 257). Lo sagrado nos interpela ya en el sustraerse a la esencia del hombre. No se lo ha pensado, porque lo sagrado se ha sustraído del hombre. Se ha sustraído, como lo más ausente, pero, en realidad, es presente en la atracción de su sustraerse. La esencia del hombre atraído es tal, el hombre, mostrando lo que se sustrae. Es traído como hombre, el que muestra, en lo que se sustrae.

No ha pensado el hombre lo sagrado, porque lo que hay que pensar de lo sagrado se sustrae. ¿Qué puede el hombre, para pensar lo sagrado? Esperar que lo sagrado lo interpele, es decir “avizorar, y, ciertamente, avizorar dentro de lo ya pensado, lo impensado, que se nos vela aún en lo ya pensado” (*¿A qué se llama pensar?*, 2003, p. 265). El pensar, en su rasgo fundamental, es el percibir algo presente, que, en la interpretación de Heidegger

sobre el poema de Parménides, obtiene su esencia desde el ser del ente: presencia de lo presente.

Pero, una vez percibido en su presencia, la “representación” de lo presente, en la palabra, nos topamos con el ocultamiento. Pensar la esencia de lo sagrado, nos pone ante una encrucijada, en el acontecimiento de coapropiación. El ser del ente como la presencia de lo presente, nos oculta la esencia del ser: “en qué descansa el ser del ente cuando aparece como presencia” (¿A qué se llama pensar?, 2003, p. 269). El pensar piensa lo impensado, que permanece sustraído. Lo sagrado –en la verdad del ser– es lo impensado, que permanece sustraído.

Diálogo y eco entre pensar y poetizar

Ahora bien, volviendo a la relación de poesía y pensamiento, la posibilidad de diálogo entre pensar y poetizar, entre pensamiento y poesía, está dada por aquello que es propio para ambos: el habla y el ser, el ser en el habla, el darse el ser en el habla. “Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 260). Bien que en aquello, el poetizar y el pensar tienen una relación distinta, esta posibilidad de diálogo es larga. La esencia de la poesía es inicial y, al mismo tiempo, establece el tiempo en su historicidad, y es destinal.

“Todo diálogo pensante con el Poema de un poeta reside en esta reciprocidad entre clarificación y dilucidación. El verdadero diálogo con el Poema único de un poeta es el diálogo poético entre poetas. Pero también es posible, y a veces incluso necesario, un diálogo entre pensamiento y poesía, pues a ambos les es propia una relación destacada, sin bien distinta, con el habla. El diálogo entre pensamiento y poesía es largo” (De camino al habla, 2002, p.30)

Pero hay algo más. Están la experiencia poética y la experiencia del pensar, como acontecimiento. De hecho, Heidegger llama “poema pensante” a los fragmentos de Parménides (El final de la filosofía y la tarea del pensar, 2001, p. 88). El pensar que piensa la esencia, en la verdad del ser, y el poetizar que instauro los dioses y la esencia de las cosas, no son meras acciones desgajadas de aquello en lo que están ocupadas. La existencia humana es poética, es decir, es una donación, es un soportar la historia (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 108). “La esencia de la poesía está encajada en el esfuerzo convergente y divergente de la ley de los signos de los dioses y la voz del pueblo. El poeta mismo está entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo. Es un “proyectado fuera”, fuera en aquel **entre**, entre los dioses y los hombres. Pero sólo en este **entre** y por primera vez se decide quién es el hombre y dónde se asienta su existencia” (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958, p. 113). Habrá que preguntarse por esta tensión de convergencia del lenguaje en lo poético y en lo pensante y su relación con los signos de los dioses y la voz del pueblo. Entre la decisión que invoca (poesía) y la pregunta destinal (pensar), como instalación de la memoria e ingreso a la memoria.

La memoria, aquí no la psicológica, sino la “reunión del pensar”, de lo ya pensado, de lo que hay que pensar en todo lo esencial, es la fuente del poetizar, por lo que “la esencia de la poesía descansa en el pensar”... “el poetizar descansa en el recuerdo (conmemoración)” (¿A qué se llama pensar?, 2003, p. 262). No un recuerdo en tanto fijación inamovible de un pasado, sino posibilidad de lo abierto en su esencia.

El decir del mito es el decir más primitivo–primigenio, no sólo por sus años, sino porque, esencialmente, “es, desde antaño y para siempre, lo más memorable” (¿A qué se llama pensar?, 2003, p. 262). “Tal pensar nos empeña entonces, en primer lugar, también en un

diálogo con el poetizar del poeta, cuyo decir como ningún otro busca su eco en el pensar (...) Lo dicho poéticamente y lo dicho pensadamente no es igual jamás. Pero, uno y otro pueden, de distinta manera, decir lo mismo” (¿A qué se llama pensar?, 2003, p. 263). El decir del mito instauro la memoria, como instauración que cada vez es inicio y posibilidad de ingreso.

2.3. La oposición del cristianismo y el pensar inicial, según Heidegger

2.3.1. ¿Qué es el cristianismo?

Un imperio eclesiástico

La latinización de la experiencia cristiana, latinización ocurrida en el ámbito del imperio romano, ha implicado una transformación de lo cristiano en imperio eclesiástico. El imperio se funda en el mandato y su obediencia, entendida como sumisión, que son el fundamento de la dominación. El mandato, ya presente en el Dios del viejo testamento, encuentra en la latinización su pertenencia en el “derecho romano”, *ius, iustum*: el mandato otorga el dominar y el estar en derecho. Estar en derecho, *ius*, es estar bajo la norma del mandato del que domina. Así, se marca una distancia entre un superior, que sobrepasa a quienes, en consecuencia, son inferiores.

Pero el imperio eclesiástico no emerge por sí sólo. Se asienta en el imperio romano estatal, pues “la fuerza que actúa en esta obra no es más el *imperium* estatal, sino el *imperium* eclesiástico, es decir, el *sacerdotium*. Lo ‘imperial’ emerge aquí en la forma de lo curial de la curia del papa romano. Su dominación se funda de igual manera en el mandato” (Parménides, 2005, p. 61s). Habría que adicionar, a lo que refiere Heidegger, que el imperio eclesiástico se debe “más” al imperio estatal romano, “que” a su propio mito arameo.

En algún sentido, la transformación de la experiencia cristiana en lo latino del imperio romano, estuvo relacionado con la romanización de lo griego. Heidegger entiende que esta “latinización ocurre como una transformación de la esencia de la verdad del ser, dentro de la esencia del dominio grecorromano de la historia” (Parménides, 2005, p. 57). Aquí lo imperial es sólo una consecuencia de una transformación esencial, aquella de la □□□ □□□□ griega en la *veritas* latina, entendida como *rectitudo*, es decir como “lo correcto”. Se produce un quiebre entre una comprensión “objetiva” de la verdad, y la comprensión respecto de cómo la verdad se esencia y deviene historia. El dominio que se funda con esta *veritas* y las conexiones que se establecen, sustentan el sentido de “lo moderno”, que consiste en mantener una mirada de lo griego, desde la perspectiva romana. Desde la verdad como *veritas*, entendida como “lo correcto”, el pensar deviene un pensar al modo imperial.

La “*veritas*” cristiana no se presenta como una palabra arbitraria, puesto que la fe proclamada es, plenamente, lo verdadero. Sin embargo, asentada esta fe en lo latino de la *veritas*, lleva a que la verdad obtenga su significado del *ius*, del derecho establecido, contra lo no verdadero –lo falso–, lo no establecido gracias al domino imperial y, por tanto, cismático. Una forma de manifestación es el dogmatismo eclesiástico, por el cual lo verdadero en el sentido de lo ya correcto y establecido, no admite un desocultar desde lo oculto. El pensar originario, de la verdad como desocultación, queda en relación de opuesto con esta *veritas* del cristianismo latinizado. Esta verdad como desocultación se expresa en

una suerte de “independencia” del pensar, en contraposición a la sumisión respecto de la *veritas* eclesiástica (Cf Heidegger y el cristianismo, 2004).

Una desvinculación de su origen hebreo

Para Heidegger, lo cristiano se ha vinculado a palabras latinas de modo decisivo, en cambio, con palabras “griegas” de los textos del nuevo testamento, éstas han permanecido sólo como sonido. Su origen en el mundo hebreo, ni siquiera es mencionado. La “promulgación” o “expansión” del cristianismo se ha dado en palabras latinas, como dominantes en el lenguaje de la iglesia. La iglesia del cristianismo se esencia al modo del pensar latino.

Los aspectos que vinculan al cristianismo con el mundo judío dicen relación con el apoderamiento de las enseñanzas, a su modo propio, de la filosofía platónica, tomado como el momento más alto de la filosofía griega. Una suerte de consecuencia se manifiesta en ciertas determinaciones “bíblicas”, como el significado de “creación” y de “creatura”. El pensamiento hebreo queda oculto a partir de la interpretación helénico platónica del viejo testamento.

De este modo, lo cristiano está siempre unido a lo latino, a la latinización y no a lo hebreo, luego a toda la edad media, al imperio romano en su continuidad como imperio eclesiástico. Ni lo originario cristiano, ni lo originario judío, parecen tener lugar y destino en occidente (Parménides, 2005, p. 53. 57. 60. 121. 197), sin embargo tienen un inicio, como supuesto implícito.

Una verdad como *veritas*, un decir como *iudicium*

El cristianismo antes que ser “imperio” ha llevado la verdad a la “*veritas*” latina, transformando su sentido del griego original, desocultación, para una experiencia de la verdad que no tienen que ver con lo que se desoculta, como experiencia del ser, sino como aquello que proviene como mandato en derecho, de una superioridad jerárquica.

Las propias palabras de Cristo, escritas en griego, solo suenan como griego. La verdad tiene que ver con una experiencia de sumisión, no a aquello que se desoculta en la palabra, sino a aquello que proviene de la autoridad y que lo manda como verdad, en resguardo de lo falso.

“Veritas y verum, en la promulgación del cristianismo, no se presentan ellas mismas a los germanos como palabras latinas arbitrarias. Pues la fe cristiana es proclamada, en su totalidad, como ‘la’ veritas, como ‘el’ verum, ‘lo verdadero’, porque Cristo dice de sí mismo: Yo soy el camino la verdad y la vida (Jn 14,6)” (Parménides, p. 2005, 62).

La latinización del cristianismo, con la “*veritas*”, pone al dominio eclesiástico del “dogma”, como dogmatismo. Lo “mandado” en el dogma es entendido como “norma”, es lo que en derecho la autoridad impone, para evitar que el pueblo sometido a la fe caiga en lo falso, como lo in–correcto. Así, la “*veritas*” del dogma es lo correcto, la rectitud de la fe. Este modo de entender la verdad, prepara otra transformación más de la verdad, con el advenimiento de la “*ratio*”, que es la verdad como lo cierto, la certeza.

“El mundo romano, en la forma del dogmatismo eclesiástico de la fe cristiana, ha contribuido esencialmente a la consolidación de la esencia de la verdad en el sentido de la rectitud. El mismo ámbito de la fe cristiana introduce y prepara la nueva transformación de la esencia de la verdad, del verum en certum” (Parménides, 2005, p. 68).

Si la *veritas* cristiana del dogma depende de la autoridad, erguida en derecho, toda vez que esta autoridad se pronuncia, dado que se pronuncia en derecho, su pronunciarse es el hacer justicia, lo correcto en derecho. Emitir un juicio, por parte de quien está habilitado para emitir ese juicio. Aquí la habilitación la da el derecho propio de la autoridad eclesiástica. Esta habilitación la dará después, en virtud de la certeza, la razón.

“La esencia del decir es el iudicium romano –el decir correcto, es decir, encontrar con certeza lo que es correcto- (...) La veritas, entendida de manera cristiana como rectitudo animae, es decir, como iustitia, proporciona a la esencia moderna de la verdad su carácter en el sentido de la seguridad y la certidumbre de la existencia humana y de su comportamiento” (Parménides, 2005, p. 69).

La función del pensar, bajo la sumisión del imperio romano–eclesiástico, consiste en hacer comprensible la normatividad del dogma. En la medida que la norma del dogma deviene seguridad de lo establecido, más necesita la sumisión de una *ratio* que sostenga el obedecer sumiso.

Una apologética sostenida en una Metafísica

La metafísica, en cualquiera de sus versiones, por mucho esfuerzo que despliegue no ofrece posibilidades desde sí misma respecto de un destino a aquello que alberga. Que su pensamiento alcance y acoja lo que ahora es, en lo abierto del ser, es una imposibilidad puesta por la propia metafísica. En este sentido, lo cristiano, en la medida que se transforma al interior de una metafísica, al mismo tiempo que deviene una apologética en virtud de su latinización, encierra y clausura las posibilidades destinales propias.

“Ninguna metafísica, ya sea idealista, materialista o cristiana, puede, según su esencia, y de ningún modo recurriendo solamente a los esfuerzos por desplegarse, re–tener y recuperar todavía el destino, es decir, alcanzar y recoger con su pensamiento lo que, en un sentido pleno del ser, es ahora” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 280).

Desde el presupuesto pensante de la apologética cristiana, las definiciones que determinan el tipo de “teísmo” que debe ser tenido como “correcto”, son precisamente las definiciones que no tienen destino. Es precisamente el ámbito donde acontece la muerte de Dios. Lo que viene como destino, en relación a lo sagrado y lo divino, está fuera de estas definiciones del tipo de “teísmo” y de su modo de imperar.

“El último dios tiene su más singular singularidad y está fuera de esa determinación compensadora, que los títulos ‘mono–teísmo’, ‘pan–teísmo’ y ‘a–teísmo’ mientan. ‘Monoteísmo’ y toda especie de ‘teísmo’ se da recién desde la ‘apologética’ judío–cristiana, que tiene a la ‘metafísica’ como presupuesto pensante. Con la muerte de este dios caen todos los ‘teísmos’.” (Aportes a la filosofía, 2003, p. 329). El Dios albergado en la metafísica monoteísta, como tal, huye y, en su lugar, queda una defensa de doctrina y un pensar huérfano de pregunta.

El problema de la metafísica es que, fuera del ámbito del ser, toma como esencial lo ente, de tal modo que con agregarle un “*ismus*”, lo transforma en doctrina. Lo cristiano devino “cristianismo” y, éste, deviene un tipo de humanismo, en la época de los humanismos, como defensa de lo humano, desde la defensa de la doctrina de cristiandad.

“Todo humanismo sigue siendo metafísico (...) el cristianismo es un humanismo, desde el momento en que según su doctrina todo se orienta a la salvación del alma del hombre (...) Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto

cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 265). “El ‘ismos’ indica que la esencia del hombre tendría que ser tomada como algo esencial. Éste es el sentido que tiene la palabra ‘humanismo’ en cuanto palabra...” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 283).

El humanismo es percibido aquí como el nuevo lugar de la apologética del cristianismo, en la medida que el humanismo se instaló en occidente, y esta instalación fue aprovechada en términos de buscar la “demostración” del “verdadero” humanismo en el cristianismo. Y, entonces, el problema es doble, por una parte el recurso apologético, como sustentación de una *veritas* como imperio, a la vez que, por otra, un “objeto”, el humanismo, cuya estructura se ha construido como olvido del ser.

Cristianismo y platonismo

Heidegger entiende que “la constitución fundamental de la existencia espiritual occidental” (De la esencia de la verdad, 2007, p. 304), con la ayuda platónica de las ideas, configuró lo que el “cristianismo” ha entendido por Dios, luego, el criterio de comprensión de todo otro ente y, en el tiempo de la modernidad, el sentido de la razón, lo racional, hasta su consumación en el saber absoluto y en la doctrina de la ideología.

La asunción del platonismo, no sólo afectó lo cristiano, sino que puso al platonismo en una situación determinada respecto del pensamiento griego: como el punto culminante de la filosofía griega, desde donde se habla de presocráticos, pues “Sócrates es comprendido con base en Platón, como se evidencia en la usual designación de este pensar: es filosofía ‘preplatónica’; sus fragmentos son llamados los ‘fragmentos de los presocráticos.’” (Parménides, 2005, p. 121). El platonismo inició la interpretación del pensar cristiano hacia la teología del “cristianismo”, considerado en ese momento como una providencial preparación previa a la expansión del pensamiento cristiano, bajo la consideración de las “semillas del verbo” (San Justino en el siglo II).

La interpretación cristiana del pensar de Platón, respecto del circuito vital, hasta la muerte, y del tránsito al comienzo de un viaje a un nuevo circuito vital, peligra de atribuir al después de la muerte “inmortalidad del alma”, en términos de resurrección. Este tipo de interpretación por homologación, ya tenía un precedente en Filón de Alejandría. Esta interpretación cristiana se va modificando, posteriormente, hacia los términos de un humanismo y un clasicismo, en la consideración de los griegos como paganos. En síntesis, se entiende a Platón desde algún platonismo, y todo platonismo ha sido una interpretación transformadora desde la metafísica.

“... culminado el presente curso mortal aquí sobre la tierra? Según el pensamiento cristiano, ésta es la pregunta por el ‘más allá’. Por muchas razones, es inminente el peligro de una interpretación cristiana consciente o inconsciente del pensar de Platón (...) quienes se creen libres de las representaciones cristianas y entienden a Platón en términos de humanismo y clasicismo –por tanto, presumiblemente como ‘pagano’-, piensan aún de una manera cristiana, en tanto lo ‘pagano’ es simplemente lo contra-cristiano. Solamente en términos de una valoración cristiana los griegos son ‘paganos’...” (Parménides, 2005, p. 125).

La metafísica que se esconde en esta interpretación, es la puesta en escena de una hermenéutica que debe consolidar un dominio, no un entrar en lo abierto de lo desoculto del ser. Una hermenéutica que tiene por tarea la defensa de determinados postulados,

fundamenta los postulados, no se abre a otra posibilidad. La otra posibilidad es aquello que es instalado en lo in–correcto, el cisma del error herético.

2.3.2. Raíz del cristianismo

La idea de creación

El concepto de creación en el cristianismo, proviene de una perspectiva bíblica del ente, que Heidegger considera “fundamental”. Lo único no creado, es el creador increado, que corresponde a la delimitación para el hombre. El hombre es tal, en cuanto creatura y en cuanto a “hijo de Dios”, y ésta es, precisamente, su delimitación. Un ente delimitado por otro ente, un ente creado y un ente creador.

El hombre, como creatura, pertenece no al mundo de la apariencia, sino a un más allá, hacia el cual se encuentra en tránsito. Dios, como creador, pertenece a ese más allá, que es lo más real.

“Creatio, creación, es una determinación fundamental bíblico–cristiana del ente. Omne ens est qua ens creatum, con la excepción del creador increado mismo, summum ens.” (Parménides, 2005, p. 197). “El cristiano ve la humanidad del ser humano, la humanitas del homo, en la delimitación frente a la deitas. Desde la perspectiva de la historia de la redención, el hombre es hombre en cuanto ‘hijo de Dios’ que oye en Cristo el reclamo del Padre y lo asume. El hombre no es de este mundo desde el momento en que el ‘mundo’, pensado de modo teórico–platónico, es solamente el tránsito pasajero hacia el más allá” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 264).

La diferencia entre los entes creados y el ente supremo, pone la cuestión de la creación a partir de la nada, pone la cuestión de Dios como sometido a la determinación de lo ente y pone la diferencia entre Dios y el hombre como una delimitación óptica entre entes: el mundo y el más allá. Entonces, ¿Hay posibilidades de un “ente” supremo en un “más allá”?

La palabra como ley

Heidegger reduce al “Dios del viejo testamento”, al mandato que se origina en la experiencia de la Alianza en el Sinaí. “Es un Dios que ‘da órdenes’; su palabra es ‘tú no debes’, ‘tú debes’.” (Parménides, 2005, p. 54). La experiencia de la Ley, símbolo de la liberación de la esclavitud y de la constitución de Israel, como pueblo libre en el desierto (el despojo), encuentra sin embargo una interpretación desde la relación de dependencia –en la línea del fundamento– entre un ente superior que domina, y el resto de los entes, que se someten. Una palabra que “da órdenes”, no es próxima a una palabra que liberando desoculta. En la orden, se oculta el ser y se manifiesta el dominio de un ente sobre otros entes. Pero, ¿Es esta la experiencia inicial de Israel?, más aún, ¿Es el mandato como dominio, la experiencia en el Sinaí? Este preguntar habrá de llevarnos–aproximarnos al inicio sagrado de Israel.

2.3.3. Destino de lo cristiano

Decisión respecto de la esencia de la verdad

Para Heidegger, la cuestión irrenunciable está en el decidir pensar lo cristiano en lo preservado, que lo tendrá en lo abierto del ser. Todos los caminos de resistencia y la obstinación en los caminos ya recorridos en la época de la metafísica, como lo son las

pruebas de la existencia de Dios, ocultan al pensar el que sea pensable la esencia de lo cristiano. Con todo, habría un camino para pensar la esencia de lo cristiano.

En esta larga historia del desvío metafísico, “nosotros, quienes hemos llegado tarde, precisamente con el fin de vislumbrar este inicio primordial de la historia de occidente, aunque sólo sea en el recuerdo, tenemos que prestar atención explícitamente a ello y seguir las indicaciones que nos proporciona la palabra ‘desocultamiento’.” (Parménides, 2005, p. 172). Y pensar, entonces, el desocultamiento en lo cristiano.

“Nuestras discusiones sobre ‘lo romano’ son interpretadas como resultado de una hostilidad anti-cristiana. Dejemos de lado la teología para decidir si la meditación sobre la esencia de la verdad, tomada en su contexto, no podría ser más fructífera para la preservación de la cristiandad que el deseo aberrante de construir nuevas pruebas fundadas ‘científicamente’ para la existencia de Dios y para la libertad de la voluntad, sobre la ‘base’ de la física atómica moderna.” (Parménides, 2005, p. 212).

Lo cristiano permanece en lo oculto, para sí mismo, en tanto el esfuerzo de su pensar no se libera a pensar en lo abierto del ser. Cada nueva versión de la metafísica, es una nueva construcción de pruebas para el respaldo de fundamentación en pro de su dominio.

Ser en el mundo y trascendencia

La condición del hombre, esencialmente puesto en la palabra, interpelado en lo abierto del ser, no está cerrado a lo trascendente. Pensar el ser no implica cerrarse a lo divino del Dios, sino que lo ubica en la pregunta donde es posible preguntarla. El hombre no está cerrado, sino abierto, aunque sea inevitable entender que esto divino no es demostrable, sino, por el contrario, lo más cuestionable.

“Al indicar que el ‘ser-en-el-mundo’ es el rasgo fundamental de la humanitas del homo humanus no se está pretendiendo que el hombre sea únicamente un ser ‘mundano’ entendido en sentido cristiano, es decir, apartado de dios e incluso desvinculado de la ‘trascendencia’...” (Carta sobre el humanismo, 2005, p. 286).

La apertura del hombre en lo abierto del ser incluye esto más cuestionable, indemostrable, la posibilidad de Dios.

3. Reflexión respecto de lo judío-cristiano

Puede parecer osado y hasta soberbio, pensar lo judío y lo cristiano, en cuanto una meditación de lo olvidado y, en tanto olvidado, oculto. Una rememoración de aquello que, siendo inicial, se ha ocultado, puede responder a la pregunta, ¿qué mostrarse de lo sagrado en Israel y en Jesús, puede ser tenido como “inicial”? La consideración de lo cristiano ha sido en occidente, desde su platonización, una parte del hecho metafísico fundamental, que ha llevado a objetivizar lo divino hasta una suerte de tecnología de lo sagrado, en aquello que antes remarcamos cuando Heidegger llama al cristianismo como el imperio eclesiástico (Parménides, 2005, p. 61).

La osadía de esta meditación consistiría en decir aquello que se habría ocultado y olvidado, aun cuando la historiografía da cuenta de una infinidad de “estudios bíblicos”, en muchos niveles. Es posible encontrar “precursores” y “arriesgados”, en esta historia. Sin

embargo, correspondiéndose con el tiempo de la metafísica, el dominio y la maquinación llevaron lo cristiano, y en él lo judío, a un “imperio eclesiástico”, como parte de la historia de lo sagrado. Además, la osadía consistiría en “pensar” aquello que tiene como sustrato “epistemológico” y su carácter en “el dato de la fe”, en el “creer”; y pensarlo, provocado por el pensar del “salto atrás”, al inicio, es decir, como si se buscara homologar ser y Dios, como alguna vez se hiciera con el platonismo. Si el olvido ha implicado un destierro, que ha devenido destino universal, da qué pensar lo sagrado judío y cristiano en este salto atrás, desde la historia del ser (Cf Carta sobre el humanismo, 2000, p. 279).

Pensar lo sagrado en la experiencia judío–cristiana, no pretende ni corregir la vivencia y experiencia creyente, ni menos validar en la filosofía esta misma experiencia –como lo fueran las pruebas de la existencia de Dios–. Este pensar responde a una provocación del propio pensar, como urgencia del tiempo presente, confrontado con un pensar radical. No es un pensar para asegurar certezas, sino el abrir con la palabra hacia lo venidero. Si la filosofía es “ciencia” del ser, pensar lo sagrado en la experiencia judío–cristiana, es pensarlo en las posibilidades de este pensar el ser.

La posible soberbia de esta meditación, alude a un riesgo, a un peligro inherente al desafío que se nos impone, con este intento de pensar lo sagrado. ¿Quién pretende ser, este que piensa, que aspira a decir a occidente que su objeto sagrado está vacío? El que piensa no pretende destacarse del mundo, en una suerte de maniqueísmo, para señalarlo como erróneo. El que piensa asume el riesgo del pensar, enfilándose por un camino en el que siempre es posible volver a lo sagrado como objeto. El que piensa se sabe no dueño, sino urgido, inquieto, regalado y en permanente situación de peligro. Lo ente es peligro para el ser, y es peligro para lo sagrado. El que piensa camina en el peligro, y esto es más radical que una consideración moralizante, como la soberbia.

Esta meditación no pretende desarrollar detalladamente hechos, circunstancias, escuelas, corrientes, con erudición y al modo de un tratado. El empeño puesto en este pensar es esencial, es pensar lo inicial en la experiencia de lo sagrado judío y cristiano. Esta experiencia está registrada en la palabra escrita, que por mucho tiempo fue transmisión oral, en un modo hebreo en el que la “memoria” no es lo mismo que nuestra memoria actual, cualificada por la psicología y cuantificada por la neurología; un tiempo en el que la autoría de un texto, no es lo mismo que la autoría actual, como propiedad intelectual. Un texto que es mito, que es “historia” (no la historiografía moderna) y que es poético. Los personajes no son necesariamente los autores, los autores no son exclusivamente los que redactan el texto, y el texto no es el que ha salido originalmente de una imprenta, sino de copistas.

En el caso del viejo testamento, el texto, en buena parte, demora siglos para llegar a la redacción que le conocemos actualmente. En el caso del nuevo, sólo años y, a lo más, décadas. El texto es abundante y, en su redacción final, se evitó mutilar las versiones diversas, aun si resultaban contradictorias entre sí, porque la experiencia con “la palabra” en el texto es la experiencia de lo abierto. La palabra del texto, por una parte, testimonia un acontecimiento donde la verdad de lo sagrado acontece y, por otra, la lectura de esta palabra es también un acontecimiento. Pero el texto mismo deja, también, ya de manifiesto el olvido de lo sagrado, su ocultamiento, no porque el “creyente” se abra a las “religiones paganas”, sino porque muy tempranamente –y en el mismo texto– se inicia una distorsión. La distorsión no tiene que ver con desviaciones heterodoxas de las doctrinas respectivas, de las corrientes judías y de las corrientes cristianas. La distorsión es respecto de lo inicial, de lo sagrado como acontecimiento, y la consiguiente desdivinización de lo divino. Mucho antes de la platonización de la interpretación teológica, el Dios era ya un útil a los intereses y

necesidades del poder humano. El platonismo permitió confirmar y sostener por más tiempo este proceso, en la diversificación de los imperios eclesiásticos, incluido el judío.

La meditación reflexiona la palabra de ciertos textos del viejo testamento, donde lo inicial de lo sagrado se muestra. Por una parte, se trata de textos que no están todavía del todo marcados por una intervención de esta distorsión de lo sagrado, y en este sentido pueden ser tenidos como “primitivos”. Éstos, han sido tratados por el estudio erudito, como “tradición yavista” y “tradición elohista”, y remiten –aproximadamente– a mil años antes de Cristo. Es posible, también, confrontar con la palabra poética de los profetas. Pero “primitivo” no quiere decir tan sólo antiguo, como si lo inicial fuera un pasado remoto, arqueológico. Lo primitivo también acontece hoy, porque lo constituye el mostrarse mismo –lo abierto y libre- de eso sagrado. Es lo *primi-genitus*, de ahí genealogía de lo sagrado. En el caso del nuevo testamento, el ejercicio del pensar es más complejo, por cuanto el carácter de “reformador” que se le puede dar a Jesús, debe ser leído con cuidado y por debajo del texto redactado posteriormente, por un autor que no es el propio Jesús. En algunos casos, como el texto de San Juan, lo inicial de lo sagrado es su propia experiencia y testimonio.

3.1. La búsqueda del misterio sagrado

Dios y dioses, monoteísmo y naturaleza, parecen combatir en los textos del viejo testamento (Gn18, 1-33; 19, 1-29). Tan habituados estamos al contexto metafísico de la interpretación teológica, que no acogemos las señales del propio texto y las que hoy y desde hace tiempo vienen haciendo tambalear esos presupuestos. El contexto metafísico de la interpretación de los “ismos” nos indica que todo se inicia con un “acto” creador, de la nada, por un ser trascendente, único y eterno. Sin embargo, lo inicial en Israel no es esta creación *ex-nihilo*, de los primeros once capítulos del Génesis, sino una interpelación por la palabra: “volveré a ti, sin falta”... “levántate”. Los misteriosos divinos que aparecen ante Abraham (“tres individuos parados a su vera...”), dejaron de desconcertar al creyente clásico, cuando se les consideró “representación” de la Trinidad. La iconografía rusa nos regala un hermoso ejemplar. El texto manifiesta lo inicial sagrado, además, sin duda, muestra una mayor antigüedad, respecto de los demás textos. El texto vacila con estos personajes, porque quien escribe no goza de las certezas necesarias. Los misteriosos divinos son extremadamente parcos en sus palabras. Primero son “individuos” desconocidos, luego Abraham exclama “Señor mío”, luego es YHWH el que habla, en seguida son tres hombres los que se marchan, pero interrumpiendo la partida, YHWH conversa con Abraham de su plan. No es claro quién o quiénes son los interlocutores de Abraham. Sin embargo, el registro de la palabra consignó lo fundamental: “Volveré a ti...” lo divino siempre se sustrae y reviene, se muestra a la vez que permanece oculto. En el venir, en tanto viniendo, se muestra y, en tanto se muestra, se ausenta yéndose. Lo sagrado y el tiempo.

La intervención de lo divino en el venir, se muestra detinal: “levántate”. Levántate para formar un pueblo, una patria para el hombre. La patria donde los hombres y los divinos intercambian. El personaje de la leyenda, Abraham, es el precursor, un extraño en la tierra, buscando un lugar (Dt 26, 5-11; cf Gn 23, 4), movido por la interpelación inicial, va por la tierra buscando su patria, la patria del hombre. La palabra que lo interpela inicialmente, “volveré... levántate”, le desoculta a sí mismo el hecho de no tener patria propia, como inmigrante, expuesto a las maquinaciones de las dominaciones de turno. En la pobreza de lo libre. Es un arameo errante.

El mito de Sodoma y Gomorra, siempre interpretado de modo moralista, muestra el dominio imperial de esas ciudades, incapaces de reconocer lo divino de los misteriosos

personajes. Quieren usarlos, como se usa del ente supremo de fundamento. Si su uso es “inmoral” es lo menos relevante, pues lo decisivo es que sean puestos en la condición de objetos de uso. El peligro hace el riesgo del arriesgado. El combate se libra con el fuego, que es luz que ilumina, y calor para los metales... El que se arriesga atraviesa el campo de los imperios, para fundar una patria. Aun cuando siempre exista el peligro de hacer de la patria, otro imperio. El contraste con lo imperial, de esta figura fantástica de dos ciudades “perversas” y “violentas”, es la acogida de la interpelación, por parte de quien no tiene ninguna seguridad, y la apertura de la pregunta en que se mide el hombre frente a lo divino: ¿morirá, lo mismo, el justo y el malvado? (traducción mía), pregunta que inicia el camino a lo salvo. Abraham acoge lo que se le manifiesta (ve), pregunta desde aquello que ve (piensa), y con su palabra pone a salvo y custodiado lo esencial.

“Volveré”, ha dejado al descubierto una característica del misterio sagrado, es éste el que busca al hombre, antes que el hombre le busque a él. Lo sagrado busca al hombre, en cuanto que le sale al encuentro como interpelación. El hombre es el buscado cuando inicia el camino y se mantiene en el camino. La tierra de la promesa, como todo lo ente, tiene el peligro de transformar un lugar –el encuentro- en una geografía y su ocupación. De esta manera, los inicios de la distorsión en Israel, tienen que ver con unilateralizar –en lo ente- la experiencia inicial.

3.2. Intentos de pensar el misterio sagrado

¿Tiene nombre el misterio, Dios? El combate de Jacob (Gn 28, 10-22; 32,23-33), Moisés y la zarza ardiendo en el monte (Ex 3,1-15).

Lo divino en la interpretación metafísica, aparece como una definición conceptual, como una entidad “subsistente”. Y se tiende a interpretar, acriticamente, el texto bíblico desde esta “definición”. Lo divino es menos misterio, en una identificación que dista en lo esencial de lo divino en su desocultación inicial. El texto del Génesis, en el capítulo 28, muestra el aparecer de una interpelación misteriosa. Es, a la vez, lo uno y lo múltiple, Dios y dioses, en una incertidumbre de la no certeza, y de lo más cuestionable. La noche, en su oscuridad, y el sueño, en su lenguaje de imágenes, dan lugar a una experiencia que está fuera de toda lógica. Un combate nocturno con personajes divinos.

El personaje, ahora Jacob –nieto de Abraham- lleno de temor, viene huyendo prolongadamente (cobardemente) de lo sagrado. Teme a su hermano Esaú, por la disputa de la primogenitura, pero este temor está en el contexto del temor de saberse interpelado por los misteriosos divinos, entre los cielos y la tierra, con la palabra “estoy contigo”, (copertenencia, como pre–curso del Emmanuel)... el texto dice que Jacob exclamó “está YHWH en este lugar y yo no lo sabía (...) temible es este lugar”. El lugar (māqôm), no es en primer término un espacio de equidistancias, sino el encuentro con lo divino, en la dimensión de lo sagrado, es el lugar de lo abierto que acontece, no desde un saber (poseer), sino desde el temblar y estremecerse –total asombro–: lo “temible”.

Nuevamente de noche, en el segundo texto del Génesis, capítulo 32, en lo oculto de la noche, se desoculta lo sagrado: se muestra el rostro de lo divino, se le da el nombre destinal a la patria, Yísrá’ēl: “has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y le has vencido”. También se puede traducir: “has sido combatiente desde tu indigencia contra poderosos”. El nombre nuevo dado a Jacob, mirando al “pueblo de Jacob” (Cf Os 12, 3-7), parece tener un sentido aun más inicial, como exclamación de asombro en situación de incertidumbre (estar en guerra contra un ejército poderoso, por ejemplo): “que salga al combate”, es decir, que se manifieste en la historia. El divino oculta su nombre, porque el nombrar es el poder del

tener y poseer lo nombrado. Tener la palabra para nombrar, y nombrar para tener—como—propio. Por esto, lo inicial en Israel es que lo divino es lo no—nombrable, lo sin concepto, lo que se invoca, pero no se lo tiene bajo un poder, y con lo que, sin embargo, se mantiene un combate de desocultación.

Lo sagrado toca a lo divino y al hombre, en una copertenencia que acontece inicialmente, en este paso de la condición abrahámica en que todavía estaba Jacob, a la condición de Yísrā'ēl. La relación del hombre con lo divino se da en la imposibilidad de reducir lo sagrado, puesto que lo sagrado, a la vez que se muestra en lo combativo, se oculta en el despuntar el alba. A diferencia de lo que ve Heidegger entre los griegos, la verdad como salida a la luz, este texto pone la noche como el momento de la mostración y el inicio del día como la huída a la ocultación. Lo divino permanece siempre como misterio, y así se lo puede “observar” más de noche que de día, más desde el asombro que desde la evidencia.

El tercer personaje es Moisés, el salvado de las aguas y pastor de rebaño, en el libro del Éxodo, capítulo 3. Moisés es el hombre que, en las palabras del texto, a la vez experimenta la apertura de lo sagrado, que se da, pero que también transforma esa experiencia en “ley—instrucción”, para la organización de una patria como expectativa de imperio. La “tōrā”, que aquí tiene un sentido eclesial, cambia el rumbo de Yísrā'ēl, por cuanto el ámbito del “combate” (el “has sido fuerte...”), da lugar al mandato, a la norma y a la preeminencia de la regulación, por sobre el encuentro y la relación. La ley inicia la distorsión que, con el platonismo y la metafísica del sujeto, llegará a su apoteosis.

Sin embargo, Moisés es, antes, parte del inicio. En la epopeya de Moisés aparece la copertenencia del ser y lo sagrado, de lo divino y los mortales, de los cielos y la tierra. Ante la insistencia de Moisés por el “nombre”, desde la experiencia de incertidumbre, nos encontramos con el enigma mayor de Yísrā'ēl: el tetragrama.

Moisés está delante de un caos social y étnico, con el peso de años en situación de esclavitud, y tiene una experiencia de apertura con una dimensión más amplia, la del asombro ante “YHWH”. En la medida que la palabra desoculta lo sagrado, como sagrado, éste se muestra en su esencia, de apelación de lo divino: “quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada” (Ex 3,5). Nuevamente, el “lugar” es el encuentro. En términos del pensamiento hebreo inicial, lo sagrado es también combate en el caos, no sólo caos en el momento de la llamada “creación”, sino primeramente del caos como condición de un caminar por el mundo—desierto en busca de una promesa de patria, del hombre interpelado. La idea de “creación” es posterior y surge como re—acción frente al encuentro con las teogonías babilónicas, durante el exilio del siglo VI a.C.

Lo sagrado en el mundo hebreo, con modos menos “abstractos” que en el pensamiento griego, pero con una riqueza simbólica interpelante, entiende que lo divino está entramado con lo que desde los griegos llamamos ser. No porque YHWH sea el ser, sino porque está concernido en él. El tetragrama sagrado YHWH (יהוה), indecible, se ha traducido como “yo soy el que soy, el que era, el que será”, o bien, respetando el sentido gramatical del “hifil causativo”, viene a significar “Hace existir lo que comienza a existir” (Ex 3,14). Efectivamente, este “nombre” da cuenta de una forma arcaica del verbo “ser” en hebreo, que en la traducción al griego de los LXX, doscientos años antes de Cristo, devino $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$, “yo soy el que es (ente)”, con todo el influjo helénico ya establecido. Más que “trascendente” y “creador de la nada”, en el sentido metafísico escolástico, este “nombre” refiere un misterio en tanto que toca la incomprendibilidad, como límite de las posibilidades del ente que somos. “Ser”, “llegar a ser”, “manifestarse”, “originar”, como nombre que está ligado a la experiencia de Moisés en el Sinaí, la región de los madianitas y los quenitas,

adiciona el hecho ya mencionado que, en el pensamiento hebreo, el nombrar a alguien implica tener cierto poder y dominio sobre él, de modo que esta fórmula es un nombre–no–nombre, llevando al extremo lo indecible del misterio de lo divino. La palabra que dice el ser, como la palabra que dice lo sagrado, no puede “representar” ni lo uno, ni lo otro. La palabra muestra que el ser, así como lo sagrado, se dicen en lo ente, pero no son lo ente. La palabra desoculta, no en la medida de la “representación”, sino en el acontecimiento de copertenencia. Lo sagrado en Israel, acontece como encuentro y desaparece como ídolo en el objeto y en la palabra que objetualiza.

La experiencia de lo sagrado y, en lo sagrado, de lo divino, para Yísrá’ēl, acontece inicialmente no como in–diferencia entre ser y el Dios, sino como ámbito de encuentro, de mutua pertenencia, en la que el hombre es invitado, en tanto es apelado al ámbito de lo libre y la liberación. En la esclavitud –entre los egipcios– el hombre, pensado hebraicamente, ha experimentado el ser útil, y no más que eso. La liberación no puede ser simplemente distanciarse de los egipcios, sino arriesgarse a lo indeterminado, a la incertidumbre de lo abierto: un camino en el desierto. Volver a la condición de errantes en el desierto, buscando una patria.

Lo sagrado para Yísrá’ēl, (qōdeš), nunca ha existido como tal, objetivado. Se refieren cosas, personas, días sagrados, pero nada de ello agota lo sagrado o lo contiene de modo absoluto. Lo sagrado escapa. En este sentido, lo sagrado no ha “existido” como tal, y como un todo en un ahí. En cierto modo, podemos pensar que lo sagrado refiere una u–topía. Efectivamente, lo sagrado en el hombre vinculado con lo divino, no está en algún rincón dentro de él, como si fuese una parte más, un órgano que ejecuta cosas de lo divino. Lo sagrado es, más precisamente, el lugar (□□□□) del hombre vinculado con lo divino (Parménides, 2005, p. 123). Lo sagrado es lo esencial de lo divino venido al encuentro, no una normativa, un recetario de comportamiento. Lo sagrado es la esencia a la que pertenece el hombre como vinculado a lo divino, que se manifiesta en la palabra, y que se oculta en el olvido.

En la raíz hebrea *q ō deš* se implica ciertamente una consagración, en el sentido de pertenencia; es decir, más que una separación (respecto de lo profano), es un acercamiento a lo divino, el que se manifiesta saliendo al encuentro. El hombre que pertenece al vínculo con la divinidad, vive en medio de la gente, de sus vecinos, y no separado. Este hombre, vecino de sus vecinos, tiene un compromiso esencial con la divinidad, y ha entendido que la divinidad lo tiene con él. Así forma una historia, de acontecimientos y hazañas que serán entendidas como vividas junto a la divinidad, que acompaña en lo oculto. Una epopeya junto al Dios. En lo oculto, lo santo da lugar al vínculo hombre–Dios, que se muestra y se sustrae. El hombre referido a lo divino, no siempre sabe temáticamente o desde una consciencia psicológica, ni del vínculo ni del compromiso con lo divino, pues esta pertenencia acontece en el esenciarse del ser. En el tiempo como desocultación y apertura de lo abierto, el hombre tiene la posibilidad de interpretar con la palabra lo sagrado, como historia de liberación.

דָּבַר (DABAR)

“Dabar” es palabra, en hebreo. La palabra como “dabar” es lo que está siempre en el discurso, en el habla del discurso, que propone ciertamente contenidos para ofrecerlos a alguien. Pero, lo fundamental, más que este contenido, es el requerimiento de una acogida y una respuesta, por parte del oyente. La palabra es, en el discurso, para interpelar a un oyente. La palabra es diálogo, es conversación, es interpelación. El Dios bíblico aparece como el que habla palabras, como el que “ha hablado”. Así, ocurre unas cuarenta veces en el texto del viejo testamento, especialmente en contexto profético. Un número mucho más elevado, refiere “la palabra” a Dios, pero como atribución que se le da a un discurso

para dar peso al mensaje del que habla. Además, la palabra, siendo discurso y una vez pronunciada, puede tener la fuerza de una presencia (Is 9,7; 55,10-11). En este sentido, el hombre se encuentra en la palabra, y un encuentro fundamental en su existencia, es el encuentro con lo divino que hace presente esta palabra. En la palabra, en su pronunciación, emerge el misterio del decirse de lo divino mismo. Es el hombre el que habla, interpretando e interpelando, y es en el habla del hombre donde lo divino acontece. En este sentido, la palabra desoculta lo sagrado. La palabra como mandato desde un dominar, no es lo inicial en la experiencia hebrea, contrariamente a lo que piensa Heidegger (Parménides, 2005, p. 54). La palabra hebrea es primigeniamente apelación en la historia, con un sentido destinal, en el inicio: medirse con lo divino, ante la muerte. (Cf Hölderlin y la esencia de la poesía, 1958).

En el nuevo testamento, la traducción de *dabar* se hizo con el *logos* griego (λογος), no queriendo perder el sentido del *dabar*. Pero sin ignorar del todo lo que el *logos* griego trae consigo. La intervención más radical de este *logos* la encontramos en el texto de San Juan, especialmente en el prólogo. Pero, antes de entrar en este proceso de re-inicio de *Yiśrā'el*, es importante observar la diferenciación de lo divino y lo humano, referente a la equívoca interpretación de antropomorfismos.

Lo sagrado y la figura humana

Heidegger interpreta los rasgos humanos de los dioses griegos, como diferencia entre dioses y hombres, pero que han sido rotulados como “antropomorfismos” propios del pensamiento mítico, en la devaluación de la racionalidad moderna. Algo no muy distinto ocurre con los hebreos, con un mito materialmente diferente, pero donde los antropomorfismos también se instalan en una zona donde el hombre es determinado en relación con lo oculto que se desoculta, a partir del vínculo, en el que se conoce a sí mismo como nacido del hombre, tal como lo señala el erudito Von Rad: “En realidad el antiguo testamento está lleno de antropomorfismos. El secreto de la revelación divina que le cupo en suerte a Israel se haya entre la sorprendente grandiosidad de sus antropomorfismos por una parte, y la severidad intransigente de su prohibición de imágenes, por otra” (Estudios sobre el antiguo testamento, 1982, p. 267). Estrictamente hablando, lo divino nadie lo ve y, más allá de los géneros literarios, es en el hombre, en su palabra, donde lo sagrado y lo divino emerge como en su territorio propio, como acontecimiento propio. La epopeya es humana, su lugar es el encuentro con lo sagrado, sus protagonistas los hombres, su destino es lo abierto.

Por más que se añadan conceptos latinos como “pro-vide-ncia”, en tanto versión de un Dios casi antojadizo, que genera unas condiciones de existencia, para luego tener que modificarlas a favor de sus protegidos y en contra de sus enemigos, la historia tiene un curso, un destino, que no puede ser modificado ni por Dios mismo.

De tal manera se ha configurado un esquema, en base a determinados postulados y principios de racionalidad, que finalmente se ignora aquello que, por lo demás, dio origen a un título de Feuerbach: “La esencia del cristianismo”. Bien se puede decir algo diferente, algo así como la esencia de la experiencia de reflexión creyente. El precipicio ontológico, como llama Castoriadis, que se interpone entre el Dios monoteísta y el hombre, es parte de estos postulados, que forman parte del universo doctrinal, llamado por Heidegger metafísica ontoteológica. Sin embargo, encontramos en el universo hebreo y cristiano tanta pluralidad de lo divino, en ángeles, patriarcas y santos, que el Dios único deviene más bien múltiple. Y, más aún, si el dogma de la trinidad se lo pone en relación con Zeus–Poseidón–Hades, y con el mundo de la antigua Siria, Baal–Yam–Mot, no parece novedoso ni exclusivo.

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el “sistema religioso” no agota lo sagrado. Muchas veces, los análisis de los sistemas religiosos, confunden respecto de la comprensión de lo sagrado, que les está referido, pero del que no pueden ser soberanos. Comprender qué son los dioses, desde las anécdotas de la historiografía religiosa, no permite acceder a la esencia de lo sagrado. Aquello que Castoriadis dice de los dioses griegos, podríamos decirlo de otros dioses, incluidos el hebreo y el cristiano, respecto que “ellos son aquello que, en el hombre, es más que el hombre, o aquello que se impone a la vida de los hombres sin que éstos lo puedan controlar (...) No hay que deducir, como se ha escrito equivocadamente, que los dioses no son más que predicados simbólicos de las facultades humanas (...) hablo de aquello que sobrepasa al hombre, en el sentido más elemental y profundo del término” (Ce qui fait la Grèce, 2004, p. 132). Lo sagrado, esencia de los dioses, es, a la vez, un abismo sin fondo, tanto fuera del hombre, como dentro del hombre mismo. Lo sagrado se muestra y se sustrae.

3.3. Meditación del misterio sagrado desde Jesús, llamado el Cristo

El texto de San Juan dice que Jesús habría referido el ser “dioses” a los hombres:

**#####, ##### #####, ##
Les respondió Jesús, ¿no está escrito en la ley de ustedes, Yo he dicho, ustedes son dioses? (Jn 10, 34-35; Cf Sal 82,6)**

No se trata de una afirmación al azar, él mismo está siendo cuestionado por ello y su respuesta toma con ironía la “Ley”, la “*t o r ā*”. Este enfrentamiento con “los judíos” como un “ustedes”, no sólo toca la ortodoxia, es decir, la recta doctrina respecto del único Dios, sino que toca la pertenencia respecto del interpretar mismo el texto sagrado. Jesús habría introducido una crisis en lo pensado hasta ese momento respecto de lo divino y lo sagrado: ¿quién es el Dios de los religiosos judíos, en ese momento? Jesús trae un anuncio y, con éste, una crisis en lo tenido como sagrado en el interpretar la venida del Dios.

El anuncio de lo sagrado

La experiencia de Jesús implica un anuncio, un □□□□□□. Una palabra–anuncio, de un habla que interpela, buscando alcanzar al oyente en su esencia, en lo más suyo de su experiencia, unísono con la interpelación de lo abierto. Este anuncio busca llevar/poner al oyente no en lo que ya siempre entiende, como algo por conocer (representación), sino en la experiencia del habla desocultadora, en la palabra. Es un anuncio que concierne el venir a la presencia, “ya está entre vosotros” (Lc 17, 21)... Un anuncio que invoca y requiere al oyente.

La condición de oyente, oyente de la palabra, entre “judíos” y “griegos”, es aquella que indica la posibilidad de acoger desde sí mismo, dentro de las limitaciones del lenguaje humano y de la condición de temporalidad, el misterio que se da. Toda acogida implica una convulsión y una crisis, pues en el contacto con la palabra, llevado a sí mismo, el hombre ve lo abierto y su vértigo. La acogida no es lo mismo que una pérdida de la propia identidad, sino que es llevar la propia identidad, por un proceso de “reflexión”, a su máxima coapropiación en el acontecimiento inicial y en la pérdida de las seguridades tenidas en lo útil. Con todo, ante la palabra siempre existe la posibilidad de sustraerse en lo propio, negando lo propio a la palabra.

El creyente que anuncia y el oyente, tienen tras de sí pertenencias de hablas diferentes, “judíos” y “griegos”, son la síntesis de aquello que se describe en los Hechos de los

Apóstoles (Hch 2,5-13), del día de pentecostés. El habla que interpela tiene siempre los obstáculos del trasvasije simplista, de la apropiación engañosa, de un amaño con el juego de los contextos diferentes. Sin embargo, hay anuncio, aunque el anunciante no haga consciente el sentido de las palabras, y aunque el oyente no retenga la totalidad de la experiencia. Hay anuncio con imperio y sin imperio. Siempre hay anuncio. Hasta hoy, se da el anuncio a pesar del prolongado camino de la historia y de cómo se ha consolidado “occidente” y su expansión ambivalente en todo el planeta, con el llamado “paradigma moderno” y sus derivados. No todo lo que se dice en la palabra es anuncio, aun cuando los “contenidos” puedan ser en apariencia pertinentes. El anuncio es tal, como acontecimiento de coapropiación, esto es, cuando el anuncio desvela la verdad del ser que se da.

La historia de occidente, con el olvido y ocultamiento del inicio, sucede como reinterpretación de mitos para promover una sacralidad imperial, sostenida por una violencia sacralizada. El Mito es reinterpretado en función de modelar el mundo según intereses coyunturales. Este mito así interpretado, entra en la secularización, como alejamiento de lo divino y proceso de desacralización del acontecer.

¿Por qué occidente necesita recrear mitos para promover el imperio? El poder, que permite monopolio, en medio de cambios y desplazamientos vertiginosos de los ejes de dominio, permite una suerte de ilusión utópica. ¿Es pensable, entonces, una postura ingenua por parte del creyente, en relación a su pertenencia cultural? El hecho decisivo es que la fe cristiana se hizo occidente, teniendo su cuna en Yísrā’ēl. La hegemonía alcanzada por occidente, instaló un modelo cristiano que ha venido a ser, en los hechos, la forma oficial y única (aunque sea, en el detalle, bi, o tri-céfala, en la pluralidad de católicos, protestantes y ortodoxos).

La diferenciación entre católicos y reformados en occidente moderno, coincide con la expansión–conquista–colonización del “nuevo mundo”. El europeo cristiano es el conquistador, que desde un inicio monopoliza el protagonismo y la escritura de la historia; en su voz y en sus textos es incorporado el indígena y su tierra.

El discurso religioso occidental, consideró el fenómeno religioso *nativo*, del colonizado, como un mundo *pagano*, *infiel*, llevado por la *superstición*, por la *superchería* y por la fuerza del *demonio*. El dominio de la verdad sobre lo sagrado y la salvación religiosa, del “cristianismo” como *verdadera religión*, implicó que las demás debían que ser falsas.

Con la crisis metafísica, el mundo cristiano hecho “cristianismo”, ha entrado en la desapropiación progresiva de su dominio, toda vez que éste fue usado como herramienta de cambio histórico, hasta que la secularización se lo arrebatara. Cada vez que el símbolo sagrado pretendió volverse vinculante a fuerza de imponerse desde la directividad de un aparato de gobierno, ocultó la elocuencia esencial, última e inicial. Lo cristiano, *reducido* y liberado, entra en el tiempo indigente.

La confusión de lo cristiano y la metafísica occidental no sólo impidió que entre cristianos diversos se reconocieran en lo inicial, sino que acoger lo cristiano vino de la mano con volverse metafísico, en su versión de “visión de mundo”.

Lo *cristiano* como experiencia auténtica de lo sagrado, en tanto tal, ha sido siempre marginal en el occidente, como civilización totalizante y absorbente. Occidente tuvo en su momento la *ilusión de un porvenir* llamado *progreso*, que hoy enfrenta serias dificultades en relación a la disolución del sujeto. Lo cristiano, nacido en Yísrā’ēl, es decir en *la periferia*, tiene quizá su única posibilidad en el retorno a la periferia. Lo sagrado en lo marginal y no en el imperio de lo útil. Así interpela lo sagrado inicial, desde la periferia, como su lugar, como encuentro.

vuelve oscura su luz –noche– pues hace definitivo aquello que es siempre y sólo en camino (el “arameo errante”).

La “cristología”, no en el sentido del manual teológico, sino como el pensar respecto del Cristo, define la esencia de lo cristiano. No el “concepto” sobre Cristo y la determinación del “concepto” de ser cristiano, sino el pensar al Cristo pensando lo cristiano del creyente, en la temporalidad. Ahora bien, el acceso a esta palabra en la carne –Jesucristo– requiere de una analítica del encuentro entre los hombres, en la cuestión del diálogo y la transmisión de la experiencia inicial. Los creyentes fundadores de la esencia de la verdad de lo cristiano, en el acontecimiento que fue, pero que es cada vez, como tal, un acontecimiento en lo abierto de la desocultación. Esto implica una múltiple tensión: entre el inicio en Jesucristo, que algunos han llamado también “criterio primario”, y la custodia pensante de la Iglesia anunciadora, llamada “criterio secundario”. La tensión pone el problema de la contraposición Cristo–Iglesia, o su diferencia. El acceso al Cristo histórico y la realidad inevitable del Cristo “de la fe”, en el que busca pensar la cristología, ha sido la discusión de las últimas décadas. De ahí viene la irrenunciable pregunta por qué tan auténtica es la “tradición” del nuevo testamento, especialmente de los sinópticos, en relación al sentir propio de Jesús. Las “*ipsissima verba Iesu*”, clave hermenéutica utilizada ampliamente, que se puede encontrar, por ejemplo en Browning, W. R. F., “*the very words of Jesus himself*”; *an expression used by commentators making a claim for the authenticity of such words, as opposed to words attributed to him by the evangelists* (en *Dictionary of the Bible*, Oxford University Press, 1997). La analítica presenta la urgencia de la figura histórica de Jesús, la historicidad del creyente, en cuanto historicidad de su comprensión creyente. Si el viejo testamento no mutiló las “versiones”, aún contrapuestas, hoy nos reencontramos con las tendencias ya presentes, de posturas y líneas de interpretación, en combate entre sí.

Lo sagrado y la encarnación

Está en juego el ser y la diferencia de lo ente –encarnación. Los dos grandes problemas cristológicos de la “patrística”, el arrianismo y el monofisismo, siempre presentes en nuevas versiones, apuntan a la dificultad de articular un sentido de lo cristiano y de la temporalidad. Se pensó, un Mesías que sólo es hombre, no deja de ser un nuevo profeta con poder para predicar, pero que deja al ser humano en su propia condición de pecado. Y un Mesías que sólo es Dios, ofrece una salvación extrínseca a la historia humana, de tal modo que evidencia que la creación de Dios está realmente “mala”... pero resulta que esta creación es obra de Dios ¿se equivocó Dios? Lo así pensado tiene la urgencia no del acontecimiento, sino de la definición conceptual, de los cálculos y la conveniencia de “salvar a Dios”. La encarnación dice, simplemente, “la palabra se hizo carne”. Acontece la palabra que desvela lo que siempre es oculto. La definición conceptual deja lo definido como un hecho ya ocurrido, transformado en objeto de museo. La palabra que acontece, en la temporalidad donde el ser desvela lo sagrado, es inicio porque es plenitud. En Jesús, el inicio ha sido plenitud.

La encarnación como símbolo sagrado que acontece, da qué pensar. Hegel es el filósofo que se atrevió a pensar una *teodicea*, probablemente la última, desde la encarnación. En su filosofía de la historia hay un pensar, no tanto en la “gráfica”, de la incierta posición del hombre en la existencia “deveniente”. Para Hegel, toda época está marcada por un llegar a un punto de consolidación de un proceso del espíritu (Fenomenología del espíritu, 2003, p. 12). La relación inmanencia–trascendencia, desde la razón, se encamina a su síntesis como fin absoluto, pues “lo racional es el ser en sí y por

sí, mediante el cual todo tiene su valor” (Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 1997, p. 44).

La conciliación del pensamiento (el concepto) con la realidad (Lecciones sobre historia de la a filosofía III, 1995, p. 512), tiene un horizonte teológico, en un absoluto teomórfico del saber. La historia es propiamente el mundo espiritual, en el que adquiere consistencia la realidad pues “sólo el espíritu es progreso” (Lecciones sobre historia de la a filosofía III, 1995, p. 513). Sí, una teodicea, como conciliación del espíritu, que tiene como resultado el concepto, en tanto aprensión de sí del pensamiento: La conciencia absoluta y el universal concreto.

Esta conciliación del espíritu va en dirección a lo absoluto, “un progreso espiritual y racional: son necesariamente una filosofía que evoluciona, la revelación de Dios, tal y como se sabe a sí mismo” (Lecciones sobre historia de la a filosofía III, 1995, p. 514). El espíritu se convierte en objeto de sí mismo, en el hombre concreto del devenir histórico, para que, desde ese hombre avance a su superación. Lo divino, entrado en la historia, trae consigo al hombre, en esta superación hacia lo absoluto. “La historia universal representa (...) la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia” (Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 1997, p.139).

Lo particular y concreto se comprende en la unidad del espíritu. De este modo, en esto particular y concreto, se asienta el espíritu universal. Lo absoluto en la historia, como concreto, y esto concreto, en el resultado del proceso de saberse a sí mismo, llega al espíritu absoluto. Este “Dios encarnado”, parece más bien un Dios pensado, un Dios fundado en la razón, como razón en sí mismo. Un Dios en-razonado, presente en lo absoluto.

La encarnación: lo sagrado como acampar (instaló su tienda)

La experiencia inicial, en el texto bíblico, tiene otro carácter. Volvemos al texto de San Juan, pero con el versículo completo:

**#####, ### #####, #
#####, #####, #####. Y la palabra llegó a ser carne y se instaló (con su tienda) entre nosotros, y Contemplamos la gloria suya, gloria que como unigénito de parte del padre (recibe), pleno de gracia y de verdad (Jn 1,14).**

En este acontecimiento, palabra en la carne, lo inicial del inicio en Yisrā’ēl, la historia de lo sagrado encuentra un re-inicio (nuevo inicio), como epicentro de su significación, como rebalse del don divino. El término *χάρις* es la traducción griega de hebreo *hen*, “favor”, “benevolencia”, “compasión”; pero, etimológicamente, viene de “inclinarse” y “acampar”. Es sobre todo utilizado por San Pablo, designando el favor gratuito del Dios, que incluye y sobrepasa, al mismo tiempo, la aspiración de plenitud propia del hombre, puesto que es un don que manifiesta la esencia misma de lo divino (gloria): todo viene de él y debe volver a él (Ef 1,1-14).

¿Qué es este “inclinarse y acampar”? El Verbo *hanan*, del hebreo bíblico, se puede traducir como “ser compasivo” o “tener benevolencia” con alguien. Es típicamente semítico, llegando a tener múltiples usos y derivaciones, incluido el de ser usado como nombre personal: *Hannibal*. El origen etimológico refiere un “inclinarse” y un “acampar”, es decir, dos figura que van en la dirección de un cierto “abajamiento”. Lo documentado (Cf Jenni & Westermann, 1971) en el uso bíblico es que no solo tiene un sentido religioso, sino que también señala el modo de comportarse de unas personas para con otras.

Del verbo *hanan* se llega al sustantivo *hen*, entendido como “favor”, “gracia concedida”. El sustantivo *hen* aparece solo en singular, “hallar gracia”, es frecuente y supone un sentido bastante poco concreto, en cuanto refiere a la relación o trato entre las personas. Excepcionalmente aparece Dios como sujeto, para caracterizar, por ejemplo, la relación en que se encuentra Moisés con Dios (Ex 33-34; Num 11).

Inclinarse y ofrecer una acogida, es conceder una gracia, como alguien superior a un otro (1Sam 16,22; 27,5; 1Re 11,19...). En este sentido, es muy probable que provenga de costumbres y protocolos de la corte, difundido luego a un uso más cotidiano. Una vez que se ha hallado gracia, es posible acceder a peticiones, súplicas, intercesiones, etc., de lo contrario se puede provocar la ira de quien ha sido interrumpido en su estado de superioridad, como monarca sacro en un contexto teocrático.

Quien es superior en su poder y concede la gracia, se implica a sí mismo con una condescendencia y favorecimiento que, de por sí, alegran al beneficiario. Sin embargo, lo que se resalta es que se establece una relación mutua, donde dador y receptor participan en la realización de la *hen*.

Por su parte, el “acampar” y ofrecer un favor, en la mentalidad del hombre habituado a la experiencia del desierto, es como detener la propia caravana para socorrer al que está botado a mitad de camino (Lc 10, 25-37). Detenerse a socorrer implica un riesgo, el de no lograr llevar a término la travesía. No se puede detener una caravana para socorrer a otra, sin abrir e instalar la tienda, para guarecerse a compartir víveres y agua, antes de continuar el camino. Aquí la superioridad es en relación a las condiciones vitales, y el instalar la tienda (que albergue el encontrarse en la *hen*) implica un riesgo vital. El “buen samaritano” es la parábola de esta compasión. En el viejo testamento se muestra un acto de socorro a desvalidos (2Cro 28,14-15), prisioneros de guerra abandonados en el desierto.

Es simplemente el hecho de “considerar” al otro, por la razón que sea, para que este otro consiga algún nivel de beneficio, una reposición de su dignidad. Desde este uso inicial se produce una elaboración sapiencial, más abstracta, como en Prov 13,15: “El buen sentido obtiene aprecio (gracia), el camino de los pérfidos es interminable”. Aquí la gracia ya se volvió objeto, que no está en los ojos del que mira, sino en alguien que lo tiene para sí, o carece de él: “tiene gracia”, es “sin gracia”, como propiedad, “elegancia”, ligada al estatus y a la fortuna... (Prov 22,11).

Volviendo al verbo *hanan*, que es la forma original, se lo entiende como verdaderamente apropiado cuando el sujeto es Dios: “Clamará a mí, y yo lo escucharé, porque soy compasivo” (Ex 22,26). En lo cotidiano, sus beneficiarios son los débiles. Y cuando en Prov 14,31 y 19,17 el sujeto es un hombre, es en relación al cumplimiento de una apelación sagrada: respecto del débil y del pobre.

Dios es espontáneamente favorable. Es decir, su acampar no obedece a una coerción desde lo útil. En Ex 33,12ss aparecen diversos matices y el contraste de la precariedad versus la sobreabundancia, pues la gracia se ha otorgado, pero la fragilidad humana es tal que no logra dimensionar cuan protegidos los tiene esa gracia; a la vez que se tiene conciencia que ésta siempre depende de la soberanía divina: “pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero” (Ex 33,19; Cf. Am 5,14-15).

“Ser compasivo” como inclinarse, homologa la imagen de Dios a un rey, y la del creyente a su súbdito. Entonces este rey, si él quiere, según sus designios misteriosos y desconocidos, puede mirar al súbdito con consideración (Sal 86,15; Mal 1,9). Sin embargo el fiel puede orar para pedir que Dios sea compasivo (Nm 6,25) y se comprende que, de tener Dios compasión, se es evidentemente perdonado (Sal 41,5). La compasión

proviene de quien tiene poder (Cf. Dt 3,23-24), por tanto la suplica buscará poner el énfasis correspondiente (Cf. 1 Re 8,33). Ahora bien, la sinceridad es una condición fundamental (Job 8,5-6), unida a la insistencia y a la intensidad (Cf. Sal 116,1ss; Jer 3,21).

Más allá de este análisis terminológico, es importante conectar estos elementos con una visión más amplia, la de la historia de Israel. Se trata de un recorrido sinuoso hecho por un puñado de personas que se confiaron a su Dios, y producto de ello dejaron sus seguridades humanas, pasando muchísimas peripecias. En esta historia experimentaron de modo decisivo a este Dios “con nosotros” (en el acampar), al punto que, en el momento solemne de ratificar la Alianza acampando a los pies del Sinaí, Moisés pudo invocarlo y percibir su manifestación: “¡Yahvé, Yahvé! Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera, rico en amor y fidelidad... Si en verdad he hallado gracia a tus ojos, oh Señor, dígnese mi Señor **venir en medio de nosotros...**” (Ex 34,6.9).

Aquí está el “ADN” de la experiencia creyente originaria: Dios se dona amorosa y gratuitamente a su pueblo. Toda la historia viene de esta autodonación gratuita, y recrea de mil formas este mismo fenómeno extraordinario, lo vincula a otras experiencias –como en la última cita– a la misericordia (*hesed*), característica aneja, pues supone un vínculo y un compromiso, que de hecho es la Alianza (Os 2,20-25).

La revelación de Dios en lenguaje humano, es un abajamiento propio de su ser compasivo, de tal manera que lo inefable de Dios queda expuesto a la condición de la fragilidad humana. En efecto, todo lo que se pueda decir de Dios con palabras, no es sino inapropiado. Pero la única manera para que la miseria del ser humano sea tocada por esta compasión, es que “ponga su morada” en medio del acampar (habitar) humano.

Nuevamente ¿Qué es este “acampar”, poniendo la morada en medio? Jesús acontece como nuevo inicio, digamos que retoma el inicio primigenio, no como un retorno atrás, sino desde la situación concreta e histórica de lo que acontece como encarnación, desde la temporalidad. La interpretación de la historia había mostrado, antes de él, que todo era bueno y provenía de Dios, que el hombre había pecado y que Dios había procurado los medios para revertir la situación de pecado, a partir de la Ley. Sin embargo, si la Ley evidenció el “pecado” (la transgresión de la ley) y el hombre permaneció como pecador (Rom 5,12-21), Jesucristo evidenció la compasión (acampó), para que reine su gloria (verdad) en el hombre. Así, se oponen pecado y gracia (Rom 6,14) como condiciones de dos momentos distintos que separa el acontecimiento Jesús.

En Jesús el inicio se muestra como “*ser compasivo*”. La “gracia” es el don en la apertura de lo abierto. Y la gracia no es una abstracción, sino lo que acontece propicio en Jesús, lo sagrado venido y viniendo. Lo sagrado es el “ser compasivo” hecho carne, es decir –fiel al origen etimológico del hebreo ‘hen’– es el “*acampó en medio de nosotros*”: implicando el abajamiento (Fil 2,6-11), o despojamiento de sí mismo (□□□□□□□□□□□□□□□□□□, □□□□□□□□□□□□□□□□), en que ya no se está ante el soberano distante al que no se le puede interrumpir, sino que emerge “pobre” (pobre de YHWH, en los profetas), que de sus heridas saca vida para el Pueblo, para la humanidad, pues “siendo rico, se hizo pobre por vosotros a fin de que os enriquecierais con su pobreza” (2Cor 8,9).

El mostrarse compasivo de Jesús, no significa transformar el impacto que produce el espectáculo de la miseria en una limosna, para luego seguir sumido en sus “ocupaciones celestiales”. “Ser compasivo” como “acampar con”, implica hundirse en el fango de esta miseria humana, para llegar hasta su raíz: a la condición de esclavo (pérdida de lo abierto). El inclinarse y abajarse (a–no–nada–r–se; hacerse nada), es el entrar en el olvido y lo oculto, para traer del olvido la memoria de lo abierto incomprendible.

Desde ese fango, la memoria del inicio vuelve a medir al hombre con lo divino, como mortal ante los celestes, como combatiente (Yiśrā'ēl). El hombre puesto en lo abierto, experimenta su verdad en lo abierto, así como la verdad de los divinos y lo sagrado. El hombre puede invocar, con los poetas, a los dioses, los más cuestionables, en el canto más digno y en la memoria del mito.

El hombre es interpelado por la apertura del “acampar”, por lo sagrado en la verdad del ser, no bajo la figura de un monarca en toda su pompa –que sin embargo dura un instante– y humilla; sino por la verdad que le llena de asombro y gracia. El texto del nuevo testamento poetiza: “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios” (Lc 6,20).

No bienaventurados a punta de esfuerzo en el comportamiento, y su carácter moral. Pobre, en el a–no–nada–r–se respecto de lo útil, del necesitar para poseer. En los comportamientos el hombre se reconoce a sí mismo, en aquello que lo sostiene como sujeto dominador del progreso. El progreso de lo ente en el comportamiento del hombre mantiene siempre la ambigüedad entre ser búsqueda y ser deseo de subjetividad en–sí–misma–da. La memoria de lo inicial no es una conquista desde ese poder, sino un “salto” de riesgo, siendo simplemente en lo abierto de la donación.

El hombre que pregunta

El que pregunta es, él mismo, la pregunta. En el preguntar de quien pregunta se desoculta la esencia del hombre, como ser que es pregunta puesta en la historia. El hombre se plantea desde el acontecer que le es propio, como hombre, qué le concierne para que el acontecer sea tal. El hombre mismo es una pregunta, que se despliega en la historia como búsqueda incansable.

En esta pregunta está, concomitante, la pregunta respecto de qué le co–concierne, en aquello que le viene como interpelación sagrada. Como he señalado, no se trata de resolver aquí la cuestión de la existencia de Dios, sino más bien, de la pregunta en el hombre, que se pregunta por Dios.

No desde un Dios manipulado desde respuestas metafísicas, sino desde el misterio de Dios que se muestra en la historia del preguntar de quien pregunta inicialmente. Preguntamos por el sentido del hombre en el preguntar sobre Dios. Este preguntar por el hombre no es desde su fisonomía, o desde sus condiciones anatómicas; tampoco es el preguntar por sus características como especie. Se trata de un preguntar que reconoce al hombre de cara a lo esencial, a la cuestión radical de la existencia y, por tanto, a su origen y destino. No para qué sirve el hombre, sino el origen y posibilidad del esenciarse del ser en él. Sí, la posibilidad de ser, en vez de la “nada”. ¿Qué dice el hombre de sí mismo cuando está en la pregunta por Dios?

El “preguntar teológico” del hombre está en el inicio de la historia y permanece inacabado como comprensión de respuesta, en la medida que, el mismo que pregunta se encuentra aun en el camino de la pregunta (está preguntando). Ahora bien, el camino de la pregunta es el propio hombre. La metafísica de occidente pensó como ya respondido este preguntar, dedicando sus esfuerzos en el acopiamiento conceptual de eso ya respondido.

El hombre pregunta por el ser originariamente; es decir, lleva anticipada la pregunta desde su condición originaria, y la despliega en dirección hacia su desvelamiento definitivo, hacia el fin de la historia. El fin de la historia no es aquello que ocurrirá cuando desaparezca o explote el planeta, sino lo pleno del abrirse la verdad del ser. Pero, en la medida que el hombre es la pregunta que se dirige hacia, no tiene ninguna certidumbre de encontrar eso “total” desde su subjetividad, salvo que abierto en lo otro del ser, se le dé señales de

esta posibilidad. Esto, de preguntar sin más certidumbre que las señales, es una condición específicamente humana–mortal: ser una pregunta para sí mismo, que no tendrá respuesta más que rebasándose a sí mismo.

Ahora bien, el hombre que pregunta por Dios, requiere a Dios como tal, es decir en tanto “indisponible” y, por tanto, el hombre queda en el dilema de una necesidad que no obliga a Dios. El hombre en la medida que hace su necesidad a Dios, pero que no puede alcanzarlo por sí mismo, sino sólo cuando Dios se da gratuitamente y éste lo recibe como don, y no como pago a su esfuerzo, está –paradojalmente– a una brizna de desdivinizar a su Dios. Ese Dios hecho necesidad fuera de él, ya no es divino, es más un útil. El hombre requiere volver a lo libre de lo abierto para, así, volver a la pregunta por Dios.

El hombre se puede tener a sí mismo en esta pregunta, en la incerteza de las no–soluciones, sólo cuando se entrega al preguntar mismo. Lo urgente es el preguntar, el error puede ser apurar la respuesta. Esto parece contradecir el “pensar moderno”, ampliamente conocido como del “giro antropológico”. Sin embargo, la muerte de la metafísica clásica, implica la disolución no sólo cultural de la dimensión “trascendente” o “suprasensible”, sino el hecho que el Dios fundamento último de la realidad mundo, ha sido la respuesta rápida, que ha demorado demasiado tiempo permaneciendo en la escena. Esto ha sido “efectivo” en el desarrollo de las ciencias y en el impacto sociocultural, con el “nihilismo” de Nietzsche. Pero el pensamiento moderno, junto con abolir este fundamento, reconoce no tenerse en la pregunta por el hombre que pregunta por Dios. Es decir, la prescindencia de lo “indisponible” a favor de la pragmatidad, deja al hombre afuera de la comprensión de sí mismo, pues aún sin el ente supremo se dirige, todavía, en una dirección no destinal.

Las construcciones epistemológicas disciplinares modernas (las ciencias) han dado un aporte extraordinario, pero siempre en el plano de la praxis: la sociología ha construido modelos de comprensión del “fenómeno religioso”; la psicología ha hecho lo suyo con el aspecto psico–religioso del hombre; la antropología cultural intenta describir los grupos humanos en su simbólica religiosa... Pero así queda desplazada la pregunta originaria, ¿por qué el hombre pregunta por lo sagrado?

La pregunta está toda en el que pregunta, pero su desarrollo no es posible sino solo si se abre, y su apertura permanece como posibilidad de encuentro con el misterio, el cual ya dado en la pregunta misma, puede acontecer como presencia dada.

Aproximación del pensar a la paradoja

En la experiencia de sí, el hombre percibe que gran parte de las cosas por las cuales “da su tiempo”, carecen del rigor de la lógica racional. Acompañar la larga agonía de otro hombre, por ejemplo, supera los presupuestos de una lógica del “uso eficiente de los recursos”. La “experiencia” implica una elaboración de información al interior de una autointerpretación del sujeto, que decide más allá de la utilidad en la pragmática y de la productividad.

El hombre ordena, en esta autointerpretación situada, lo que llamamos “realidad”, que en la práctica aparece “desordenada” y caótica. Este esfuerzo de ordenamiento puede ser entendido en etapas o niveles de complejidad, desde la simple percepción, que ordena en formas y objetos aprensibles (análisis psicológico); pasando por la atribución de funcionalidades (análisis pragmático); hasta llegar a la comprensión de sentido (análisis trascendente).

En la incertidumbre del preguntar, la pregunta nos lleva a encontrarnos con el mundo en su condición radical, y no en la estática formulación lógica–racional. El mundo es lo incierto y no podemos esperar más que incertidumbre. Esta experiencia con la realidad no

es necesariamente pesimismo, sino una liberación del “esquema fijo” que inhibe pensar. El esquema fijo da al mundo por sentado, inmóvil y evidente. El hombre en el mundo, se desliza entre el miedo a la disolución y la ilusión de su perennidad. En esta condición, del hombre como el que pregunta por Dios, emerge una reflexión no para “reparar” el bache de lo inestable, sino como posibilidad en lo abierto, respecto de la verdad del ser.

Este preguntar del hombre, como ser en el mundo, nos desafía, no para ignorarla o evadirla como cuestión que incomoda, sino para mantenerse abierto a sus posibilidades. No se trata de paralizarse y decidirse por la no solución, como único dato seguro. Tenemos la posibilidad de mantener siempre abierta la condición de intérprete del hombre, como buscador de la verdad en este encuentro con su esencia y con la esencia del mundo.

La articulación del preguntar por el hombre que pregunta por Dios

La pregunta por el hombre en tanto el que pregunta por Dios y lo sagrado, se muestra como un modo de interpretación siempre abierto, y en búsqueda de la verdad. Es un pensar en el que aquello que se llama “fe”, no es entendido primeramente como “responsabilidad” respecto de un “credo”, sino desde el arriesgarse respecto del preguntar mismo. Este pensar, es un pensar que no se comprende en las antípodas de una fe, entendida como el arriesgarse, ni tampoco confundido en ella. Es un pensar en la verdad del ser, donde el hombre no es dueño sino custodio o pastor (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 272).

La antigua comprensión metafísica y su correspondiente “visión de mundo”, puso en el olvido no sólo el ser y en él lo sagrado, sino el modo como se muestra lo sagrado en la experiencia hebrea. La “crisis metafísica”, en este contexto, hizo volver la mirada a la llamada “historia de la salvación”, como historia del desocultamiento de lo sagrado, en la epopeya de Yisrā’ēl, en acciones y palabras.

Hoy, la certeza teórico–especulativa sobre Dios, como un “ente supremo” que fundamenta el universo, va cediendo su espacio a la analítica de la historia como acontecimiento. Es decir, la condición de la fe re–toma esto de ser una hermenéutica en relación a lo que se muestra en esta historia, como propuesta y provocación a la pregunta del hombre. Allí, Dios se muestra no como un “motor inmóvil”, sino en la compasión, en la misericordia, en la liberación hacia lo abierto.

En la filosofía contemporánea, desde Schelling, y más aun en los franceses de finales del siglo XX (Deleuze, Derrida, Foucault), se muestra *una razón superada por sí misma*. Los caminos del pensamiento son, eminentemente, paradójales a la hora de pretender resolver las preguntas originarias del hombre. Toda búsqueda del pensar es un devenir de la diferencia, de “lo otro” en el acontecimiento que esquivo el presente y devela como imposible un sentido único. En breve, pareciera que el hombre piensa de sobra, rebasando con mucho el propio límite de su existencia y, sin embargo, este sobrepasamiento que es un quedar fuera de su propio ámbito, no logra su expectativa. De ahí que la filosofía prefiera abandonar la metafísica, y dedicarse al hombre como historia y devenir. Todo lo que está fuera de este ámbito ya no interesa, y la pregunta de Dios estaba, con la metafísica, en ese ámbito a–histórico, salvo que preguntemos por el hombre, en tanto éste se pregunta por Dios en su propia existencia. Dios en la pregunta inicial por el ser.

La superación de la metafísica nos pone ante un nuevo dilema en el pensar la pregunta destinalmente, cual es la superación del pensar antropológico (Cf Carta sobre el humanismo, 2000). Una vez que la antropología se ha constituido en la nueva metafísica, basta llevar la duda de la propia metafísica al ámbito de la antropología. ¿Cómo es

esto? Intentaremos esbozar el problema, partiendo por determinados supuestos en la comprensión que ha alcanzado el hombre de sí mismo.

Las distintas maneras de asignarse un estatuto en el mundo, muestran que el hombre se sabe “diferente” o con una “diferencia específica” respecto de los demás seres. Esta diferencia específica tendría que ver –para el occidente helénico- con el “logos” (λογος), que encuentra asiento en “la mente” o en “el espíritu” o en “el alma”... según se acentúe una u otra realidad “interior” del hombre.

La formulación más clásica es la que nos viene de Boecio “*naturae rationalem individuum*” o “*rationalis naturae individua substantia*” (individuo de naturaleza racional). El problema de esta formulación lo acusará la psicología actual, de reducir la experiencia de lo humano a la “capacidad” intelectual. Pues, si de capacidades se trata, habría otras capacidades más, que equilibrarían el modelo de ser humano. Sin embargo no se trata, originalmente, de una “capacidad” en tanto cumplimiento de tareas específicas (sumar, leer, discursar, etc.), sino de una dimensión compleja, por la cual el hombre está en sí mismo y sale de sí hacia otro y hacia lo otro.

¿Es, entonces, el salir de sí, la articulación de la pregunta por hombre?, ¿hay un previo, estar en sí? El hombre puede estar en sí mismo, cuando previamente un “otro” le abre para que salga fuera. El fenómeno obedece a un proceso de carácter psicológico, pues no se tiene lenguaje sino cuando la madre, hablando, instala el lenguaje para que esa personita que es el bebé, llegue un día a saber decirse a sí misma y esté en sí misma. Ser uno mismo, a partir de otro –aunque ese otro sea solo mi madre y no el Otro (Dios)– se convierte en un proyecto tácito y permanente de “autoposesión”. Si hemos entendido bien estos enunciados, emerge la pregunta ¿ahí se funda la experiencia del hombre en cuanto hombre?

Primero vamos a desarrollar fenomenológicamente este problema de la autoposesión, es decir de la constitución de un yo, que piensa y se comunica. El bebé, antes de saberse a sí mismo como individuo, vive de las atenciones que le prodiga su madre, no solo con el alimento y el abrigo, sino con los gestos de afecto y las palabras con las que ella busca establecer una comunicación. El bebé receptiona y absorbe todo lo que vive con ella, con lo cual va configurando patrones de relación... por ejemplo, llorar para pedir atención o comida. Pero el desarrollo, no solo corporal, sino de esta relación con la madre, va haciendo cada vez más preciso el modo de estos patrones, y el bebé devuelve sonrisas, mira directamente a los ojos, etc. Hasta ahí, el bebé vive una dependencia tan radical, que todavía no se puede decir que esté en condiciones de una mínima autonomía de movimiento y de resolución de sus problemas básicos. No está en sí mismo, sino en su madre. El modo de estar en sí mismo es estando en la madre, como su todo.

Mientras tanto, la madre sigue hablando al bebé, cantándole y repitiendo sonidos que, unidos a sus gestos, comienzan a tener un cierto significado para el bebé, y éste comienza sus intentos básicos, con el “balbuceo”... Poco a poco, el bebé alcanzará sus primeras palabras, y conquistará la primera y fundamental diferenciación: saberse como un ser distinto de la madre. Lo que físicamente ocurrió con el cordón umbilical, en el parto, ocurre ahora a nivel de la percepción, propiocepción y autopercepción, pues el bebé está en condiciones de hacer surgir su primer “artificio” simbólico: el YO. Entonces podemos decir, brevemente: el Yo es posterior al Tú; se requiere que un Tú llame, interpele, anuncie, como don amoroso, para que se constituya un Yo que responda. Por esto, el Yo está siempre descentrado, buscando en un “otro” aquello que le falta, y puede llegar a constituir esa búsqueda como apertura metafísica, en un gran Otro, Dios. O bien, comprender fenomenológicamente, que la experiencia de bebé, respecto de su madre, instalada una

nostalgia de vínculo primordial, que ni siquiera la madre puede satisfacer y no dejar de desilusionar, tarde o temprano.

Esta apertura a un “otro”, para poder ser uno mismo, constituye un ámbito de la condición del “ser abierto” del hombre, nunca totalmente completado por un “otro” concreto de la historia. Es decir, el hombre es un ser esencialmente “nostálgico”, “añorante”, que no descansa buscando qué puede dar plena satisfacción a su apertura vacía. Esta apertura incluye la apertura a Dios, al nunca encontrado y muchas veces inventado.

La múltiple paradoja de esta apertura, es que: 1) Aunque el Yo depende del Tú para poder ascender cada vez más en su autoposesión, esta relación Yo – Tú es gratuita, en cuanto que proviene de una iniciativa (libre) de don (amor) del Tú, y no de una obligatoriedad tiránica de su propia necesidad de subsistencia. Por tanto el Yo no la puede “exigir”, sino más bien agradecer. 2) La autoposesión del Yo nunca es completa, en la medida que el Yo está siempre en construcción y desarrollo, dependiendo del don de gracia de cada otro Tú que lo llama. 3) Sin embargo, basta el simple acto receptivo del don, para que el Yo perciba y experimente una dimensión de plenitud que trasciende su autoposesión, donde se sabe a sí mismo como ser libre. 4) la relación Yo–Tú puede devenir una nueva cerradura, a la que Freud llamó el “tercero excluido”. De modo que un tercero, Él o Ella, evidencia la marginación o la apertura y, por tanto, lo libre o el desvío a la pérdida de lo libre, la esclavitud.

Yo, Tú y Él, son un encuentro de libertades, de mutuo don (pues cada uno es un Tú para el otro), que abre un infinito no debido (no exigible, ni meritado), pero posibilita, también, la frustración cruel de la apertura, la propia y la del Tú. La experiencia de la libertad en el límite del Yo, pone la frustración como dolor íntimo e inaugura el miedo a la disolución del Yo: el mal y su comprensión desde lo sagrado, la esencia del pecado, como cierre ante un otro, Tú o Él, y la pretensión de autonomía radical del Yo, para preservar “su cielo” o “paraíso”, que se vuelve “infierno” de soledad, o bien, infierno de relación, en que “l’infer c’est les autres” (Jean Paul Sartre).

Inserto sobre el diálogo

El pensar y el lenguaje encuentran su esencia en una copertenencia. Encuentro de libertades. Del hombre en el esenciarse del ser, en la alteridad desde un “tú anterior”. La condición de sujeto desgajada de esta pertenencia, desvela un subjetivismo falaz como metafísica del sujeto. El hombre como encuentro de alteridades, en lo abierto del ser, nos aproxima a una ontología del vínculo, en la verdad del ser.

El lenguaje habla a través del hablante, tanto como el hablante se dice a través del lenguaje. Pero, que el hablante se diga en el lenguaje nos parece “lógico”, en cambio que el lenguaje hable a través del hablante nos hace suponer, según la lógica clásica, que el lenguaje se ha “hipostasiado”, o bien que corresponde a algún orden superior dentro de la “escala” de los entes. ¿Qué es eso de “a través” nuestro? ¿Es que hay cosas que nosotros decimos sin que nos pertenezcan, o sean total “propiedad”?

Hemos pensado según categorías representacionales relativamente estables, por no decir inamovibles. Ha sido así, puesto que haciendo referencia a un mundo suprasensible, eterno, podíamos poner un punto de referencia como criterio de verdad y de evidencia. Esto fue así con Dios y, luego, sin Dios y con la ciencia moderna; puesto que Dios constituía lo suprasensible y, por tanto, el criterio de todo lo tramitable por los sentidos, por la razón y por los afectos. Así, tuvimos el imperio de la metafísica en los vínculos humanos.

La temporalidad implica que todo acontecimiento es, al mismo tiempo, devenir y aparecer en la palabra. Pero la palabra nos antecede, en el otro, el tú. El pensar es en la

palabra el intento de permanecer en la relación, buscando decir la esencia y el destino, que son lo mismo. ¿Qué es permanecer en la relación? Estar en relación es ir en dirección del conocerse, y sólo cuando se va en esa dirección, conociendo primero al “otro” de la relación, es que vivimos y sabemos que vivimos. Pretender conocerse desde sí mismo es continuar por la senda de los conceptos fijos y la lógica de la insistencia. Conocerse desde el otro –la palabra– implica seguir, en el filo de la incertidumbre, por la afirmación del desocultamiento del ser en lo ente. El otro siempre se desplaza, provocando en el Yo desplazamiento a lugares nuevos, a lo abierto o al olvido.

El pensar es siempre múltiple en el ser, y solo por la aplicación de una imposición coercitiva, termina en planteamientos “claros y distintos”, dentro de la norma y bajo el mandato. Múltiple de múltiples lugares, y de múltiples “otros” que provocan desplazamientos. En lo múltiple, el pensar se abre a un preguntar radical; más bien, el pensar se da como un preguntar radical, donde el que pregunta no se sabe a sí mismo como un sujeto fundado, sino como quien pregunta desde la indigencia radical de lo incierto.

En el cotidiano, no sabemos qué decir. El decir irreflexivo expone la fisura entre el buscar y el utilizar, y decimos “déjame pensarlo y después te respondo”, como si “pensar” fuese una acción asegurada, instrumental hacia los requerimientos del dominio público. Aquí no acontece el “pensar”. Lo que ocurre es la planificación y la estrategia de sobrevivencia de una máscara. Pero si, contra toda previsión convencional, ocurre que entra la pregunta inquietante y, con ella, el problema, la inseguridad y la decisión en lo incierto, el pensamiento se abre en nosotros un lugar. Esto acontece en lo abierto de la verdad del ser, en la relación con lo otro de un tú y un él.

En este pensar se despliega una agonía, es decir, la batalla entre los mortales y los divinos, en la medición. Podemos llamarle argumentos. Son las demandas ocultas que cobran su desocultación, que se remontan a un algo originario en re–aparición, como sagrado. Jesús palabra deviene agonía, en el tiempo de la muerte de Dios. Por un tiempo, la ascensión de lo cierto de la ciencia, hizo de Dios una efectiva muerte, como objeto del desecho. No importa cuánto, pero es solo por un tiempo, hasta que nuevamente duela el vacío. Mientras sea objeto, existente o muerto, ese no es Dios divino.

Para llegar a la agonía de la palabra pensante, madre y padre, como un otro anterior, no en sentido temporal, oscilan en el Yo posterior con la pregunta ¿En qué meandro se encuentra el no–vacío fundante? En el camino al otro, permanentemente se busca la anhelada completitud, cual “paraíso perdido”. Freud habla del “deseo” puesto en el otro (lo otro). La verdad del ser en el esenciarse, no se la puede con la posesión del objeto, pues el paso a la posesión (dominio imperial) es, necesariamente, el paso a una metafísica. El esenciarse acontece como encuentro y copertenencia en la diferencia.

Cuando el Yo piensa al otro en su discurso, en su racionalidad o irracionalidad, cuando el otro es una “palabra” que le sitúa en la condición de “oyente de esa palabra”, interpelado, las oscilaciones de la tradición y del piso identitario–lingüístico, traen la posibilidad de la esencia del diálogo, y la esencia del diálogo trae la posibilidad de la esencia de la experiencia de lo abierto del ser y lo sagrado que se da en el encuentro y copertenencia.

La “antropología” desafiada

¿Qué tiene que ver este “dia–logos” y este preguntar por el que pregunta, con lo inicial cristiano? El pensamiento cristiano de los orígenes tiene todavía fresca una comprensión judía del hombre, como una unidad de cuerpo–carne (*b āšā r* Gn 2,21.23), dotada del soplo divino (espíritu dado, *r ū aj* Gn 6,3.17) y constituida como un sí mismo (espíritu propio, *nefe*

ś Gn 2,7). Esta unidad indisoluble del hombre es apelada por la palabra (*dabar*), con su carácter sagrado, y esta unidad indisoluble del hombre se comprende al interior de una copertenencia, el pueblo de Yiśrā'ēl y su historia de peregrinaje, desde el arameo errante. El pensamiento cristiano se encuentra con la cultura griega e inicia un proceso de “traducción” de la experiencia creyente desde el hebreo–arameo, asumiendo crítica y parcialmente aspectos importantes de la filosofía, especialmente la que estaba implicada en el diálogo con los contemporáneos. Sin embargo, se buscó, al mismo tiempo, no perder la herencia judía, en la medida que todo el esfuerzo de comprensión creyente del acontecimiento Jesús fue abriendo una nueva interpretación del viejo testamento. Para el pensamiento cristiano inicial, en Jesús viene lo divino al encuentro del hombre. Este encuentro se constituye como tal en la liberación y la apertura hacia la verdad plena.

Sin embargo, para los que “oyeron, vieron y tocaron” (1Jn 1,1), el Jesús presencia es lo divino oculto; el Jesús que ha muerto, es lo divino desoculto. Esta experiencia de lo sagrado, es la que acontece en la palabra, primero como hermenéutica del acontecimiento y luego como acontecimiento de una hermenéutica. Parece un juego de palabras, pero se muestra, en este círculo, que en el esenciarse la verdad del ser éste deja decir lo posible de decir a la pregunta del hombre por Dios. En Jesús, en el mostrarse inicial, nada se busca comprobar o demostrar, pues de lo contrario, Jesús habría certificado la divinidad en presencia. En Jesús sólo se muestra la compasión de una venida, y como tal –en el acampar– arriesga todo ante el peligro de ser el otro para el que acampa. Y, sabemos, el otro puede ser objetivado.

Pero, con la traducción al griego y su filosofía metafísica, lo cristiano devino “cristianismo” que tiñó de un cierto inmovilismo esta hermenéutica, fijando en una racionalidad la comprensión de la experiencia y los símbolos sagrados. Las definiciones “conceptuales” permitieron penetrar en la cultura refinada de los griegos y aportar a una comprensión “razonable” de la experiencia creyente. Pero tomó siglos la inmovilidad teológica, con una pérdida del sentido originario de la historia, instalando un sentido de historiografía religiosa, y encerrando lo sagrado en la normatividad moral y cultural, fuera del acontecimiento propicio. En este contexto la crítica de Heidegger, en el sentido que “el cristianismo es un humanismo (...) todo humanismo se basa en una metafísica (...) toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 265), es acertada.

La irrupción del “pensamiento moderno” o “razón moderna”, provocó un quiebre a este inmovilismo, conocido como “giro antropológico”, con la duda cartesiana. Pero, enseguida, desde el sujeto, se cuestiona la rigurosidad de la razón para conocer lo que conoce. Por una parte se propone el “empirismo”, que supedita la cosa a un “*quantum*”. Y, por otra, se propone una razón de “juicios sintéticos a priori”, desde y fuera de la experiencia empírica. Así, se reduce al hombre a la dimensión racional y, desde esta concepción de hombre, se lo considera –en tanto racional- el fundamento último.

Para el pensamiento cristiano, la “realidad de la gracia” es comprendida como la esencia del anuncio, respecto de su comprensión del hombre. El hombre se encuentra en situación de crisis, en cuanto que su “paradoja” amenaza concluir en “aporía” o sin sentido. La gracia se esencia en la palabra anuncio, en el diálogo, como don en la verdad. (Karl Rahner) El hecho humano es que el hombre es un ente en la indigencia, aún antes de una decisión respecto al ser y a lo sagrado. Con todo, el hombre es siempre la posibilidad en lo abierto del ser y lo sagrado. Lo sagrado que se da, en el acontecimiento propicio, no viene a modo de parche hecho a la medida y como aquello que remedia lo vacío del albergue, sino como posibilidad de copertenencia. Esta copertenencia implica la divinización del hombre,

desde la hermenéutica de la encarnación. En tanto que la gracia es un don, del acampar en la carne, se requiere al hombre en su decisión. Dios como lo más íntimo del hombre, supera el encerramiento humano en la apertura del ser. Todo acontece en lo abierto del ser.

El mensaje central de lo cristiano, dicho en términos más abstractos, es el acontecimiento de la autodonación divina en Jesús, como don de copertenencia con el hombre. Un texto que sintetiza de un modo formidable este problema es Gal 4,4-7 donde la intervención de lo sagrado se expresa trinitariamente (Padre que envía, Hijo que rescata y da su propia filiación, Espíritu que produce la filiación e invoca en el creyente). Como el bebé con la madre, el inicio es la invocación onomatopéyica: abbá. El inicio de lo sagrado deviene un balbuceo, antes que una definición conceptual.

La autodonación divina es gratuidad pura y, a la vez, esta autodonación no adviene como una realidad extrínseca o ajena a la condición del hombre en el mundo. Es decir, en el hombre no hay nada que obligue a Dios a autodonarse; pero, a su vez, en el hombre están dadas todas las condiciones de apertura y receptibilidad para que acontezca gratuitamente la autodonación divina. Donación y apertura acontecen sin dejar evidencias demostrables.

Si lo más originario es así de irrastreable, en lo oculto de lo desoculto, podrá preferir el hombre hacer caso omiso y continuar su existencia en la facticidad de las cosas, es decir, en los negocios “rentables” y “tangibles”. Pero está lo oportuno de lo abierto, del indagar respecto de aquel vínculo primordial en la pregunta por la verdad del ser. Esta apertura tiene consigo el que el hombre se sienta en el límite de lo extraño a sí mismo, entre la diferencia y la pertenencia, que se desliza en el devenir del tiempo. Ser don puede ser maravilloso, cuando brota el agradecimiento; pero puede ser terrible, cuando no se quiere tener deuda con nadie y se quiere la autonomía total del sujeto. ¿Qué hay detrás del Tú? Ahí se pierde el hilo de lo observable... quedamos ante la incierta posibilidad de sostener la constitución de la existencia. El “sujeto”, en medio de esta incierta proveniencia, “asujeta” lo que se le ha dado, como propio, se autoposee, en un acto simple y de confianza en el misterio de “ser”. Entonces, el creer, el pensar y el poetizar también dialogan.

Una lectura atenta del nuevo testamento, rastreando el pensar de la esencia de lo sagrado en el Cristo, no sólo en la teología de San Pablo, sino también de modo explícito en San Juan, muestra que para entender esta intervención histórica, se ha de pensar a Cristo como el acontecimiento propicio, pues todo es “en él y por él” (Col 1,15-20; Jn 1,3-4.10; 1Cor 8,6). Jesús es pensado en tanto don divino, como el Cristo, en el comienzo. Lo pleno en Cristo es el inicio, que acontece en lo abierto del ser. Este pensar lo sagrado en el Cristo, en la esencia de la verdad, se desoculta en la palabra de la encarnación y en la palabra de la pascua. El don sagrado inicial “crístico” es llevar al hombre al pleno de lo abierto, en la estancia, llamada en el “mito” cristiano, “la casa del Padre” (Jn 14,1-4.6).

Cristo es la superación radical de la objetualidad metafísica, en lo indeterminado de lo abierto de la verdad del ser. Cristo es lo originario del inicio sagrado. El comienzo es apertura que, para llegar a sí mismo debe ir en dirección de su término, lo cual ocurre si el acontecimiento de ese inicio se involucra concerniéndole todo el trayecto. El comienzo es el origen de lo humano, en tanto que en la proximidad del Cristo.

Toda alusión a los orígenes historiográficos es una etiología, es decir una explicación retrospectiva. El saber que el hoy nos concierne como despliegue de lo abierto, nos da luces para aproximar palabras de ese pasado primordial. Sin embargo, de los orígenes historiográficos no sabemos nada que provenga de algún sistema de observación existencial. Lo manifestado en Cristo, trae luz a lo incierto de aquello que no hemos visto empíricamente de los orígenes y del destino.

4. Hermenéutica de lo sagrado

La hermenéutica de lo sagrado en la hermenéutica del ser, refiere una provocación al pensar que viene del pensamiento de Heidegger, como clave de lectura de “texto”. El texto de lo dicho, que viene de lejos, como apertura de desocultación en el ser.

4.1. El ser y lo sagrado, lo mismo y diferente

La interpretación ontológica del hombre como ser en el mundo, plantea como lo más cuestionable la posibilidad de una relación con un Dios trascendente. Sin embargo no significa que se trata de una puerta cerrada, dado que el hombre como un ser situado, en el ahí, en lo abierto, sí puede preguntar por la esencia de lo sagrado. La metafísica apuró la definición de Dios como ente supremo, pero, lo que Heidegger llama “pregunta más inicial”, refiere a la pregunta por la verdad del ser, desde la diferencia con lo ente y como lo abierto en lo ente, que permite pensar la esencia de lo sagrado, y desde ella, la esencia de la divinidad (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 287).

La esencia de lo sagrado refiere a la divinidad como presencia presente de una ausencia. Lo sagrado es el rastro y las señas de la divinidad (¿Y para qué poetas?, 2003, p. 201). El hombre tiene una experiencia con lo sagrado, pero se encuentra con la dificultad de seguir este rastro, puesto que la divinidad, por su propia esencia, huye y se sustrae, dejando lo sagrado como señal en medio de la noche, es decir, en el lugar constituido por la incertidumbre y el combate.

La divinidad dejaría rastros y daría señales, en lo sagrado, del advenimiento de su presencia, sin embargo su advenimiento se vuelve ausencia, presencia velada, pues sólo lo sagrado sigue dando cuenta de lo que fue y de lo que vendrá. Así, los poetas dicen lo sagrado, pero lo dicen en la noche del mundo y en el canto inútil.

Lo originario de lo sagrado tiene que ver con el venir a la palabra una dimensión de lo abierto del ser, experiencia entendida como desborde de lo abierto. Así, lo sagrado transita por las cosas implicadas en la experiencia, las cosas que refieren el mundo, y finalmente se detiene en la palabra que nombra e invoca a Dios. La palabra sagrada. Lo sagrado, rastro que lleva a la divinidad, goza del beneficio de ser rastro de la divinidad, pero de la penuria del tiempo en el que se da como lo vacío y nada más que ausencia. Lo sagrado es lo abierto de la divinidad; la divinidad es su apertura, pero la divinidad no se confunde con lo sagrado, y permanece ausencia en su propia apertura. La pérdida del carácter sagrado en el mundo, es la pérdida no sólo del camino que lleva a la divinidad, sino la pérdida de la esencia del hombre en relación con el ser. La divinidad inmortal confronta al hombre con la muerte, de modo que la pérdida de lo sagrado afecta la esencia del hombre como ser ante la muerte. Con el poetizar “el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia. El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir esto: ser capaz de la muerte como muerte” (Poéticamente habita el hombre, 1994). La pérdida de la esencia de lo sagrado lleva el ocultamiento de la muerte.

Lo sagrado como rastro de la divinidad acontece en la □□□□□, como si la □□□□□ de pronto fuera, ella misma, el rastro, y lo sagrado mismo:

“Lo sagrado es la esencia de la Naturaleza. Ésta, en cuanto lo que amanece, desvela su esencia en el despertar (...). Y por eso el Caos, para toda experiencia que conoce sólo lo mediato, parece lo que no tiene distinciones, siendo así lo meramente confuso. Lo «caótico» en tal sentido es, sin embargo, sólo el desvío

de lo que quiere decir «Caos». Pensado a partir de la «Naturaleza» (#####), el Caos permanece siendo ese abrirse abismal, desde lo que se abre lo abierto, para deparar a todo lo diferenciado su presencia delimitada. Por eso Hölderlin llama el «sagrado» al «Caos» y a la «confusión». El Caos es lo sagrado mismo. Nada real va por delante de esa apertura, sino que siempre entra en ella.” (Como cuando en día de fiesta, 1983).

La naturaleza como □□□□□ es el ser de lo ente en su totalidad; el ser de lo ente en su totalidad se muestra como fuerza de devenir. En la naturaleza están los enviados de los dioses inmortales y los mortales, el hombre. La naturaleza es huella, aunque hayamos olvidado de qué, dispuesta a la desocultación en la palabra pensante. La naturaleza escribe su propio mito, en el mito de los pueblos.

Los poetas se asemejan a enviados de los dioses: “Así como el alto proyecto del hombre que medita se refleja en su mirada, así resplandece, al desvelarse lo Sagrado viniendo, una luz «en las almas de los poetas». Una claridad se difunde a las almas aisladas de esos poetas que, abrazados por lo Sagrado, le pertenecen” (Como cuando en día de fiesta, 1983).

Hoy, que vivimos un tiempo indigente, en el lenguaje, casa del ser, la palabra se interna en el rastrear lo sagrado de los dioses huidos. Es tiempo de oscuridad y combate con personajes misteriosos, en condiciones que el inicio ha sido olvidado, suplantado por la preocupación técnica, por la relación sujeto–objeto, del hombre con el mundo. Es tiempo de una crisis metafísica, que indica que Dios, en objeto puesto a disposición de la necesidad de fundamentar y remediar carencias, “ha muerto”. Acontecimiento clave de la historia de occidente (Introducción a la metafísica). Y, como interpreta Laffoucrière, esta “crisis de Dios es una crisis del ser” (Le destin de la pensée et “La mort de Dieu” selon Heidegger, 1968, p. 1). El Dios de la metafísica fue el de un más allá, que no fue pensado en tanto Dios divino, por tanto surge el problema, en relación a la pregunta inicial por el ser, la pregunta por el Dios divino (Identidad y diferencia). Pero, para preguntar por lo divino, debemos preguntar por lo sagrado en la verdad del ser. Hemos entrado en el preguntar por la esencia de lo sagrado, en su pertenencia al ser y su diferencia de lo ente.

Pensar la diferencia entre ser y entes, como clave para pensar lo sagrado

El “entre” de la diferencia y su apertura en el hombre, es la clave. Se trata de la apertura del ser en el hombre (Ser y tiempo, 1997). Pero del hombre en tanto Dasein, el “siendo ahí”. El ser aparece en el ente, a la vez que se oculta, por cuanto lo aparecido como ser es la apertura del ser, pero el ser mismo falta. El hombre puede experimentarse en esta diferencia, teniéndose a sí en la diferencia del ser y el ente, en la apertura del ser en el ente. El Dasein, entonces, es la apertura.

Desde esta posición el hombre, en tanto Dasein, es que puede poner la pregunta por su relación con Dios. Éste tendrá que poner aquello que ha sido dicho frente a lo que no ha sido dicho. Lo dicho hasta ahora ha sido referido, entre muchas palabras, por la palabra “trascendencia”, que queda frente a lo no dicho, lo divino en la “inmanencia”. Es decir, no hemos de buscar “mediación” fuera de lo in–mediato, tomado rigurosamente como lo inmanente (Cf Parménides, 2005, p. 188. 190; De la esencia de la verdad, 2007, p. 157ss, 166; Como cuando en día de fiesta, 1983), lo que el hombre ve, lo abierto (Parménides, 2005, p.180ss; ¿Y para qué poetas?, 2003, p. 211ss), aquello que se muestra desde sí mismo, y permite tener inmediatamente ante sí. Lo sacro y lo que pone en sagrado, encierra en sí, como lo inmediato, toda plenitud y toda coyuntura y así es, precisamente,

inaproximable para todo lo individuado, sea un dios o una persona. Lo sagrado, como lo inaccesible, hace vano todo apremio inmediato de lo medible. Lo sagrado expulsa toda experiencia fuera de su morada y le quita así su lugar de presencia (Como cuando en día de fiesta, 1983).

En la relación de la palabra con el ser, sin embargo, sí se da una mediación hermenéutica, donde lo dicho y lo no dicho deja entrever una ruptura, una grieta, semejante al “entre” del ser y el ente.

Lo sagrado como manifestación de lo divino, entonces, queda a merced de la hermenéutica, es decir del lenguaje que expresa esa manifestación. Todo está, de este modo, en la relación entre lenguaje y sagrado. Manifestándose, Dios se esconde, pues lo sagrado no es Dios, sino su manifestación. La distorsión histórica de la relación del hombre con Dios, es la distorsión de lo sagrado, fuera del ámbito de su esencia, como manifestación de Dios. El hombre, como ente puesto en lo abierto, Dasein, es aquel que puede, en esta apertura, reconocer lo sagrado e interpretarlo, tramite la palabra, como manifestación de lo divino. Pero lo divino no se deja atrapar, sino que escapa o se esconde, en el instante mismo que lo sagrado lo manifiesta y la palabra lo dice. Si entre el hombre, situado en el ahí de su ser en el mundo, y lo divino, media lo sagrado, de tal modo que el hombre sólo tiene experiencia de lo sagrado, entonces, lo sagrado tiene que ver con el ser. Tanto lo sagrado como el ser aparecen en lo ente, dándose y ocultándose. Lo sagrado se abre en el ente, por la palabra que dice. En lo sagrado se oculta y desoculta lo divino. La palabra que dice lo sagrado, es la palabra en la que lo divino viene al hombre. La palabra es sagrada porque en ella viene a la presencia lo sagrado de lo divino.

“El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado” (Epílogo a ¿qué es metafísica?, 2000, p. 257). Pero, ¿qué es lo sagrado mismo?, ¿qué es aquello que viene a la palabra del poeta?

“El hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 267). ¿El hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por lo sagrado?, o ¿presente en su esencia, interpelado por el ser, viene a ser interpelado por lo sagrado?, o ambas cosas simultáneamente.

La pregunta, ahora, es por el lugar de lo sagrado. El lugar de lo sagrado tiene que ver con la muerte, en la distinción de los mortales, los hombres, y los inmortales, los divinos. De este modo, la manifestación de lo sagrado, como manifestación de lo divino, es ponerse en el límite del hombre, la muerte. El hombre, desde lo sagrado, se mide con lo divino frente a la muerte (Cf Dupuy, Heidegger et le Dieu inconnu). Pero este “medirse” no es en relación a la categorización de lo precedero y a la dependencia expectante de un más allá como inmortalidad, que dan lugar a un situar a Dios en lo eterno y en el poder de eternizar eternizándose como fundamento desde un más allá. Ese Dios desde el “más allá” otorga un valor extrínseco a una propuesta de superación de la muerte. En la muerte se mide el hombre con Dios, porque la muerte es el radical instante de presencialización del inicio y el venirse destinalmente a ella. En la muerte el hombre se sabe hombre, como medida de un inicio incluso no atendido, o bien avizorado, que inquieta hasta el último aliento.

4.2. Dos contraposiciones

Lo sagrado, cuando se le ha buscado un lugar pensado desde lo ente, ha sido contrapuesto a lo profano. Es la proposición que mayoritariamente se utiliza para interpretarlo, desde el siglo XIX con la proliferación de estudios etnológicos, que influyeron en la fenomenología de

la religión. Pero, la experiencia de lo sagrado de Occidente, más allá de su variedad cultural, remite a otra confrontación que la contraposición sagrado–profano. Es la confrontación entre el mito judío–cristiano, y el mito griego. Jerusalén versus Atenas. La raíz $\square\square\square$, de $\square\square\square\square$, refiere el temor reverencial frente a los dioses, a causa de una falta hacia ellos. Es el temor a la ira de los dioses, por el poder que tienen. Tiene relación con la $\square\square\square\square$, en tanto que el destino vincula al hombre y a los dioses con el misterio de una fuerza indomitable observada en la $\square\square\square\square$, relativa a la muerte.

La comprensión de lo sagrado como opuesto a lo profano, ¿parece no dar cuenta del fenómeno sagrado como tal? ¿Qué significa esta oposición?, ¿Que la esencia de lo sagrado se funda en esta oposición, como contraposición, como lo extraño, y a partir de esta separación se manifiesta a la experiencia del hombre? Esta comprensión de lo sagrado, que aparentemente se ve adecuada, ¿quiere decir que, puestos en esta oposición, podemos reconocer lo sagrado como fenómeno de la posibilidad del irrumpir lo sobrenatural?

Esta comprensión de lo sagrado significa que lo profano corresponde a la naturaleza y lo sagrado a lo sobrenatural, y de ese modo, ¿una distancia entre naturaleza y sobrenatural, como oposición, sería el punto de quiebre, a la imposibilidad de la presencia?

Esta separación, por lo demás, encuentra su fundamento en la comprensión ontoteológica, por cuanto la distorsión de la pregunta por el ser, operada en la metafísica, ha implicado también una cierta intervención que distorsiona, a su vez, lo sagrado y lo divino. Lo sagrado, como fenómeno que provoca a pensar, puesto en relación con la historia del ser, lleva también a preguntar por el impacto que la metafísica pueda haber tenido en su comprensión. En este sentido, lo sagrado mismo, desde la metafísica sagrada, está requiriendo al pensar una interpretación de la historia de lo sagrado en relación a la historia del ser. Lo sagrado hebreo es la historia de lo sagrado, así como la historia del ser venida de lo primigenio en el mito griego.

Los dos mitos, el griego y el hebreo, fundan la experiencia de lo sagrado en occidente, cada una con su originalidad, pero con una mutua aproximación: la apelación del ser. Tanto Parménides como el teólogo que se esconde anónimo detrás de Moisés, se encuentran con el ser, como inicio:

Ven, pues; voy a decirte (y te ruego que atiendas bien a mis palabras) Cuáles son las únicas vías de indagación concebibles. La primera Sostiene que es y no puede no ser; y éste Es el sendero de la convicción, que sigue la verdad. Pero el otro Afirma: no es y este no–ser tiene que ser. Este último sendero, tengo que decírtelo, no puede explorarse. Pues lo que no es, ni puedes conocerlo (pues esto Se halla más allá de nuestro alcance), ni puedes expresarlo con palabras, Pues pensar y ser son uno y lo mismo. (Fragmento 2 y 3, colección de Diels) Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’, Cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?” Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy.” Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros.” (Libro del Éxodo, 3,13-14, versión Biblia de Jerusalén)

El despliegue de occidente tiene en estas dos experiencias su inicio. Y lo sagrado está vinculado a estas dos experiencias, dado que ambas experiencias acontecen en vinculación con lo divino venido en la historia de occidente. Una corresponde al pensar griego de la verdad, los inicios de la filosofía griega. El otro corresponde al momento fundante de la reflexión creyente hebrea de la libertad, continuada en la reflexión cristiana.

En ambos está en juego el todo, que se presenta al hombre situado, lo que llamamos la “realidad”. Parménides piensa la naturaleza sobre el fondo de un pensar más amplio, frente al principio de cambio y caos de la □□□□□. El mito hebreo piensa lo sagrado en el combate de lo libre.

□□□□□, □□□□□□□□□□ las palabras de la desocultación del ser y lo sagrado, del mundo griego, se aproximan al *dabar*, en tanto interpelación, a los mitos y epopeyas del pensamiento hebreo. La experiencia sagrada hebrea en la palabra, se inicia con la interpelación del “volveré” y “levántate”, luego se consolida con las narraciones de liberaciones, como el éxodo y el exilio, y se corona con los mitos de orígenes y etiologías.

Todo aquello que se dice en el habla, en el discurso, en el argumento, desde un conocer y una inteligencia, aprehendiendo la realidad del mundo. Todo habitar en el lenguaje de estos dos pueblos primigenios de occidente, proviene y encamina al inicio, a la copertenencia en el acontecimiento.

La “palabra” no es inicialmente, para los griegos, sólo una formación producida por el “sujeto humano” (Parménides, 2005, p. 51). La palabra deja aparecer el ente en su ser. En la palabra se manifiesta inicialmente el ser a sí mismo. Es el inicio de la historia esencial de occidente (Cf Parménides, 2005, p. 100). La palabra hebrea es la conversación con el misterio de lo divino, venido en los avatares y el caos de un mundo por ordenar.

El mito es la palabra que expresa lo decible previamente, desde la verdad. El mito abre, desoculta y deja ver. El mito tiene que ver con los dioses, con la esencia de los dioses; allí donde la esencia de la palabra se funda en la verdad, impregnando todo poetizar y todo pensar, y este poetizar y pensar fundan una relación inicial con lo oculto, y de este modo nos ponen en relación con el sentido del esencial decir inicial (Parménides, 2005, p. 80-81). La palabra funda la libertad, en todo cántico y reflexión del que va errante en pos de una patria.

Palabra y mito dejan aparecer la desocultación y la ocultación. La palabra no es mandato o doctrina, es más bien un modo de la preservación desocultable del desocultamiento. En la palabra el ser del ente es dado en relación con la esencia del hombre, de tal modo que el ser del ente deja emerger la esencia del hombre. Entonces, el hombre es el viviente que emerge de sí mismo con la palabra, determinado por □□□□□ (Cf Parménides, 2005, p. 89), y en este emerger con la palabra del desocultamiento, da la bienvenida a su albergue a los divinos que vuelven y le interpelan.

La esencia de la palabra y del mito se fundan en la esencia de la verdad y pertenecen a ésta. Así, tener la palabra propiamente, es la caracterización esencial del hombre (Parménides, 2005, p. 91)... vivir en la palabra: el desocultar y el ocultar contenidos en la palabra desocultante–ocultante, que aparece como la esencia fundamental del ser mismo (Parménides, 2005, p. 92).

La palabra es por lo cual se asigna el ser mismo al hombre, de tal modo que él pueda preservarlo, en su propia esencia, como lo que es asignado a él y que podría, por su parte, encontrar y retener su propia esencia como hombre en virtud de dicha preservación. Por eso, el destino, “tener la palabra”, □□□□□□□□□□, es la característica esencial de la humanidad que se ha hecho histórica como humanidad griega (Parménides, 2005, p. 101). También, el hombre es el que conversa con su Dios, que tiene la palabra para entenderse con el misterio de su Dios y guardar todas las palabras que abren este misterio.

Lo sagrado como palabra que separa de lo profano, tiene su historia, pero es una consecución de hechos donde lo sagrado se distorsiona, por cuanto perturba la pertenencia mutua, de lo divino y el hombre en el ser. Lo sagrado pasa al campo de la especialización de los oficios y de las ciencias, y de este modo se lo domestica al servicio de un sistema

eclesiástico. Lo sagrado pensado desde la verdad del ser, como desafía Heidegger, nos pone ante un inicio que se nos abre y provoca históricamente, no en términos cronológicos, sino desde la perspectiva de lo que permanece cerrado al saber erudito de lo religioso. La interpretación del sentido de lo sagrado, desde la verdad del ser, entendiendo que el pensar de esta verdad del ser está ligado a la experiencia del pensar griego inicial, implica la experiencia de lo sagrado griego, pero abierto y en diálogo con lo sagrado hebreo, en lo inicial de occidente. Lo sagrado puesto más acá de esta idea de lo “separado”, es más bien aquello que emerge delante del hombre, pues se muestra en lo presente, en cualquier elemento de la naturaleza (siempre como □□□□) y del propio hombre.

Pero en ambos casos lo sagrado está vinculado al mito y, por tanto, a la palabra. Se refieren cosas sagradas y aquello inefable que se esconde en lo sagrado, sin embargo, es la palabra la que desoculta la cosa sagrada como sagrada, dejando a la luz y ocultando, a la vez, el sentido de lo sagrado. La palabra dicha previamente, que abre a la experiencia de la verdad de lo sagrado, es la palabra que apela al hombre a un vínculo primordial. Vínculo que señala el intervalo que une y que separa a los hombres de lo divino, de los dioses.

El hombre, determinado por la □□□□, es decir, por aquello que no se puede resolver en ninguna presencia específica, dado que constituye la proveniencia de todas las cosas y el originarse del tiempo, se encuentra con lo sagrado, precisamente en esta in-determinación, en su caos original. Pero el caos original tiene su re-edición en todos los tiempos y lugares.

Lo sagrado aparece como señal de lo divino, y es señal en relación al vínculo de lo divino con el hombre. La palabra, “desvela el ser de lo nombrado. Pues la palabra, en cuanto que nombra lo esencial, separa la esencia de la no-esencia. Y al separarlas, la palabra decide su lucha. La palabra es arma” (Como cuando en día de fiesta, 1983). También, lo sagrado refiere una fuerza original, un poder misterioso, como lo describe Van der Leeuw (1933). Esta fuerza de lo sagrado está puesta dentro de la □□□□. Lo sagrado y la □□□□, tienen una relación mutua, venida de la esencia de la verdad del ser. Lo sagrado es la fuerza, su manifestación en la germinación de todo, manifestándose y ocultándose. No es la germinación misma, sino a partir de lo cual se da la germinación. Esta fuerza, lo sagrado, proveniente de lo divino, de la esencia de lo divino, no es utilizable para “negocios particulares”, pues no está en el poder del particular, que menos es capaz de comprenderlo. Lo sagrado lo da quien es sagrado, el divino. Pero lo da no como quien da un objeto, sino como una posición o lugar, donde la donación apela en relación a un vínculo con lo divino (Cf Cacciari). Pero, también, en el pensamiento de Heidegger, lo sagrado es la esencia de la □□□□ (Cf Como cuando en día de fiesta, 1983). El problema, frente a esta fuerza de lo sagrado, es la proveniencia de todos los entes, la vida de estos, el alma entendida como esencia de la vida.

Allí donde lo sagrado se presenta, y se da manifestándose como sobrepasamiento, no logra ser explicado en base al hombre mismo, que se ha vinculado con lo divino (Parménides, 2005, p. 131), no porque lo sagrado sea algo aplastante, sino por su simpleza y lo inasible de su presencia. Emerge y, a la vez, se oculta. Al mismo tiempo, lo divino, cuya esencia es lo sagrado, lugar del hombre vinculado, escruta al hombre en su devenir esenciante, para indicar y dar señales (Parménides, 2005, p. 135). Está en el inicio, mora en lo íntimo e interpela destinalmente.

Lo sagrado, en esta inasibilidad que le es propia, emerge en el caos de la □□□□ y parece tener algo en común con él. El caos es el combate y la apertura, así como la verdad □□□□□□ es el combate por desocultar lo oculto (De la esencia de la verdad, 2007, p. 95). La esencia de lo sagrado pensada a partir de la verdad del ser, no hace casual esta coincidencia en el combate. El ser, que permanece oculto y se desoculta en la palabra

en que se dice, en la palabra que lo abre y permanece escondido a toda representación, permite pensar lo sagrado en la misma dinámica: diferencia como lo no determinado por el hombre, sino aquello que dispone al hombre en relación a lo divino. En uno y otro caso, lo sagrado tiene que ver con la palabra, pues la palabra es lo abierto donde se dice el ser y donde se dice lo sagrado como esencia de lo divino (Cf Cacciari).

4.3. El llegar a la presencia lo sagrado

“Pero, si sólo los poetas están levemente abrazados por la Naturaleza omnipresente, ¿cómo va jamás «el pueblo» a situarse en la presencia de lo Sagrado? ¿Cómo «los hijos de la tierra» van a percibir las «fuerzas que todo lo vivifican», si el fuego queda sólo encerrado «en las almas» de los poetas? Incluso el poeta nunca puede alcanzar lo Sagrado por su propio pensar ni aun extraer su esencia y obligarla a llegar a él mediante preguntas” (Como cuando en día de fiesta, 1983).

En todo este proceso de reflexión ha sido comprometida una ontología fenomenológica y hermenéutica. El recuperar la pregunta por el ser, desde la proposición parmenidiana “Pues lo mismo es, a la vez, pensar y ser” (frag. 3), interpretando el pensar como aquello que se corresponde con el ser, en mutua pertenencia, de tal modo que lo pensado proviene del ser, en tanto aquello ofrecido y dado a pensar. El pensar es el que desvela el ser de lo oculto, que, por éste, se dice en el tiempo, en la misma medida de su despliegue. Y en este despliegue no sabemos tanto de plenitud, cuanto de desvelamiento direccionado. Queda puesto en duda el concepto moderno de “progreso”, en la medida que implique un salir fuera de aquello originario en el mostrarse el ser. Si progreso refiere ir más allá de la situación límite de la existencia, queda como una suerte de superación del ser mismo y, como tal, una enajenación metafísica.

Ontología, porque nos interesa la pregunta por la esencia de lo sagrado y, por tanto, su correspondencia con el ser. De tal modo que debemos poner lo sagrado en la dirección del “decirse del ser”. El decirse de lo sagrado acontece en el decirse del ser.

Fenomenológico, ya que pretendemos dar cuenta de aquello que observamos, visto en su verdad, más allá de nuestros intereses particulares. El fenómeno deberá mostrar, hasta su límite, la vinculación de lo sagrado y del ser con lo ente, y cómo en el mostrarse el ser, se muestra la sacralidad de lo sagrado. El fenómeno de lo sagrado en occidente, lo hemos observado de modo prioritario en el texto tenido como sagrado y conocido como la Biblia. El texto viene a nosotros, como fenómeno no sólo de escritura, sino de transmisión plural.

Hermenéutico, dado que accedemos al fenómeno por el lenguaje. Nuestra aproximación es narrativa. Esto es, contamos una historia que tiene sentido dentro de los límites del lenguaje, intentando que “este sentido”, interprete de un modo que muestre aquello que toca nuestra existencia, exigida en extremo. Interpelada e inquietada por la urgencia del pensar, que es una urgencia no en el apremio de la brevedad del tiempo, sino en la interpelación de lo sagrado. Mostrando y no demostrando. Provocando un nuevo pensar y no cerrando con alguna fórmula de fundamento entitativo. Hermenéutica, porque en esta palabra acontece el desocultar desde lo oculto, el inicio como destino.

CAPITULO 2. Lo sagrado y (lo último de) la metafísica

Este capítulo es un intento de rastrear en la historia esencial del pensamiento moderno y contemporáneo, por tanto en el final de la metafísica, la cuestión de la muerte de Dios y del nihilismo, en relación con lo sagrado. Es decir, es una búsqueda a partir del análisis de la pregunta por el nihilismo, en la interpretación de lo sagrado en occidente. Esto implica, además, avizorar la sospecha y el requerimiento que el nihilismo pone a lo sagrado, según los modos de interpretación de lo sagrado en occidente, en términos de genealogía. En qué medida, lo sagrado se encuentra provocado por la instauración metafísica, a mostrar su esencia en la interpelación del pensar.

1. El tiempo de la metafísica

La pregunta ¿qué ha sido “metafísica” en la historia de occidente?, introduce en la superación de la metafísica, partiendo desde la entrada de Dios en la filosofía, hasta la muerte de Dios. No es la pregunta por una historiografía en detalle, de las escuelas y grandes autores. Es la pregunta por un largo tránsito, por la historia de un olvido del ser y de una afirmación de lo ente. Analizar aspectos de este tránsito, aun describiendo circunstancias, no pretende historiografiar la metafísica, sino dar la ocasión a una reflexión de la historia del ser y, en él, la historia de lo sagrado. Es un interpretar las señas de esta historia, buscando dilucidar, en esta historia esencial, la historia de lo sagrado.

La metafísica es otra cosa que la acuñación de un concepto, o de un rótulo disciplinar, es un momento del pensar, en el que el ser ha desaparecido. Ciertamente es, en los hechos, que para muchos ha sido eso, un rótulo disciplinar. Pero, esencialmente es un momento del pensar, en el que la pretensión de absoluto se hizo concepto, bajo el argumento de responder al principio de todo lo ente. La filosofía como ciencia, la filosofía primera, entendió que había encontrado, de una vez para siempre –*philosophía perennis*– la respuesta: el principio originario, fundamento de todo ente, de todo lo que es, de la totalidad del ente, en un ente supremo.

La pregunta por el principio, se resolvió como pregunta por el fundamento, con una fuerza decisiva para la historia de occidente. La diferencia fue puesta no entre ser y ente, sino en la relación entre el ente fundamento y lo ente fundamentado, lo necesario–eterno y lo mudable. Mediante esta diferencia será posible entender las cosas sensibles, desde éste, su fundamento metafísico.

La metafísica emerge como la ciencia de lo suprasensible, del fundamento, que, sin embargo, debe partir su tarea desde el conocimiento de lo sensible. Pero, en el conocimiento de lo sensible se ha de buscar “la razón” de las cosas, que no es otra cosa que “las causas”. Y así, con Aristóteles, se llega a la ciencia del ente en cuanto ente. Ciencia del ente, comprendidos los últimos fundamentos, por tanto, también ciencia del ente “causa sui”.

De este modo, la metafísica se presentó en la historia, como una ciencia respecto de lo ente, en su dimensión más universal. Pero también, como una ciencia del ente supremo, Dios, fundamento universal de los entes. Los entes sensibles, causados, mudables y perecederos, lo mismo que el ente incausado, eterno, inmutable y sublime. Así, había desaparecido el ser y, con el ser, la esencia del tiempo.

El “tiempo” de esta metafísica, es sólo un accidente de los entes mudables, que se resuelve con las nociones de potencia y acto, en cada caso, es decir, en cada ente. La potencia está en la materia y sus posibilidades, que sirve de sustrato (□□□□□□□□□□) y el acto es la forma, que determina la materia en una realidad. El tiempo es un accidente del ente singular. Lo importante es concentrarse en lo eterno del ente fundamento, que fundamenta. Y al ente eterno, por definición, no lo afecta el tiempo. La apropiación cristiana de esta “ciencia”, integró la distinción, respecto del ente supremo, entre teología natural y teología sobrenatural. La primera alcanza a “Dios” sólo como primer principio o causa total, de todos los entes; la segunda, tiene a Dios como “objeto”, a partir del dato revelado en las escrituras sagradas, también “objeto” de estudio. Y respecto de los entes, en su totalidad, la distinción entre causas intrínsecas y causas extrínsecas.

Esta desaparición del ser, se constituye como la esencia de la metafísica, más allá de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Francisco Suarez y todos los que vinieron después. De esta “filosofía primera” se desprenderán metafísicas específicas, como disciplinas complementarias: la cosmología, la teodicea, la gnoseología, la antropología (psicología). Sin embargo, ya dentro de la metafísica, así comprendida, se va produciendo un movimiento racionalista, que se interpreta como el intento de sacar a Dios de la metafísica, como lo entiende Emerich Coreth (*Methaphysik, Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*, 1961, p. 26).

Esto que ha acontecido en y desde Grecia, desde una experiencia inicial hacia su olvido y ocultamiento, tiene un correlato en otro pueblo, el pueblo de la experiencia sagrada de Yiśrā’ēl. Aproximarnos a esta experiencia, es el intento de interpretar desde la verdad del ser, lo inicial sagrado de occidente. Esta interpretación no pretende fundamentar la experiencia sagrada hebrea y cristiana, sino reflexionar desde la verdad del ser y en ella lo sagrado en occidente. Entiendo que en occidente esta experiencia de lo sagrado, desde su trasmisión oral hasta su tradición escrita, no sólo está en los orígenes de occidente, sino que tiene, ella misma, un proceso complejo de manifestación y desvirtuación. La historia esencial de lo sagrado en occidente, puede ser interpretada desde el ser, entendiendo que aquello que cree un creyente, en tanto decisión desde la fe, queda fuera del ámbito de esta reflexión y, más radical, entendiendo que el pensar que piensa eso esencial de lo sagrado, no busca construir ni contribuir con una nueva orgánica doctrinaria, desde la que se continúe cualquier expansión religiosa, como lo ha sido el “cristianismo imperial”. Esta reflexión no busca una nueva forma de *philosophiae ancillae theologiae*. Es una reflexión que busca la verdad de lo sagrado, en la verdad del ser.

2. El precursor metafísico en lo sagrado de Yiśrā’ēl

La comprensión de una experiencia inicial en el “pensamiento hebreo”, en cuanto que en lo abierto de la verdad del ser se ha mostrado la esencia de lo sagrado, no implica homologar este “pensamiento” con el pensamiento inicial griego. Hay una diferencia no sólo formal. El “pensamiento hebreo” siguió las señas de lo sagrado, dejando en silencio el ser.

Pero el silencio no es un olvido, pues inicialmente lo sagrado copertenece en el ser, en lo indeterminado de lo abierto. Lo sagrado es interpretado en lo abierto, en la experiencia del israelita con la existencia. En relación con esta experiencia de lo sagrado, mucho antes que entrara Dios en la filosofía (Identidad y diferencia, 1988, p. 123), acontece que en la propia experiencia de Yisrā'ēl se inicia un desvío de aquello inicial sagrado. Este desvío se presenta como un precurso, en la historia de Yisrā'ēl, que prepara esta ya referida entrada de Dios en la filosofía.

Este precurso tiene diversos aspectos. Uno referido a la instauración de la Ley, como dominio desde la palabra, y ésta como mandato; otro referido a la institucionalidad política y monárquica del pueblo, como desvío desde lo pobre al poder; otro referido a un modo de reflexión teológica, desde la apologética, como abandono del riesgo en las doctrinas aseguradoras y clasificadoras.

2.1 La Ley como mandato y sumisión

La experiencia inicial de lo sagrado en Yisrā'ēl, se encontró progresivamente, con peligros de disolución. El puñado de familias y tribus hebreas, inestables en los territorios aledaños al río Jordán, dependen de estados prósperos como Egipto, en los que admiran su cohesión y sentido de pertenencia. Pronto, la aspiración a conformar una unidad fuerte, que sobresalga por encima de las naciones, entra en el pensamiento hebreo. Ir en pos de una patria, como peregrinaje incierto, pierde relevancia ante la posibilidad de constituirse en una “nación”. El “pueblo sagrado” (‘am qodeš, en Dt 7,6; 14,2.21, etc) que peregrina, quiere volverse algo distinto a la memoria de sus “padres” (Dt 5,3), y con una prosperidad conseguida sin esfuerzo (Dt 6,10-11).

Para constituir una nación, se requiere una carta magna, una “constitución” que garantice un referente único, político, jurídico y religioso–doctrinario. Una declaración en palabra escrita, que establezca un sentido de pertenencia, a partir de un mandato, prohibiciones, deberes y derechos. Esta constitución se establece en la experiencia conocida como la Alianza, que tiene como producto el “Código de la Alianza”. Habría que analizar la idea de alianza, pero nos aleja de nuestro itinerario, de modo que remitimos a los eruditos en la materia (Gerhard Von Rad, Martin Noth, Luis Sicré).

Con la “Ley de Moisés”, lo sagrado inicial queda sometido a una norma de pertenencia étnico cultural. La norma es tenida como sagrada, pero somete lo inicial del vínculo sagrado en el marco de las prohibiciones.

2.2 La institución de la monarquía

Yisrā'ēl no era un reino, no tenía monarquía. Era un pueblo de origen y condición nómada, conformado como confederación de tribus. El Código de la Alianza fue el primer paso, en términos de instalar un pensar desde la normatividad y la prohibición, como “forma” que venciera el caos de la disolución amenazadora. Pero ese primer paso trajo, con el tiempo, la necesidad de un nuevo elemento que diera la certeza de ser un pueblo de “rango”, es decir, como los demás pueblos. Yisrā'ēl empieza el camino del olvido de su experiencia inicial sagrada, con la búsqueda de una certeza: ser un pueblo como los demás, como se debe ser, y como ya lo son sus vecinos egipcios y asirios. Ese nuevo elemento es la instauración de la monarquía y todo su protocolo.

“Se reunieron, pues, todos los ancianos de Israel y se fueron donde Samuel a Ramá, y le dijeron: ‘Mira, tú te has hecho viejo y tus hijos no siguen tu camino. Pues bien, ponnos un rey para que nos juzgue, como todas las naciones’” (Sam 8, 4-5).

El propio texto interpreta esta petición como un rechazo a YHWH. El proceso de distorsión adquiere dimensiones políticas. Sin embargo, la dimensión política es sólo el síntoma de una transformación de la reflexión creyente. El combate que se está librando tiene que ver con entender qué es lo que está en juego: un pueblo que, en su pobreza –y precisamente, por la libertad que le otorga esta pobreza- experimenta lo abierto de lo sagrado, en lo abierto del ser. En cambio, la monarquía es una aspiración a fundamento, a la certeza de haber dejado atrás la frágil vivencia psicológica colectiva, de continuar el peregrinaje hacia una patria siempre por conquistar.

2.3 La teología apologética del exilio en Babilonia:

a) Invención de la creación

Occidente ha tenido siempre en el primer relato de la creación del libro del Génesis, una “norma de fe” indiscutida, respecto de la relación Dios–mundo, ya sea para aceptarla o para rechazarla como norma. El cálculo moderno de la “evolución” del universo y las especies, desde Darwin, ha puesto una cuña poderosa a esa norma y a la fe en general. Pero poco se analiza el lugar propio de este relato, en el pensamiento judío, como intento de preservar su inicio y como parte del comienzo de su distorsión.

En 1902, el famoso asiriólogo alemán Friedrich Delitzsch, asombró con un estudio en el que buscaba demostrar la supremacía de los mitos babilónicos frente al mito bíblico. Su estudio llegaba a la luz en un momento en el que el análisis de los textos “sagrados” ya había adquirido el carácter de una intensidad crítica nueva, en sintonía con los criterios de la ciencia moderna. Las hipótesis respecto del texto, barajaban, desde entonces, aspectos arqueológicos, lingüísticos, estructurales, de historia de las formas y documentaristas de tradiciones diversas.

El texto del relato de “la creación” está dentro de un gran texto llamado “*pentateuco*”, que puede incluir una sexta parte, y se llamaría “*hexateuco*”. La historia propiamente tal debiera empezar con Abraham, el primer antepasado, salido de “Ur de los Caldeos” (Gn 15, 7), como un “arameo errante” (Dt 26, 5). Sin embargo, y contra la lógica de dimensiones locales de una “historia de un pueblo”, se inicia pretenciosamente con “la creación del mundo”, como pre–instauración de universalismo.

La idea de una “creación” es antigua, no sólo para Israel, sino para todos los pueblos de la época y en la región. La redacción de este texto, sin embargo, es tardía, posterior al exilio en Babilonia. El segundo relato del Génesis es más antiguo y, por lo mismo, no logra constituirse en un camino alternativo a la experiencia sagrada inicial de Yisrā’ēl, pues no se postula en defensa de una ortodoxia o en contra de una heterodoxia.

En estos relatos, el pensamiento hebreo quiere pro–poner el inicio de un destino del hombre, en su relación con lo divino. De acuerdo con Von Rad, “Israel se interesó por la creación del mundo, no para explicar la naturaleza o los problemas que planeaba, sino precisamente para comprender y explicar la historia” (La acción de Dios en Israel, ensayos sobre el antiguo testamento, 1996, p. 101).

Sin embargo, con el primer relato –el más tardío en su composición- se consiguió instalar, en el gran texto, un cuerpo doctrinal para la enseñanza, de una corriente de la tradición sacerdotal, con preocupación en lo litúrgico, que debió tardar tiempo en pasar de la oralidad al texto. El texto es un poema, probablemente pensado para el canto en la asamblea litúrgica. La doctrina debía superar el “dualismo” de los mitos vecinos, así como la creencia en boga del “emanacionismo”. De modo que el texto tiene, junto a la perspectiva histórica señalada, un carácter apologético. Detrás está la preocupación de adoctrinamiento, del establecimiento de normas de escuela. La experiencia del destierro en Babilonia puso a esta escuela frente a la preocupación de perder una determinada ortodoxia, pues muchos israelitas entraron en el asombro de la majestuosidad de esta ciudad tan pujante. Es el precurso, en el sentido de no llegar todavía a su formulación explícita, de una metafísica de la “causa sui” y de la clasificación de los entes en grados lógicos: inanimados, vegetales, animales y el hombre.

Con todo, el relato mantiene todavía las huellas de la experiencia inicial de lo sagrado, por cuanto este “adoctrinamiento” no logra despejar todos los “problemas” de una doctrina aseguradora. Un ejemplo es la situación de “caos” anterior a la creación, que pone un manto de duda respecto de qué tan “de la nada”, qué tan al “principio” y qué tan “creado” es lo que Dios ha hecho. El pensamiento del caos ya estaba presente, como lo vimos, en la experiencia del pueblo hebreo de la esclavitud egipcia y en la experiencia del personaje Moisés.

b) Antropología de la imagen de Dios

¿Qué pensaba el autor, al momento de hablar del hombre como “imagen de Dios”? ciertamente no tiene relación ninguna, al menos en el texto, con el concepto de “persona” y “substancia individual de naturaleza racional”, de Boecio. El texto une dos conceptos: \square elem (imagen-reproducción) y demût (semejanza, parecido). La historia de la interpretación de este texto, es otra cosa. Aquí interesa reconocer en qué sentido tenemos un precursor en el texto mismo, con esta “visión de hombre”. El texto supone múltiples entradas, para responder la pregunta. 1) El hombre aparece como la culminación de la creación y, por tanto, como el “ente superior” y que “tiene dominio” respecto de todos los entes. 2) El hombre no es el individuo, sino la copertenencia del varón y la mujer. 3) El hombre es bendecido por Dios, de modo que ser imagen no lo hace igual, sino en una cercanía que lo compromete como “guardián de lo creado”.

Como muy bien señala Heidegger (Ontología, hermenéutica de la facticidad, 1999, p. 42s), este texto ya tiene una interpretación en San Pablo, en una no muy feliz diferenciación –ahora– entre la superioridad del varón y la sujeción de la mujer (1Cor 11, 7-12). La distancia entre el Génesis y San Pablo –no sólo en lo cronológico– señala el ahondamiento en una dirección metafísica, que ya se inició respecto de la superioridad con los demás entes y que, aquí, afecta la relación con el otro.

c) Sabiduría hipostasiada

La “literatura sapiencial” del viejo testamento:

Los más recientes:

- Eclesiástico, bajo la dominación Seléucida, año 198 a.C.
- Sabiduría, posterior a la traducción de los LXX
- Eclesiastés, del s. III a.C. en el sometimiento a los Tolomeos

Los más antiguos:

- Cantar de los cantares, posterior al destierro, s. V o IV a.C.
- Proverbios, conectado con el destierro, s. V a.C.
- Job, después del destierro, a comienzos del s. V a.C.

El pueblo hebreo, ya constituido como Yiśrā'ēl, fue tomando contacto, paulatinamente y de modo más formal, con el pensamiento de sus vecinos. Un primer momento intenso en ese contacto, lo constituyó el largo período en Egipto y, luego, con el asedio Asirio. Sin embargo –y será más decisivo– el encuentro con el pensamiento babilónico y, luego, con el pensamiento helénico, interpeló sus presupuestos. El género literario “sapiencial” constituye una “respuesta” que llena una carencia cultural ante esta última situación, que se prolongó por varios siglos, y que fue la última etapa antes del advenimiento del camino cristiano, en el contexto del imperio romano.

La literatura sapiencial se escribe, mayoritariamente, entre los siglos IV y II antes de Cristo, y en ella decanta un proceso de abstracción del pensamiento hebreo, tanto en su dimensión moralizante, como en la dimensión propiamente “teológica”. La sabiduría, que empieza como una cualidad que se encuentra en el que teme a YHWH, el justo, el sensato, se vuelve un reflejo divino (Sab 7, 26), y luego deviene un personaje, enviado por “el Altísimo” (Eclo 24, 1-30), que habla a los hombres y que participa del acto de la creación (Pro 8, 1-36).

En su sentido original, esta “sabiduría” es la inteligencia aplicada a lo cotidiano de la vida del hombre. En este sentido, no es un desvío de la experiencia original de lo sagrado. Más bien, es una preocupación por lo próximo, en el trato con las cosas, de tal manera que el hombre tenga un comportamiento adecuado, prudente. Es una sabiduría de consejos para la vida. Pero de pronto, de esta cotidianidad, surge la inquietud por el origen de esta sabiduría, dado que lo abarca todo en la vida. No sólo lo abarca, gracias a la sabiduría es posible reconocer un orden en el universo. Entonces, la sabiduría tiene que tener un rango dentro de lo divino y, teniendo ese rango, de pronto se personifica. Esta personificación deja al descubierto la tendencia a solidificar la experiencia de lo incierto, la búsqueda de dar un estatuto definido a lo que se oculta constantemente.

d) La traducción de los LXX y el helenismo

Contemporáneo al tiempo de la literatura sapiencial, un grupo de 72 rabinos en la diáspora de Alejandría, a partir del año 280 a.C. aproximadamente, tradujo el texto bíblico del original hebreo al griego. Es inevitable que se plantee una pregunta práctica, pero que esconde un problema de fondo ¿Por qué hacer una traducción de un texto sagrado, en condiciones que lo sagrado de un texto, en la antigüedad, incluía la lengua en que estaba escrito? En principio, se habría realizado con el fin de servir de soporte a las comunidades de judías que vivían en esta condición de diáspora, y que ya no conocían el hebreo, sino sólo el griego.

Sin embargo, Alejandría es un centro cosmopolita, político y filosófico de importancia, que ha permitido el desarrollo intelectual de algunos judíos, que, con el ánimo de mostrar a Moisés a la altura de los filósofos, han visto la necesidad de poner el texto sagrado a disposición, para el diálogo con el pensamiento de sus interlocutores contemporáneos. Esta traducción iba a permitir que, en los debates intelectuales, los adversarios tuvieran también a mano el texto de la tradición y pensamiento hebreo, que usaban ellos, para su argumentación. También se difundió una leyenda, en la que el rey Ptolomeo II, de la época, habría pedido una traducción para incluir el texto en la famosa biblioteca de Alejandría.

Es importante, para nuestra investigación, registrar que la mayor parte de las citas del viejo testamento, que se insertan en el nuevo testamento, tienen su versión en esta,

la versión traducida de los LXX, llamada por este número “*septuaginta*”. Por una parte, aquellos conceptos claves para la teología del viejo testamento, que se requerían en el nuevo, ya tenían un referente griego avalado en esta traducción. Pero, por otra parte, estaba subyacente el diálogo con el pensamiento filosófico griego de la época de la traducción y, con él, la metafísica.

Este es el último precursor de la entrada de Dios a la filosofía. Los dos acontecimientos iniciales de la historia de occidente, comienzan un encuentro de diálogo, que tendrá un largo peregrinaje. Judíos y luego cristianos, que entran en diálogo con la filosofía, vinculan, de ida y de vuelta, los textos sagrados y los textos filosóficos. Ciertamente la metafísica ya había expresado su voz, pero en su encuentro con la tradición judía y cristiana, la dimensión teológica logra un mayor desarrollo conceptual teórico. Y, poco a poco, cada vez más un desarrollo político.

Una fuerte tensión recorre la historia de distorsión del inicio en el pensamiento hebreo, por una parte la permanente búsqueda de aquello inicial y, por otra, las pretensiones de llegar a ser imperio.

3. La metafísica sagrada

Con este título se indica la analítica de la práctica cristiana, que devino una adecuación de la metafísica y una adecuación de la experiencia de lo sagrado inicial, en vistas al domino del sistema “cristianismo” en occidente. La reflexión teológica, a partir de la filosofía como “*ancillae theologia*”, impregna todos los ámbitos de la vida creyente.

3.1 De *mysterium* a *sacramentum*

La experiencia cristiana proviene del misterio, como traducción de la experiencia inicial del viejo testamento, con el asombro y la interpelación íntima (*sūr*, secreto en hebreo, como reunión íntima). En el misterio, lo oculto se desoculta en el encuentro de lo íntimo, como Moisés ante la zarza que arde sin consumirse. Luego, la traducción al “*sacramentum*” latino, que refiere un “algo sagrado”. En latín pre-cristiano, sacramento tiene dos significados, muy diferentes de aquello a lo que refiere “*mysterium*”. Por una parte, es un objeto que se consagra “en prenda” a los dioses en un templo, antes de ir a un litigio, previendo la posibilidad de salir perdiendo, en cuyo caso la prenda queda para los dioses; por otra parte, es el “juramento” (como prenda verbal) que se realiza para el alistamiento militar.

El “cristianismo” llega a ser tal, un “ismo”, con la pérdida de esta interpelación íntima, del desocultarse de lo oculto, como reunión íntima en lo abierto del ser. El olvido es a favor del “juramento” y de la “acción en prenda”, como neg-ocio. A pesar que “*sacramentum*” es comprendido como “signo” en San Agustín y San Isidoro de Sevilla, y agregan subrayando “secreto” y “sagrado”, intentando ligarlo a su origen en “*mysterium*”, sin embargo va a predominar, finalmente, el sentido proveniente del litigio y del juramento: cumplir, cumplir con “asistir” al sacramento, al rito del juramento. Es decir, basta la legalidad del sacramento, para que los creyentes de la “cristiandad” entiendan como “efectivo” (*ex opere operator*) lo sagrado de las acciones sacramentales. En el mundo católico clásico, durante el segundo milenio, se instala la fórmula coloquial de “ir a oír misa” y que ésta era “válida” para el fiel si llegaba al menos a la proclamación del Evangelio. En los hechos, en la práctica, *sacramentum* como juramento-complimiento, deviene acción humana (mérito).

3.2 Materia y forma del sacramentum

La “definición” teológica de sacramento y sacramentos, como actos litúrgicos del mundo cristiano, ha sido y sigue siendo, la de un signo sensible que transmite una gracia invisible (Concilio Vaticano II, Sacrosantum Concilium, 7 y 60). Sin embargo, para explicar este fenómeno se habla, en la teología dominante, de la materia del sacramento, el agua en el caso del bautismo, y la forma, las palabras del ministro en el caso del que bautiza. Esto es, un claro asiento en el pensamiento aristotélico, para la comprensión de lo ente–sagrado.

3.3 La miles Christi

La idea de “pueblo peregrino” que busca su patria, de los inicios con Abraham “arameo errante”, dio paso, en la edad media y con el “imperio eclesiástico”, a la comprensión de los creyentes como la “*miles Christi*”, la milicia de Cristo. El imperio eclesiástico tiene, bajo su dominio, la sujeción de una milicia que ejecuta sus mandatos. Una *miles Christi* que ejecuta la expansión del imperio, con el dominio del mandato y la obediencia a la jerarquía del imperio. El ejército cristiano no será sólo una “nominación” simbólica, sino que efectivamente tendrá su concreción fáctica y su consiguiente huella en el pensarse a sí misma la comunidad de creyentes. La miles Christi enfrenta un combate contra la increencia, el paganismo, la herejía.

Si bien la “*miles Christi*” entiende su “*ob–audire*” (obediencia) como referida a Cristo, palabra de Dios, es en la visión de mundo que se funda donde se entiende que esa voz la cumple la jerarquía eclesiástica. Y la jerarquía católica llegará a entender su función, en el siglo XIX, como “infalible” en la persona del sucesor de Pedro. Cumbre de una versión metafísico–política que, aunque matizada por el “*ex cathedra*”, articula el símbolo de la sujeción vertical de la milicia.

3.4 Cuerpo de Cristo y Cuerpo Místico:

El teólogo francés Henri de Lubac en el año 1948 publicó un estudio titulado “*Corpus Mysticum*”, en el que trata respecto de una transformación no sólo terminológica. Esta transformación se vincula, en 1047, al teólogo Berengario de Tours, quien sostuvo una disputa sobre el sacramento de la eucaristía con un abad de Normandía. La disputa versaba sobre qué se debe comprender como “presencia” de Cristo en el pan consagrado, a lo que Berengario contestaba que como un “símbolo” del cuerpo y la sangre de Cristo, y el abad, por su parte, con el concepto que devino oficial (Concilio Lateranense IV, en 1215) de “transustanciación”. Este concepto se sostiene en la teoría aristotélica de la materia y la forma, en el sentido que, manteniéndose la materia del pan, ha cambiado la forma, Cristo. Así, ya consagrado, el pan deja de ser “forma de pan” y pasa a ser “forma de Cristo”.

Berengario, adelantándose a otros, sobre todo a Lutero, niega que se produzca una transformación. Pero su postulado no es menos metafísico, pues su argumentación tiene que ver, también, con la relación entre materia, forma y accidentes. Sostiene que, una vez que se produce un cambio, deben también cambiar los accidentes, lo que no ocurre, de hecho, con el pan y el vino consagrados. De este modo, la controversia no deja de ser un debate al interior mismo de la metafísica y un olvido del símbolo sagrado inicial en el Cristo de los Evangelios.

Otro elemento estuvo asociado a esta disputa, que pasa inadvertido en la cotidianidad cristiana. Habitualmente se puede oír “cuerpo de Cristo” referido al pan consagrado que

comulga un cristiano. No es extraño, si efectivamente se entiende que Jesús dio a comer su “cuerpo” y a beber su “sangre”, en la última cena, con el pan y el vino. Sin embargo no se había hecho una práctica, antes de Berengario, que el “Cuerpo de Cristo” fuera referido al pan consagrado, ¿por qué? Porque este concepto ya lo había destinado San Pablo para referir a la comunidad de creyentes, a la Iglesia (1Cor 12, 27ss). De este modo, oír “Cuerpo de Cristo”, significaba, al oyente cristiano del primer milenio, que se hablaba de la Iglesia. La Iglesia era el Cuerpo de Cristo.

En el primer milenio, al pan de la eucaristía se le decía “pan místico”. “Místico” daba a entender que aquel pan estaba consagrado. Sin embargo, al momento de producirse el cambio, y como una reacción anti-berengarista, se le dirá al pan consagrado “Cuerpo de Cristo”, para reafirmar la “presencia real”. Y con el tiempo, en un proceso de espiritualización y pérdida del sentido colectivo, a la Iglesia se le llamará “Cuerpo Místico”. Un entrecruzamiento metafísico lingüístico, respecto de la presencia del ente supremo en lo ente inmanente.

La “comunidad” espiritualizada, permite que lo jerárquico del mandato permanezca como sustrato, sujeto como □□□□□□□□□□, respecto de la sumisión y, así, lo infalible “representa” y, a la vez, “coincide” con Cristo: la Jerarquía es Cristo, por tanto el pueblo se encuentra en lo salvo obedeciendo. El que obedece no se equivoca, aún cuando se equivoque el que manda, pues la obediencia viene a ser una suerte de seguro metafísico que ahorra el tener que pensar, cada vez de nuevo, por lo inicial y lo destinal.

3.5 Fuera de la Iglesia no hay salvación.

La experiencia creyente inicial cristiana, posterior a la redacción del nuevo testamento, enfrentó las dificultades de la persecución masiva del imperio romano. Muchos creyentes se vieron enfrentados a la situación de ser apresados y tener que confesar su fe, o tener que optar por su abdicación para permanecer vivos. Es la época del “rigorismo” de Tertuliano. Para él, quien ya se convirtió una vez y luego abandona su fe ante el perseguidor que le va a torturar, no puede ser perdonado, porque ya tuvo el perdón al momento de su conversión.

La reacción no se hizo esperar, y se rechazó este rigorismo, ¿argumento? San Cipriano dice que no se puede abandonar al que viene clamando misericordia, porque “fuera de la Iglesia, no encuentra salvación”. El ámbito de la afirmación está en el de la inclusión del que, habiendo caído (*lapsi*), debía ser rechazado según el rigorismo de Tertuliano.

Sin embargo, con el tiempo, la afirmación de Cipriano se transformó en una “fórmula”, esto es, en un enunciado “verdadero”, en tanto que correcto. Esta fórmula, instalada como *veritas* del “cristianismo”, urgía su sentido expansionista: ir donde aquellos que no conocen a Cristo y que, por tanto, no son parte de “la Iglesia”, para que al morir no se condenen eternamente. Y, más radical, fijaba a los creyentes en el ámbito privilegiado de los que poseen la salvación. La entificación de lo sagrado en la institucionalización de lo sagrado, instaura la metafísica institucional del mandato, a través del dominio universal. La Iglesia ya no es tanto la comunidad de los seguidores de Jesús, sino el imperio de la *veritas*, la milicia de la *veritas*.

4. La metafísica moderna

La “metafísica sagrada”, que en los hechos se identifica temporariamente con la edad media, da lugar a la “metafísica del sujeto”, con su expresión paradigmática en el “*cogito ergo sum*” cartesiano, moderno.

Resurgimiento de la metafísica

La metafísica, desde Platón y Aristóteles en adelante, buscó entender la relación del ser con el ente, y decidió a favor de un pensar representativo, del hombre como animal racional, convertido en sujeto para su objeto. Esta decisión implicó una primera salida, pero fuera de la comprensión del ser en tanto tal, en dirección a entenderlo como fundamento de todo ente.

Gracias a esta metafísica, hoy podemos interpretar el mundo técnico desde el hombre, como su obra. Deviene su plan, su proyecto, pero también aquello que le obliga a decidir si será el esclavo de su plan, o si será su dueño. Representamos la técnica como un objeto del hombre, cerrado a la apelación que viene del ser que habla en su esencia.

Por su parte, la apelación para que el hombre se dedique a la planificación y al cálculo de todo, parece corresponder a lo ente, en su perspectiva de objeto. Heidegger piensa que podría suceder que el ser se encuentre provocado a dejar aparecer lo ente en este modo de la calculabilidad. Como el ser es provocado, también el hombre es provocado a cuidar lo ente donde está, como substancia de sus planes y cálculos, y hacer perdurar esta disposición.

4.1 La metafísica del sujeto

Desde Descartes a Kant se da una transformación de la metafísica, donde el ente supremo, todavía presente, ha perdido su protagonismo ontológico. La duda radical tiene su lugar pleno en la crítica de la razón, desde un sujeto que tiene la tarea de sostener los juicios posibles, en la posibilidad de sus condiciones ópticas. En estas posibilidades tambalea el ente supremo, ante las condiciones de posibilidad de un conocimiento cierto.

4.1.1 Verdades innatas y constitución del sujeto en Descartes

El pensamiento del *cogito* comprende “verdades innatas”, como realidad no aprendible, como condición de posibilidad de un sujeto centrado. Las verdades innatas del sujeto y su relación con los criterios de verdad y certeza, abren un preguntar, ¿qué quiere decir, en un sujeto, conceptos indubitables?, ¿auto-certeza?, ¿la luz exclusiva de la razón, tiene un “núcleo” fundamental o fundante, innato? La reflexión debe hacerse cargo, como analítica de lo metafísico, de la relación entre verdades innatas y la “interpretación del hombre como sujeto epistémico” (Navarro Cordon, Introducción a “Reglas...”, 2003, p. 11). Lo innato dice relación con “la actividad del espíritu y la manera de su ejercicio y proceder impuesta por su propia naturaleza...” (Navarro Cordon, Introducción a “Reglas...”, 2003, p. 37).

Con Descartes, como dice Hegel, “la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad” (Lecciones sobre la historia de la filosofía III, 1995, p. 252), produciendo con esto un vuelco en el pensamiento occidental, desde el objeto al sujeto, como criterio de verdad epistémica. Y lo epistémico considerado como condición previa a un pensar, a una filosofía sobre el mundo, las cosas, los entes. De hecho, se ha tornado lugar común el reconocer en este vuelco, el inicio de la “filosofía moderna”, como lo señala Heidegger (La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales, 1964). Desde el punto de

vista de nuestro interés en este punto, que resumimos como “lo innato y sujeto”, el primer elemento que sirve de antecedente es que, si el centro de gravedad del pensar ha pasado al sujeto, será necesario considerar el cómo entiende Descartes que se dé en el sujeto este pensar y este conocer, es decir la cuestión de la intuición y la deducción, y “lo matemático como rasgo fundamental del pensar” (Heidegger, *La pregunta por la cosa...* 1964, p. 99).

Lo no matemático de la matemática se refiere a una “*ciencia universalis*”, como postulado de la unidad de las ciencias. “Lo axiomático pertenece a la esencia de lo matemático como proyecto, la posición de principios sobre los cuales se fundamenta todo lo restante como consecuencia evidente” (1964, *La pregunta por la cosa...* 1964, p. 101). Siguiendo al propio Heidegger, esta condición de lo matemático tiene que ver con la “dimensión ontológica del sujeto”, dado que la preeminencia de éste sobre el objeto no tiene que ver con una postura antojadiza –en este sentido subjetiva– sino como tope a fondo con la dimensión absolutamente verdadera de las cosas que el sujeto tiene en sí. Las cosas deben ser pasadas por el tamiz de lo matemático, como modo verdadero de ser conocidas, de tal modo que en la racionalidad de lo matemático, que radica en el sujeto, se determinan las determinaciones de las cosas. El sujeto en relación a las cosas no puede arbitrariamente, es decir, fuera de lo matemático y entrando en contradicciones – véase “principio de contradicción”– determinar lo que le plazca, sino que debe ceñirse a los principios que emanan de la razón. Es un conocimiento “según el modelo de la evidencia matemática” (Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Ediciones Rialp, 1973, p. 156). Aquí, lo sagrado no puede ser pensado sino como objeto, no en relación al ser, sino desde el principio de razón suficiente, como evidencia matemática de lo sagrado.

“El modo como estamos en general tras las cosas (□□□□□□), decide de ante mano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas” (*La pregunta por la cosa...* 1964, p. 100). Pero también dice algo respecto de nosotros mismos, de cómo somos, esto es, sujetos epistémicos y, en cuanto tales, medida de todas las cosas, en el respecto de qué se entiende por verdad.

El problema de la unidad de la ciencia, “buen sentido o de esta sabiduría general” (*Reglas para la dirección del espíritu*, 2003, § 360), expuesto en la primera regla, como cuestión que atañe al espíritu del sujeto cognoscente, para determinar la distinción entre verdadero y falso, y las condiciones de la verdad, no solo rompe con la cuestión de la diversidad de disciplinas y métodos según la especificidad de lo que estudiaban “las ciencias”, desde Aristóteles, sino que muestra un aspecto más de la preeminencia del sujeto. La diversidad de disciplinas tenía que ver –ya que antes primaba el objeto– con la diversidad manifiesta de los objetos. Para Descartes, la unidad radica en el sujeto, de modo que vale preguntarse respecto de cómo se da en él la ciencia, o bien ¿qué condiciones se dan en el sujeto para que radique en él la unidad de la ciencia?

Aristóteles entendió que debía haber una “unidad por referencia (...) para producir una ciencia del ente en tanto que ente” (Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, 2000, p. 31), pero que remite al ser en cuanto fenómeno y, por tanto refiriendo a una universalidad del fenómeno mirando hacia el ser, la *ousia*. El camino de Descartes es opuesto, la razón y conocimiento del espíritu humano, como búsqueda de la verdad por la luz natural, permite encontrar en sí mismo toda la ciencia. “El estatus del ego epistemológico que no puede, en las *Regulae*, conquistarse sino con el precio de la destrucción total y sistemática del primado aristotélico de la *ousia*, tanto como fundamento de la cosa, que como principio de la ciencia” (Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, 2000, p. 31-32).

Esta “sabiduría humana una, idéntica e invariable, por muy distintos que sean los objetos sobre los que se proyecte” (Cassirer, *El problema del conocimiento I*, 1953, p.449),

equiparada a la luz del sol, nos hace pensar en la relación del sujeto cognoscente con una realidad superior –Dios– como el Todo desde donde procede y hacia donde se encamina la ciencia. Sin embargo, esta dimensión está ausente en Descartes, ya que el acento está puesto en la normatividad metódica que conduce un correcto y certero trabajo científico. En el pensamiento de Leibniz es lo contrario, para él, esta comprensión omniabarcante – principio y fin– marca un sello en su texto “*Discours de métaphysique*”.

Condiciones del conocimiento innato

“Un saber legitimado y fundamentado en y por el *moi même*” (Navarro Cordón, Introducción a “Reglas...”, 2003, p. 28), obliga a comprender cómo se inscribe en el hombre el problema epistemológico. Es decir, cuales son las condiciones de posibilidad del conocimiento en el hombre, y de ahí el rol que juega “lo innato”. De hecho, para Descartes es fundamental indagar, lo más posible, sobre “la esencia de nuestro propio pensamiento” (Cassirer, El problema del conocimiento I, 1953, p. 451).

Las condiciones que se dan en el sujeto para un tal conocimiento, tienen que ver con una cierta capacidad natural, una “sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma”, una “luz natural de la razón” (Reglas para la dirección del espíritu, 2003, § 360 y 361), ciencia en tanto permite llegar a un conocimiento “cierto y evidente” (Reglas... 2003, § 363). Esta capacidad tiene que ver con dos acciones del entendimiento “la intuición y la inducción” (Reglas... 2003, § 368 y 400). Este último concepto (*inductio*), reemplaza aquí el concepto antes y después nombrado como deducción (Reglas... 2003, § 365, 369, 372, 387, 400, etc.). La intuición como productora de certitud, destaca frente a la deducción, dado que esta última opera a partir de la memoria, para construir un encadenamiento de intuiciones o “principios verdaderos conocidos mediante (...) pensamiento que intuye...” (Reglas... 2003, § 369-370). En cambio, la intuición no opera desde la memoria, sino que es “la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple es más cierta que la misma deducción” (Reglas... 2003, § 368). Esta capacidad, así resumida, es un tipo de “experiencia” que debe distinguirse de otras experiencias, que no llevan al conocimiento cierto, a saber, la experiencia indirecta y la directa pero conjetural. La intuición y la inducción (*inductio*), son experiencia cierta y evidente, cuyo resultado es un conocimiento sin error, que no admite intermediarios ni genealogía, es un conocimiento que se funda a sí mismo.

La “experiencia directa” la realiza el espíritu del sujeto, y por tanto no interviene ninguna “autoridad” en el saber, pues el saber de otros (Reglas... 2003, § 362-363), los “eruditos”, los “hombres cultos”, los “hombres de talento”, innumerables veces tratan sólo sobre lo probable y, además, entre los autores suele no haber acuerdo. Si la experiencia es “directa”, entonces tampoco debe nada al pasado, a la “tradición del conocimiento”, pues estos tipos de conocimientos –para Descartes- sólo sirven en cuanto que “ejercitan los espíritus de los jóvenes y los promueven con cierta emulación”, aunque también “para conocer lo que ya en otro tiempo ha sido descubierto rectamente, y de otra, además para darnos cuenta de lo que queda aún por descubrir en las demás ciencias. Sin embargo, hay el gran riesgo de que quizá algunos errores (...) se nos peguen a pesar de nuestras resistencias y precauciones” (Reglas... 2003, § 363 y 366). Por último, el mayor argumento para rechazar la autoridad de los eruditos y la tradición, es que el conocimiento que proviene de la intuición y la inducción –bajo la orientación de un método- “es la fuente de todos los otros [conocimientos]” (Reglas... 2003, § 374). En palabras de Cassirer (El problema del conocimiento I, 1953, p. 458), para Descartes, “el conocimiento representa una unidad sustantiva y autárquica; es decir, que encierra en sí misma las premisas generales y

suficientes para llegar a resolver los problemas que con razón se plantea, sin necesidad de invocar ninguna instancia externa y trascendente”.

En este nivel de la experiencia directa y evidente, es precisamente donde Descartes comprende una realidad innata en el sujeto, es decir aquello que hay antes de emitir un juicio (antepredicativo), y aquello que permite al sujeto reconocer ciertas cualidades, como lo extenso de que está determinado lo físico. Son verdades que subyacen —aquí conectamos con lo ya expuesto respecto de la *mathesis*, como aspecto ontológico en el sujeto— y que sirven de criterio de verdad, y por tanto se requiere de un modo de trabajo cognoscitivo que lleve, paso a paso, enlazando intuiciones de estas verdades innatas. Este proceso es intransferible, debe hacerlo cada cual, hasta llegar a la emisión de juicios firmes.

Ya en la cuarta regla, en el párrafo 373 va a explicitar claramente el tema de lo innato, aunque todavía con cierta generalidad, a diferencia de la nítida propuesta de Leibniz. Esta regla está dedicada el problema del “método”, necesario para el vuelco que ha propuesto con una epistemología fundada en el sujeto. Descartes entiende que no es posible una coherencia, a menos que un método venga a dar la pauta de cómo se debe producir el conocimiento; “reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero...” (Reglas... 2003, § 371-372). La intuición y la inducción deben ser normadas, sin embargo, no de un modo completo, dado que ni la intuición ni la inducción son objeto de enseñanza. Estamos ante una paradoja notable. Por una parte, a la intuición y a la inducción les sale al paso un cierto límite, el método; es decir, la intuición no puede desarrollarse de modo espontáneo, no opera como una especie de inspiración mágica, sino que responde a una “racionalidad” y, tan innata como la intuición, parecen ser los principios del método que la debe normar. Pero, por otro lado, el método no debe reemplazar la función de la intuición, en tanto función innata y, por tanto, no aprendible en su aspecto más propio. Se produce un interjuego entre el método y las funciones, entre principios del método, de un lado, e intuición–inducción, del otro.

Descartes, más que afirmar “el mundo de las ideas” al modo de Platón, comprende “funciones” innatas y “principios” innatos. Esto innato, en primer lugar, lo señala como un “no sé qué” (Reglas... 2003, § 373), y usa la figura de las semillas, que “han sido arrojadas de tal modo que (...) producen un fruto espontáneo” (Reglas... 2003, § 373). Estos modos de aproximarse a lo innato parecen dar cuenta de un cierto sustrato indispensable para el desarrollo del pensamiento y del conocer. En segundo lugar, y dando un paso más, propone que “los principios innatos de este método” (Reglas... 2003, § 373), son capaces de producir “fruto espontáneo”, lo cual no puede sino hacer referencia a la experiencia psicológica de la “evidencia”: aquello que se presenta a nuestro espíritu como cierto y evidente, y así lo confirma en el párrafo 374 “quienquiera que reflexione atentamente sobre mi idea fácilmente se dará cuenta de que en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta, de la cual aquellas son más bien envoltura que partes”. Y entonces expresa el objetivo de su proyecto, donde una vez más está presente el sustrato innato: “Pues ésta [la disciplina distinta] debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto” (Reglas... 2003, § 374).

Sin embargo, este “no sé qué” innato, ordinariamente es ignorado o no tomado en cuenta, como señala de paso en el párrafo 376: “estoy convencido de que ciertas primeras semillas de verdades impresas por la naturaleza en el espíritu humano, y que ahogamos en nosotros leyendo y oyendo cada día tantos y tan diversos errores...”. Es la diferencia entre una “verdadera *mathesis*” (Reglas... 2003, § 376) y el apresuramiento por ir “directamente hacia las cosas nuevas y más elevadas” (Reglas... 2003, § 378 y 380). El

apresuramiento y el prejuicio no toman en cuenta lo innato, y de ahí en adelante igual con el método y la *mathesis*. Se produce una obnubilación con el entusiasmo de lo novedoso y de lo elevado. Resaltar esta afirmación no es en vano, dado que Descartes podría aparecer como “amigo de novedades”, en tanto que rechaza el dato de la historia, de la tradición del saber. Sin embargo, su postura no va en el sentido estricto de la “novedad”, en tanto “tema de moda”, sino como “evidencia en el espíritu”. Del mismo modo, el contraste de lo “elevado” con lo “fácil” y lo “simple”, está dado no porque Descartes no le interese ir hacia los temas “elevados”, sino porque el error está en llegar a ellos sin evidencia en los temas simples que sirven de soporte o fundamento para lo demás.

Esta verdadera *mathesis*, la conocen aquellos que entienden “que se estudia cierto orden y medida (...) y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que, por lo tanto, debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*” (Reglas... 2003, § 378). Es decir, entre lo que ya hemos señalado como innato, el “sustrato”, y la *mathesis universalis*, hay un cierto terreno común, que aun no estamos en condiciones de especificar y señalar por dónde aparece la diferencia ¿es la *mathesis universalis* fundamentalmente un saber innato?

El párrafo 380 parece desmentir lo que esperamos confirmar de la pregunta anterior, pues al criticar a los que se apresuran, afirma: “piensan que la verdad surgirá de su propio cerebro, como Minerva del de Júpiter”. Sin embargo, aquí se refiere a ideas específicas, y no a principios del conocimiento y principios del método. Descartes está claramente contra un innatismo de ideas específicas, al modo de Platón, como si en la mente existiera ya todo el conocimiento de cada cosa en particular. Su innatismo tiene que ver más con un cierto aparato de funcionamiento intelectual, un “sustrato” de “funcionalidad”. Platón ofrece la teoría de la “reminiscencia”, por la cual todo auténtico conocimiento no es venido desde fuera, sino que “es creado directamente por ella [alma], aunque las impresiones recibidas del exterior le brinden la ocasión y el asidero” (Cassirer, El problema del conocimiento I, 1953, p.459). En cambio Descartes plantea la intuición, como acto de penetración del sujeto, desde una experiencia interna, en el objeto.

Reafirmando un postulado

En las demás reglas, Descartes no agrega nada nuevo en relación a esclarecer su concepción de lo innato–epistemológico, salvo resaltar pequeñas precisiones, cada vez que nombra los conceptos que aluden a lo innato. Así, “hay pocas naturalezas puras y simples que podamos intuir desde un principio y por sí mismas, independientemente de cualquier otra, ya en la misma experiencia, ya por cierta luz innata en nosotros (...) son aquellas a las que llamamos simples (...) las demás, sin embargo, no pueden ser percibidas de otro modo sino deduciéndolas de éstas (...) Y tal es por todas partes el encadenamiento de consecuencias” (Reglas... 2003, § 383). Aquí, la precisión que se reitera es que lo que se deduce no es sino una “consecuencia” (Cf Reglas... 2003, § 365: “consecuencias deducibles por razonamiento”). De este modo, mantiene bien estructurado su sistema, insistiendo ante interpretaciones que lo puedan tildar de antojadizo en sus deducciones. Justamente, dado que el tema de las deducciones se prestaba para posibles errores, como se vio en el párrafo 369: “A partir de este momento puede ser ya dudoso por qué además de la intuición hemos añadido aquí otro modo de conocer; el que tiene lugar por deducción”.

También en “no se deducen inmediatamente de los principios primeros y conocidos por sí mismos” (Reglas... 2003, § 387), ya tratados en la tercera regla, resalta el “conocidos por

sí mismos”, es decir que no se requiere de ninguna mediación. Esta reiteración tampoco debe ser considerada gratuita, en el sentido de insistir no en una capacidad innata por el solo hecho de adscribirse a ello ciegamente, sino como coherencia de una propuesta epistemológica: que el espíritu humano tiene en sí una capacidad que le es propia.

Luego, al final del párrafo 395: “nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no la inversa (...) tras el conocimiento del entendimiento puro...”. Es una afirmación curiosa, puesto que supondría una interpretación psicológica, de “metacognición”, como argumento innatista. El entendimiento no estaría en “blanco”, como *tabula rasa*, sino que contendría un “no sé qué” como condición necesaria de todo ulterior conocimiento. Queda la pregunta ¿incluye este “no sé qué” una autoconciencia cognoscente?, ¿hay en esta autoconciencia cognoscente un avizorar lo sagrado?

Es interesante lo que acota en el párrafo 396, cuando afirma que “tan pronto como haya distinguido respecto de cada objeto los conocimientos que tan solo llenan o adornan la memoria, de aquellos por los cuales alguien debe llamarse en verdad más sabio (...) se dará cuenta ciertamente de que no ignora nada por defecto del espíritu o del método, y que absolutamente nada puede saber otro hombre, que él no sea también capaz de saber...” asentando de otro modo lo ya declarado como innato, aquella función capaz de construir conocimiento. Este modo es, esta vez, bajo el argumento de “condición” universalmente contenida de hecho por todos los seres humanos.

En relación con el método, en cuanto a la clarificación del tipo de conocimiento del que es capaz la razón y hasta dónde se extiende, refiere a “preceptos no fundados y que parecían innatos en nuestro espíritu más bien que elaborados con arte” (Reglas... 2003, § 397), como herramientas para discernir lo necesario en la búsqueda del conocimiento. De este modo, se reitera lo ya planteado, que el conocimiento se funda desde el sujeto cognoscente, desde aquella dimensión no aprendible, experiencia directa y evidente, ese “no sé qué” que no depende de una escuela, ni de maestros que lo comuniquen, sino que está presente en todo ser humano. Dimensión que, a pesar de innata, puede ser ejercitada y orientada (Cf Reglas... 2003, § 402), puede ser objeto de nuestro estudio, así como “determinar los límites del espíritu, que sentimos en nosotros mismos” (Reglas... 2003, § 398).

En el párrafo 401 especifica ciertas cualidades de la intuición, como acto de penetración de la mente en un punto determinado del conocimiento, por parte del sujeto, de tal modo que “reconocen la verdad con igual facilidad (...) pues comprenden cada verdad con un acto semejante, único y distinto, una vez que llegaron a ella”. Semejante, único y distinto, son conceptos que nos aproximan a la idea de intuición de Descartes, en el sentido que para él la intuición opera siempre del mismo modo, pero que cada vez el acto es ése y no otro.

El sujeto del conocer, las posibilidades del conocimiento y las condiciones del conocimiento, remecieron el edificio largamente levantado entre aristotelismos y platonismos. El nuevo epicentro del conocer, planteado por Descartes, supone levantar una metafísica coherente, la metafísica que subyace y que se muestra a veces tímidamente, de cómo se comprende el ente en cuanto existente, en un todo y, desde ahí, cómo se da el conocer de lo existente.

Descartes, en síntesis, hace diferencia de tres posibilidades del conocer, como señala Marion (Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000), el conocimiento por defecto que lleva al error; el conocimiento por exceso, que toca aspectos de la fe; y el conocer por la evidencia

de la intuición, desde la experiencia interna del yo cognoscente, donde el confrontar analíticamente con principios y axiomas, con la *“Mathesis Universalis”*, permite construir un conocimiento de verdades claras y distintas. Es en este sentido, que su epistemología parte de un presupuesto metafísico: que la realidad responde a la *Mathesis Universalis*, y que ésta es una realidad dada en el interior del sujeto. Lo sagrado del Dios “ente supremo”, no es posible de ser confrontado con esta *mathesis universalis*, pues no está dentro de su ámbito, sino que le excede.

4.1.2 De la razón suficiente, la totalidad y el individuo (la mónada)

El pensamiento de Leibniz nos ofrece una peculiaridad, en el sentido que si bien en él todavía se da plenamente la fundamentación trascendente de la verdad, muestra la realidad mundo en desarrollo histórico, como despliegue de un inicio autocontenido. Se aproxima a una noción de tiempo no como accidente del ente.

Para Leibniz, el universo y su despliegue en el tiempo estaría contenido en la noción completa que solo Dios tiene (Discurs de métaphysique, 1993, § 8), pero que está “virtualmente” en cada mónada, las cuales no tienen esta visión completa, sino un particular punto de vista de esta totalidad en despliegue. En su pensamiento, la realidad permanece como fundada en Dios, pero es una realidad que está en desarrollo temporal. Hay un tiempo y en ese tiempo acontece el desarrollo de aquello que está ya contenido virtualmente, para su despliegue, considerando todas las posibilidades de la libre elección de los individuos. En la visión completa, el ente supremo considera todas estas posibilidades de la libertad de los entes, coherente con aquello que está en esa visión completa como originario. En el inter-juego de esas libertades individuales, la dirección de la historia se encamina hacia aquello que está en el origen. Todo esto es posible, para Leibniz, dado que todo tiene una razón de ser y un fundamento, que se comprende en la totalidad.

La metafísica, como afirmación de un ente supremo fundante, está plenamente vigente, sin embargo su vigencia es puesta en relación con la noción del devenir histórico que la dinamiza, por cuanto considera el tiempo de modo definitivo y postula que ese mismo fundamento está también sujeto a la razón suficiente.

“Las ideas de las cosas, incluso de aquellas en las que no pensamos actualmente, están en nuestro espíritu, como la forma de Hércules está el bloque de mármol. Pero en Dios se encuentran necesariamente en acto, no solamente la idea de la extensión absoluta e infinita, sino incluso las ideas de todas las figuras que no son sino modificaciones de la extensión absoluta” (Leibniz, Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p.29).

La concepción de conocimiento, asumiendo la antigua sentencia de la “adecuación” (*Adaequatio intellectus et rei*), dado que en la sustancia está la expresión del universo, conforme a la visión que Dios tuvo cuando la pensó, viene a ser una adecuación de las cosas al intelecto. El conocer tiene que ver no con una exterioridad, sino con un proceso de realización o desenvolvimiento de lo que ya está en la naturaleza de la sustancia. En el interior está el “contenido originario del saber, del que emana todo contenido derivado” (Cassirer, E., El problema del conocimiento II, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 65).

Ahora bien, solo el conocer de Dios es absoluto, mientras que el conocer del ser humano accede a las verdades necesarias por análisis, y no accede a las verdades contingentes sino en parte, dado que el análisis de estas es infinito y solo una mente

infinita –Dios– puede contenerlo. Sin embargo, dado que en cada sustancia se expresa el universo, por el hecho de estar en ella comprendidos todos los acontecimientos, “incluso puede decirse que toda sustancia lleva de algún modo el carácter de la sabiduría infinita de la omnipotencia de Dios, y la imita en cuanto es susceptible de ello” (*Discours de métaphysique*, 1993, § 9). El criterio supremo de verdad del conocimiento y de certeza, no es Dios sino el concepto de la verdad de los primeros principios y razón suficiente.

Desde esta concepción del conocimiento llegamos a la constitución ontológica de los entes. En tanto que este conocimiento–percepción–re–presentación implica el desenvolvimiento desde dentro de lo ente, y a un particular punto de vista del universo, donde “conocer” y ente coinciden, se pertenecen. En esta constitución ontológica del conocer, Leibniz resuelve el problema de un posible determinismo fatalista, cuando afirma que en la noción individual está “de una vez para todas lo que le ocurrirá siempre” (*Discours de métaphysique*, 1993, § 13). Aquí distingue entre acontecimientos absolutamente necesarios, donde su contrario implica contradicción (aquello que rige el principio de contradicción indica en qué dirección apunta el ser, en tanto ser), y acontecimientos necesarios *ex hypothesi*, donde su contrario no implica contradicción. De este modo, en la noción individual está contenido lo absolutamente necesario y todas las posibilidades de lo necesario *ex hypothesi*, como predicado contenido. Así, continuo físico y continuo de libertad, y orden preestablecido coinciden en una armonía metafísica que solo en la mente de Dios se re–presenta como totalidad.

Ahora bien, como esto ocurre en todo ente, la expresión del universo en cada ente no es incompatible con la expresión del universo en otros entes, más bien los entes dialogan y se reencuentran (*s’entre–répondent*). No significa que sean semejantes, sino proporcionales: clausura paradójica de cada ente. Efectivamente, la multitud de relaciones al interior del universo, podía pensarse en una dependencia determinista entre los entes; Leibniz remarca lo particular de cada visión de Dios contenida en cada ente. Leibniz piensa la tarea de la filosofía en el mostrar la subordinación de lo finito a lo infinito, contrapuesto a un mostrar la unidad incondicional de los dos, al modo spinoziano.

La historia tiene un destino, y este destino es el desvelarse de la noción completa de Dios. La expresión de lo ente es infinita, por cuanto incluye el continuo de los acontecimientos. Pero el modo de su expresión muestra la limitación (*Discours de métaphysique*, 1993, § 15). La expresión es sucedida por una nueva expresión, de modo que siempre será posible una expresión más desplegada de la noción. Es en este sentido que la “re–presentación” como coparticipación en el decir, sea entendida a modo de interpretación del ser, desde el mismo ser. Llegando así a la llamada interpelante del ser, entendido como Dios, como culminación de la noción completa. En este pensar coinciden “ser” y Dios.

El tiempo como historia viene a ser, para cada sustancia, una perspectiva de la noción completa, extendida desde lo precedente a lo consecuente. En este sentido, la sustancia se hace en el despliegue de su predicado. Junto a esto, está el hecho de la cercanía de una sustancia con otra, donde su incidencia mutua se da no por aproximación o acción directa, sino como parte del predicado de cada sustancia. Esto es, hay una suerte de secuencia compleja de contención y super–contención, así como las múltiples muñecas rusas, que siendo singulares, se contienen unas dentro de otras según un orden. En Adán estaría la noción completa de todo, como un “*proto*” contenedor, entonces uno espera algo así como un “*escato*” culminador.

La señalada distinción entre la percepción y el juicio, nos lleva a retomar, como elemento esencial de la sustancia, la percepción y reconocer otra propiedad. La percepción

constituye la unidad, en tanto que propiedad de la sustancia, que expresa lo múltiple del universo (las demás sustancias, como pluralidad). Es una limitación, en tanto “rincón” desde el cual se constituye el “punto de vista”. Pero esta percepción se conecta con la expresión del “ser”, entendido como desarrollo o despliegue de la noción completa desde el particular punto de vista. De este modo, la relación entre sustancias no es por influencia externa, sino por copertenencia metafísica, en el enjambre de copertenencias del universo, en el despliegue temporal hacia la noción completa en Dios. De ser entendida la noción completa como fin de la historia, es el fin y el bien que se ha propuesto y que se propone constantemente Dios al actuar (*Discours de métaphysique*, 1993, § 19). Bien que es un designio de perfección y de “[difusión del] máximo de felicidad que sea posible” (*Discours de métaphysique*, 1993, § 36). La historia de la aclaración de aquello que estaba oscuro, oculto, no puesto delante, hasta su completitud en la desocultación. Notable aproximación, no confesada, a la □□□□□□ griega, como desocultación en lo abierto del ser.

¿Lo sagrado?, siendo Dios la visión completa y, al mismo tiempo, estando sometido a los primeros principios y razón suficiente ¿en qué estatus queda como ente supremo, causa sui y fundamento? Se percibe un tránsito hacia la escisión entre el Dios entrado en la filosofía y la razón suficiente.

4.1.3 Kant y las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto

El pensamiento de Kant, con su crítica de la razón pura, instaura una suerte de prohibición epistemológica a la conciencia del individuo, en el sentido que ésta no puede ir más allá de los límites de la experiencia. Si bien postula un saber a priori, previo a las experiencias particulares, este saber a priori se enmarca o refiere al mundo de la experiencia fenoménica. Como el primero de los fenomenólogos, Kant piensa los límites del conocimiento humano, el rigor de las condiciones de posibilidad de un tal conocimiento. Sin embargo, ¿qué son estos límites?, ¿qué limita este límite?, ¿es este límite una distinción dentro del ser o respecto del ser?, ¿qué es un “más allá” de este límite? La “religión” en los límites de la mera razón, ¿refiere lo sagrado más acá o más allá de estos límites?, ¿es lo sagrado una región fronteriza?, ¿es “lo ente” este límite de la experiencia, y de la experiencia de lo sagrado?

Aun cuando el concepto de experiencia de Kant dista del nuestro, aún así está referido a la relación del sujeto con la inmanencia, ya sea tangible o categorial (La pregunta por la cosa, 1964, pp 122-124). Propone fundamentar una ciencia de la experiencia. Así entonces, como lo refiere Heidegger, respecto de la tesis de Kant sobre que el ser, en el sentido que éste “no es un predicado real... es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas” (La tesis de Kant sobre el ser, 2000, p. 362), surge necesariamente la pregunta, ¿no está en el ámbito de la metafísica como teología filosófica del fundamento?

La fundamentación racional *a priori* consolida, desde la condición epistemológica, la ontología del sujeto. El *a priori* no significa que el objeto conocido sufra modificaciones a merced del sujeto. Significa que la metafísica, como ciencia de los juicios sintéticos *a priori*, puede ofrecer una representación precisa de la realidad. Kant entiende que los conceptos tienen que tener un soporte en la experiencia, en tanto lo fenoménico los contiene, entendidos como condición de posibilidad.

Siguiendo a Heidegger (La tesis de Kant sobre el ser, 2000), en análisis crítico de la tesis kantiana, si previamente “ser” significa “realidad”, ¿cómo puede considerarse el “ser” una “mera posición”? Pero “realidad”, para Kant tiene que ver con la cosa. Es decir, un predicado real es aquello que forma parte de una cosa, en tanto se le puede atribuir, no en tanto lo factual. Lo representado en el concepto, sin que necesariamente exista.

De este modo “ser” y “realidad”, para Kant, no se pertenecen mutuamente. El ser no una determinación más que se predica de la cosa.

Además, el ser como posición, en la relación entre un “sujeto” referido en el habla y un “predicado”, mediante la cópula “es”, alude a un manejo del ser desde la lógica. Y, ser como posición, en la relación entre un sujeto y un objeto que de hecho existe, refiere el ser de modo óntico. Hay una tensión entre estas dos aproximaciones al “es”. Y parece no ser posible, para el entendimiento humano, una comprensión de este “es” más clara. La posición como aquello “objeto” que de hecho existe, involucra la experiencia como intuición desde los sentidos que alcanza a poner eso “objeto” en la posición. El “es” de lo ente, de todo ente y del ente en su multiplicidad, “pone” el “objeto” que la razón lleva a la representación sintética. Así, en el “es” “habla una vinculación del sujeto de la frase y el predicado en el objeto” (La tesis de Kant sobre el ser, 2000, p. 373). Y, en este sentido, vale la pregunta de Heidegger, si el ser como mera posición tiene que ver con considerar el ser como fundamento.

Lo que está en juego es una comprensión más radical del principio de razón suficiente. De modo que, además de un problema epistemológico, es un problema en el hombre, en el sentido que éste debe llegar a aceptar que su conocimiento no es el de un espíritu divino sino el de un hombre. Las preguntas ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué debo esperar?, remiten a un hombre que instaura el mundo desde sus propias condiciones de posibilidad.

“Posición” desde el entendimiento, trae el objeto a partir de la intuición sensible como lo dado, lo puesto ahí como dado. Esta posición desde el entendimiento deviene síntesis en el juicio, donde el “es” y la unidad se encuentran y pertenecen. Y en este contexto, Dios y lo sagrado, en estos límites de la mera razón, ya sugieren lo que el propio Heidegger propone como posibilidad para pensar la esencia de lo sagrado: desde la verdad del ser. Entonces nos podemos preguntar, en este ámbito del pensar kantiano, si es posible pensar lo sagrado como un modo de esta mera posición. ¿En la posición, como lo puesto ahí como dado, es puesto lo sagrado?

El ser como posición absoluta también –en relación a la posición relativa, como posición lógica– trata de una relación entre un objeto y un predicado, de modo que “Dios” como posición absoluta es la cuestión a resolver. Ónticamente, el ser se muestra como posición de una relación entre el sujeto y el objeto, pero atravesado por la posición lógica, el predicado. El entendimiento encuentra un límite para explicar la existencia misma, como objeto de éste. El entendimiento es el que pone algo, en este caso la existencia, como objeto; así, la posición, el hecho de poner algo desde aquello que atinge a nuestros sentidos, refiere la existencia como predicado de lo ente, en su multiplicidad. Para que en el caos de lo dado por los sentidos se muestre un algo que pueda ser tenido como objeto, el entendimiento lo lleva a síntesis, como juicio, como un predicado atribuido a un sujeto, por medio de la cópula. Partiendo, entonces, desde el entendimiento, la posición refiere un algo desde lo caótico venido de lo sensible, puesto como objeto. Pero, ¿en qué se funda este poner la posición del objeto? Heidegger lo entiende como “mutua pertenencia del ser y la unidad (...) esta unidad ya está desde el principio en todo representar, en la percepción” (La tesis de Kant sobre el ser, 2000, p. 372-173). De este modo, en tanto que el ser de lo ente puede ser determinado en su relación con el entendimiento, como la objetividad del objeto de la experiencia, estamos ante un “representar” a partir de categorías y desde la mentada “objetividad” y, por tanto, ante la imposibilidad de un conocer lo objeto no sensible (noumenos).

Lo que es objeto para el sujeto que conoce, en tanto fenómeno sensible, es factible de someter a determinadas exigencias del entendimiento. Y el “ser” no es predicado en la medida que no es parte del contenido del objeto, como tal. ¿Tampoco lo sagrado es parte del contenido del objeto, como tal? Si es el entendimiento humano el que “pone” la “mera posición”, esto es, el ser, ¿es el entendimiento humano el que pone lo sagrado? En tanto “objeto no sensible”, no sujeto a las exigencias del entendimiento, lo divino parece quedar ajeno a nivel ontológico. Fuera del tiempo y del espacio, ajeno a la materia y a la forma, sin un determinar algo determinable del objeto divino, lo divino queda en una suerte de dimensión no sólo de lo in-cognoscible, sino de aquello que, “puesto” al margen de lo ente, no tiene vínculo alguno con lo ente.

4.2 La metafísica dialéctica, hacia el espíritu-razón absoluta

Hegel nos permite un paso adelante, en la línea de otorgar un nuevo potencial a la realidad “inmanente”, como tendiente al “absoluto”, aun cuando este absoluto pueda ser entendido todavía como trascendente. Nos ofrece un último intento de teodicea. La comprensión que tiene de su época, como una etapa de cumplimiento en el proceso del espíritu, más aun, como un surgimiento nuevo del espíritu, de “transición hacia una nueva época” (Fenomenología del espíritu, 2003, p. 12), nos lleva a la pregunta por el sentido que le da a la historia, de su destino, y en ella, a la pregunta por el cómo articula la relación inmanencia-trascendencia. Hegel piensa la historia, teniendo como principio evidente el que la razón rige el mundo, y que entonces la historia ha transcurrido racionalmente. La razón se alimenta de sí misma y es su propio fin absoluto. “Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor” (Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 1997, p. 44).

De este modo, entiende la filosofía como conciliación del pensamiento (el concepto) con la realidad (Lecciones sobre historia de la a filosofía III, 1995, p. 512), pensamiento del pensamiento, que al mismo tiempo abarca el universo y lo convierte en un mundo inteligente. La historia corresponde propiamente al mundo espiritual, distinguiéndose así de la naturaleza: la historia evoluciona porque “solo el espíritu es progreso” (Lecciones sobre historia de la a filosofía III, 1995, p. 513), en cambio la naturaleza es circular. Así es posible entender que la filosofía sea una teodicea, conciliación del espíritu, que va pasando por fases, donde –en cada una- ha encontrado su propia forma, y donde “la última filosofía es la totalidad de las formas” (Lecciones sobre historia de la a filosofía III, 1995, p. 513).

El espíritu es la sustancia y la esencia universal, que se ha disuelto, de la cual cada uno toma para su propia obra. El ahondar del espíritu en sí mismo, el pensamiento que se aprehende a sí mismo y que, de ese modo, llega a hacerse concreto, tiene como resultado el concepto. Y el concepto, en el proceso histórico de aprensión de sí del pensamiento, alcanza progresivamente su objeto.

Lo adquirido por el espíritu, la necesidad de cada fase y, dentro de ellas, la filosofía propia de cada tiempo, son como “eslabones” de una cadena... nada va más allá de su tiempo, “un progreso espiritual y racional: son necesariamente una filosofía que evoluciona, la revelación de Dios, tal y como se sabe a sí mismo” (Lecciones sobre historia de la a filosofía III, 1995, p. 514).

Para Hegel “Dios” no puede ser solo un “ente supremo” inalcanzable. Quiere recuperar una dimensión más viva de lo divino, y este empeño lo realiza por medio del concepto de “espíritu” y del concepto de la dinámica trinitaria en la historia. El espíritu, según su propia esencia, se convierte en objeto de sí mismo, se objetiva para luego retornar, como un

modo propio de superación. La propia trinidad hace la historia universal en su despliegue, concomitante o en íntimo vínculo con el proceso vivido por el ser humano en la expansión de su conocer, de su espíritu. “La historia universal representa (...) la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia” (Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 1997, p.139).

Una cosa es que la razón pueda analizar los acontecimientos, ver su “racionalidad”, y otra cosa es que la razón misma se muestre a nuestro pensar desde los acontecimientos, demostrándonos su “hacia dónde”, su fin. Todo acontecer particular se comprende en la unidad del espíritu, y en este sentido el individuo es el espíritu universal. Interesa el espíritu de los acontecimientos, leerlos en su racionalidad. Es por esto que surgen las categorías señaladas: para dar cuenta de los cambios que se producen, la sucesión incesante de lo uno y lo otro, a favor de algo y en contra. La variación pone de manifiesto el devenir, en el que rápidamente las cosas quedan obsoletas, en la medida que surgen otras nuevas. Pero entre la obsolescencia de algo y el surgimiento de otro algo, hay un vínculo: “una nueva vida surge de la muerte” (Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 1997, p.47). De ahí la siguiente categoría, el rejuvenecimiento del espíritu, en la medida que éste se opone a sí mismo y se eleva a una formación nueva. Cada vez que el espíritu resuelve sus problemas, se plantea nuevos problemas y así se expande en dirección a su fin último. Y la tercera categoría tiene que ver con este fin, o razón que rige todo.

Lo propio en Hegel es que Dios no está fuera del proceso, sino que está dentro del proceso, forma parte de él. De cierta manera, es posible decir que para Hegel lo trascendente no tiene otro lugar sino en esta inmanencia. Si hay un más allá, éste es el resultado del proceso y no un punto distante al cual se quiere llegar. La ontoteología de Hegel es una gran teodicea, como historia del espíritu, desde la separación del en sí del Padre, hacia la subjetividad humana en Cristo, que luego alcanza el espíritu objetivo, en progresión de pueblos y culturas, hasta llegar al Espíritu absoluto.

4.3 La metafísica de la voluntad de poder: Nihilismo y anuncio de la muerte de Dios.

Dentro de la última fase de la metafísica, ésta anunció, gracias a Nietzsche, la “muerte de Dios” (La gaya ciencia, 1997b). ¿Cómo se llega a la cuestión de la muerte de Dios?, ¿qué antecedentes hacen de la “muerte de Dios” un acontecimiento histórico? ¿Es posible interpretar este pensamiento de Nietzsche como consumación de la metafísica occidental? El mundo suprasensible, tenido como verdadero, toca tanto al Dios “ente supremo”, como a la metafísica clásica. Se trata del rechazo de toda metafísica, en vistas a su desaprobación definitiva, aún inmerso en ella, sólo que desde el sujeto de la voluntad de poder.

Una suerte de pesimismo, que postula la realidad–mundo como el peor de los mundos posibles, donde la vida no vale la pena ser vivida, sería una clara alusión de contrariedad con el pensamiento de Leibniz, el mejor de los mundos posibles. Un paso más adelante, se piensa este problema como crisis, tanto valórica como de sentido, hasta llegar a la valoración de la nada, es decir de aquello que carece de absoluto, pero que se aprecia con categoría de ultimidad a sí mismo. Si el peor de los mundos posibles pretendió contrarrestar a Leibniz, la valoración de la nada hará de verdadero contraste-inverso al pensamiento con pretensión de totalidad de Leibniz. Entonces, el verdadero contraste de Leibniz no sería Schopenhauer, sino Nietzsche, el cual, en vez de “visión completa” de Dios, plantea la

voluntad de poder del hombre, como consideración desde un punto particular en relación escalar, de aumento o disminución. Otra mirada de la mónada.

Aquello que hasta Leibniz se consideró como un legado indiscutido de la filosofía clásica, como pensamiento de una realidad trascendente que explica la condición efímera del mundo, entró en cuestionamiento con la modernidad. Este cuestionamiento ha sido considerado como una “inversión del platonismo”, o como “sospecha” de que la metafísica sería una “defensa interesada” de una verdad religiosa. Esta verdad metafísica habría sido construida y luego valorada en función no del desvelamiento de los interrogantes fundamentales que surgen de la condición humana, sino a favor de un cuerpo de creencias que buscan fundarse y justificarse racionalmente.

Todas las transformaciones de la filosofía venían siendo una transformación al interior de la metafísica y sin ponerla en cuestionamiento. El pensar de Nietzsche da un paso radical en el camino del pensar, con el anuncio de la “muerte de Dios”. Este pensamiento comporta una “época”, la época del nihilismo. Esta supresión del mundo sobrenatural, con la muerte de Dios, constituye un rechazo crítico de la metafísica, trasladando lo “real” a la voluntad de poder que concierne al modo de ser de lo ente. Pero ahora, la voluntad de poder constituye el referente metafísico, lejos de haber terminado con ésta. La voluntad de poder, como esencia del poder, consiste en el ir más allá del poder, en la disponibilidad de su intensificación.

Para Nietzsche, el mundo que fue considerado verdadero, el mundo sobrenatural, que fue la clave de comprensión de todo para el hombre, terminó siendo una fábula. Esto es lo que significa el “Dios ha muerto” de la “Gaya ciencia” (§ 125). Lo que queda es el hombre y su interés por lograr algo, por llevar su dominio lo más lejos. Como consecuencia, según Nietzsche, una historia nueva se abre, con el hombre y su voluntad de poder ante la nada.

Nietzsche pone las categorías fundantes de un nuevo orden, como son el eterno retorno de lo mismo, en tanto devenir de lo mismo uno, en la diferencia momentánea de lo otro, la voluntad de poder, como determinación metafísica del ser, el nihilismo, como proceso en que lo suprasensible decae, con todos sus valores asociados, transvaloración de los valores partiendo por concebir al ser como un valor, y el superhombre o últrahombre, como nueva posición de la esencia del hombre, en tanto medida de la valoración.

Todo lo previamente construido, como valores que se rigen desde el valor supremo dado por el ente supremo y trascendente, el sobrenatural, ha correspondido a la etapa de desvaloración de lo físico, como desarrollo de un nihilismo (pasivo) que se apresta a su acabamiento. La interpretación de Nietzsche de la historia del pensar occidental, es una interpretación metafísica en la que se invierte el platonismo, por cuanto ve ahora el primado del devenir, que reivindica para sí el lugar del “ser”. El pensamiento fundamental de la voluntad de poder va precisamente en esta dirección, en tanto no propone un nuevo orden de valores, sino más bien una interpretación de la propiedad de ser del ente en tanto que voluntad, donde voluntad y saber se pertenecen, y apuntan al comienzo indicado por el eterno retorno de lo mismo, no como vuelta atrás, sino como futuro.

¿Qué tiene que ver la metafísica con la historia y su dirección? Precisamente, al mover el eje hacia el devenir, como lo real, la metafísica viene a ser una meditación de la situación del hombre histórico, su lugar en la gestión de esta historia y su efectividad. En este sentido, Nietzsche es el primero en evidenciar explícitamente este profundo cambio, desde un sistema sustentado en la realidad sobrenatural, que se desploma, para dar lugar a un sistema que va al nihilismo (activo), a su reino, con una transvaloración de todo lo que se tenía como valor previamente. Para así llegar al hombre, en tanto incondicional voluntad

de poder, posicionada en cada hombre concreto, como pertenencia pujante de la totalidad humana.

Sin embargo, ante el vacío de lo sobrenatural, como realidad verdadera y única, sobre-vienen intentos de llenarlo con “nuevas creencias” (Deus absconditus, 1995, p. 135), dadas por las utopías modernas, como primera dificultad de asumir la □□□□ en toda su radicalidad. Se trata de nuevos modos de negación del mundo, como una realidad aparente. Pues bien, el vacío indica que, en tanto ya no hay valores incondicionados, o absolutos, el devenir no se dirige hacia una trascendencia (condición heterónoma), derrumbándose la visión implicada de la negación de la condición mundana. El nihilismo es “completo” en la toma de conciencia del hombre como el que instala los valores y se proyecta a sí mismo y al mundo como finalidad. La esencia del hombre, puesta en juego en el valorar, no puede tampoco ocupar el lugar de Dios. La muerte de Dios ha dado lugar a la muerte de toda posibilidad de un “en sí”, de una estructura óptica predeterminada, y al despliegue de la apropiación objetivante del sujeto.

La cuestión del nihilismo, cuya esencia, la esencia de la transvaloración, tiene que ver con un desenvolvimiento o despliegue, implica un modo de pensar la historia. Pero pensar la historia no como cúmulo de hechos que se narran e interpretan con sentido de inmediatez, sino la historia pensada como el devenir de épocas, en las que algo se manifiesta. El nihilismo, expresado en “Dios ha muerto” señala el destino epocal de una historia. Es un “acontecimiento inmenso [que] está todavía en camino, viene andando” (La gaya ciencia, 1997b, § 125).

Es el valor, en su esencia, el que tiene que ver con un particular punto de vista, hacia el dominio del ser. Es decir, como aquello que alguien considera desde un punto en particular, poniéndolo en relación escalar, de aumento o disminución y, desde allí, establece las condiciones de conservación y aumento, características fundamentales de la vida. Vida y despliegue en el devenir (eterno retorno de lo mismo). No hay valores en sí, como determinaciones prefijadas, sino valores constituidos en un punto específico, por quien está considerando la historia en su proceso vital. Una suerte de darwinismo valórico, puesto en juego en la voluntad de poder.

Heidegger interpreta la esencia del nihilismo, como un olvido del ser (En torno a la cuestión del ser, 2000, p. 341). Con la voluntad de poder aparece lo ente de un modo nuevo, con categorías nuevas, en relación a la transvaloración y el superhombre. “Allí donde todo afluye hacia la Nada reina el nihilismo” (En torno a la cuestión del ser, 2000, p. 314).

La cuestión de la muerte de Dios, el nihilismo, y su impacto en la cuestión de lo sagrado, requiere ser pensado no tanto desde el uso del concepto nihilismo; ni desde el problema cultural de la muerte de Dios, en el sentido de la desvalorización de los valores vigentes. Lo que ha de ser pensado es la caída de todo fundamento estable de lo ente en un ente supremo, el desenmascaramiento del Dios filosófico occidental, en tanto crítica al rol funcional de una proposición filosófica que devino doctrina, para su sostenimiento y el de una estructura de dominio conceptual y político. Ese “Dios”, en tanto meramente funcional, doctrinario y conceptual, es lejano a lo divino y, como tal, se ha desvanecido. Queda la pregunta ¿qué vínculo emerge entre la voluntad de poder, el nihilismo, y lo sagrado?

Lo acontecido es la experiencia de que “Dios ha muerto”. Es una experiencia que se expresa en una frase, que no es sólo una frase retórica. En la interpretación heideggeriana de esta experiencia anunciada por Nietzsche, se entiende que se ha producido la pérdida de una estructura suprasensible y sobrenatural. Esta estructura ha sido, en la historia de occidente, el pilar fundamental para que el hombre comprendiera el mundo (Cf Deus

absconditus, 1995, p. 132). Ahora bien, esta experiencia refiere no sólo el Dios del “cristianismo”, sino el ámbito de lo sobrenatural entendido como verdadera realidad, que, en la comprensión de Heidegger, proviene no sólo de la interpretación cristiana de la filosofía platónica, sino desde la época griega misma, en su última fase.

Con la muerte de Dios sobreviene el nihilismo –inquietante huésped- que ya empezó con la enajenación del hombre y la negación de “este mundo”, el nihilismo pasivo, en cuanto que no lo reconoce como real sino aparente. En cambio el nihilismo activo implica la caída del mundo considerado hasta ahora como el real y dador de fundamento. Ambos nihilismos se entienden como subversión de los valores supremos, de lo que da sentido. Dándose una “relación de identidad entre *valor–finalidad–fundamento–sentido–unidad–verdad*” (Deus absconditus, 1995, p. 133).

El carácter total de la existencia no logra ser interpretado ni con la “finalidad”, ni con la “unidad”, ni con la “verdad”: “sea con relación a un fin completamente determinado, sea generalizando la consideración de la insuficiencia de todas las hipótesis del fin sustentadas hasta ahora, que se refieren al desarrollo como un todo (el hombre que no es un colaborador, y mucho menos el punto central del devenir)” (Voluntad de poder § 12).

Ante el vacío dejado por la muerte de Dios, se intenta todavía conservar un punto rector del todo, una suerte de “*nihilismo* incompleto”. Es el intento de “re–llenar” el vacío que deja el Dios entrado en la filosofía, lo trascendente, con nuevas creencias que mueven a la humanidad, como la idea de progreso, las utopías, es decir, cuando se mantiene una suerte de estructura de creencia en una jerarquía regidora desde un supuesto “mundo verdadero” (Cf Deus absconditus, 1995, p. 135). En cambio, el “*nihilismo* completo” comienza con la transvaloración de todos los valores supremos. La pretensión de un devenir que alcance un fin determinado, en el sentido de alcanzar valores incondicionados (absolutos), se encuentra con la total desilusión. Todo este esfuerzo en pro de los valores incondicionados, opera a partir de proyecciones humanas en base a la ilusión. Este esfuerzo, además, induce a la negación del único mundo real, y opera por la voluntad de poder. “Hay un definitorio escepticismo de Nietzsche respecto de un mundo de ideales y de valores incondicionados” (Deus absconditus, 1995, p. 136).

La superación del nihilismo incompleto, como superación del intento de re–llenar el vacío del Dios muerto, se relaciona para Nietzsche con una toma de conciencia, en tanto que es el hombre el que funda los valores y proyecta, así, un mundo sobrenatural o una instancia superior. Es decir, incluido este “vacío”, está todo en manos del hombre mismo y, por tanto, éste está ya en condiciones de proyectarse a sí mismo y al mundo no sólo como su propia finalidad, sino como una finalidad determinada o indeterminada. En el nihilismo activo, lo proyectado es el superhombre, la esencia del hombre, como la posibilidad más radical y más grande de todas, pero en la determinación radical de la voluntad de poder. Atrás quedan los ideales determinados y proyectados en un “más allá”, plenitudes de “lo otro” no cumplidas. (Cf Deus absconditus, 1995, p. 137).

En lo sagrado aparece, y en el tiempo de la consumación de la metafísica, la manifestación de la “muerte de Dios”, que interpela a asumir que “Dios ha muerto”, y con él todo lo trascendente y metafísico. Lo sagrado queda puesto en una suerte de contradicción, para que el hombre ya no re–llene ese vacío, y se haga a sí mismo apto de su propia grandeza. Con el nihilismo comienza una nueva historia, comienza verdaderamente el hombre.

Nietzsche como consumidor de esta metafísica, y aún dentro de ella, pone la voluntad de poder en el lugar de lo sagrado y al superhombre como su huésped. Así, el vacío vuelve

a quedar re-lleño, en la auto-afirmación del sujeto, y en tanto metafísica de la subjetividad. La muerte de Dios ha sido un golpe tan fuerte al sustento metafísico de occidente, que este nuevo re-lleño, en sintonía con el espíritu de la modernidad, no parece tal sino más bien el paso definitivo. Este huésped puesto en el lugar de lo sagrado, el superhombre, en la medida que se lo considera una determinación definitiva, se transforma en el nuevo dueño del imperio, manteniendo el olvido del ser como condición de su dominio. El superhombre no es Dios, entendido Dios en tanto un dominio sobrenatural, es el huésped de lo sagrado en tanto lo sagrado ya no es albergue de fundamento ninguno. Es el huésped del vacío, como vacío.

Esto sagrado, la voluntad de poder, está en relación con el valor, en tanto consideración desde un punto en particular, puesto en relación escalar, de aumento o disminución y para fijar las condiciones de conservación y aumento. La esencia de la voluntad de poder se comprende en esta esencia del valor. El imperio de la metafísica del sujeto nos llevará más lejos, a la metafísica del discurso y su tecnología en la opinión pública. Con todo, y desde la interpretación heideggeriana de Nietzsche, ontológicamente hay algo más radical que determina al hombre: la proximidad del ser, no como aquello que el hombre produce, sino como aquello a su vez lejano, indeterminable, y sin embargo a su cuidado (Cf Carta sobre el humanismo). Pero en este despliegue nietzscheano del sujeto, como voluntad de poder, el hombre puesto ante sí mismo como el que valora, observa en el mundo aquello tenido como objeto, en tanto valor. Así, con la muerte de Dios es liberada la voluntad de poder a su íntima relación con el valor, con el todo reducido a valor. Es en este sentido que la voluntad de poder ocupa el lugar de lo sagrado, y se convierte ella en sagrada y albergue vacío, del vacío ocupado por el superhombre. La voluntad de poder se muestra en copertenencia al valor, en la valoración.

De este modo el ser ha sido convertido en valor, todo valorar deviene posible desde una voluntad de poder, que es tal en el hombre verdadero, el superhombre, lo cual es expresión de esta metafísica de la subjetividad. No buscada y, sin embargo, hallada.

Pero, la metafísica superada consideró a Dios como el valor supremo. La ausencia de la diferencia ontológica, mantiene la sombra de una identidad ser-valor-Dios, donde ser y ente son lo mismo. Valor supremo, ente supremo, resulta en un olvido del ser. Valor supremo y ente supremo equivalen al Dios verdadero o real, es decir, el Dios no divino, y que, reducido a su condición de "muerto", nos queda la equivalencia entre valor y ente. Dios "se muestra" indemostrable en lo ente. Este Dios como valor, como bien supremo, el Dios metafísico del fundamento, ha muerto. (Cf *Deus absconditus*, 1995, p. 141).

El superhombre de Nietzsche, que interpreto como huésped venido al vacío de lo sagrado, no debe entenderse como una propuesta para que el hombre ocupe el lugar que la muerte de Dios ha dejado vacío, como en el caso de Feuerbach. Nietzsche no equipara la esencia del hombre con la esencia de Dios. El hombre no queda con el dominio atribuido a Dios, sino que trae su propio dominio al vacío de lo sagrado. En interpretación de Heidegger, el superhombre penetra el querer del hombre. El dominio de la subjetividad. Con la muerte de Dios, muere un dominio y el hombre se convierte en aquel que domina desde sí y desde el mundo objetivado. La muerte de Dios ha implicado el quiebre de lo sagrado como articulación determinante de sentido, un en-sí trascendente y suprasensible, y también ha implicado una posibilidad de proyecto para el hombre, como proceso de liberación, en la determinación de su vacío (Cf *Deus absconditus*, 1995, p. 142-143).

4.3.1 Metafísicas antropológicas

La tríada de Feuerbach, Nietzsche y Freud, de modo explícito eliminan del horizonte lo supraterráneo, para ofrecer una propuesta de comprensión de las problemáticas de la condición humana desde la propia realidad mundo, con epicentro en el hombre. Lo peculiar de Feuerbach, tiene que ver con su interpretación del cristianismo, como interpretación antropológica imanentista, que en contraste con Nietzsche, permite matizar el proceso de la desconfiguración de la “metafísica sagrada”. Es decir, hay un intento por rescatar aquello que el cristianismo significó, como auto-reconocimiento del hombre, como progresiva toma de conciencia colectiva, hasta la radical postura de la no necesidad de Dios, en tanto ente ajeno al hombre. Como ya hemos visto, con Nietzsche la cuestión se complejizó, con un claro rechazo al cristianismo, como desvirtuación de la verdad, e incluso como perversión de sí mismo. Con todo, pone las categorías fundantes de un nuevo orden metafísico, con el eterno retorno de lo mismo, en el devenir y en la diferencia momentánea; con la voluntad de poder, determinación metafísica del sujeto; con el tiempo del nihilismo y el decaer de lo suprasensible; con la transvaloración de los valores poniendo al sujeto a la cabeza; y con el superhombre, esencia del sujeto y medida de toda valoración.

Feuerbach comprende que la razón debe superar la consideración del individuo y levantarse a la especie, al género o esencia. Comprende también, que la dicotomía entre el “más allá” y la historia del mundo debe ser superada no solo en el pensamiento, como entiende que hace Hegel, sino en la propia realidad histórica. Rechaza la idea de un “Dios personal”, pues entiende que se requiere sustituir el concepto “Dios” por el de “género humano”. La realidad del mundo, lo concreto, debe ser el punto de partida de la filosofía, y no la especulación con lo abstracto. En una suerte de inversión de la postura de su maestro Hegel, plantea que en la conciencia finita queda superada la conciencia infinita. Así, abandona el punto de partida absoluto, para desarrollar la cuestión de la conciencia humana de la infinitud de la propia conciencia humana: “la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, y el conocimiento de Dios, el autoconocimiento del hombre” (La esencia del cristianismo, 1975, p. 25-26).

Comprende al hombre como ser con inteligencia ilimitada, que como tal le corresponde un ser ilimitado; así, tenemos al hombre como Dios, ahí hasta donde llega su ser: ilimitado. Feuerbach entiende que solo Dios puede conocer a Dios, de modo que la esencia divina no es otra cosa que el conocerse a sí mismo de la conciencia del hombre.

En relación a lo sobrenatural, en realidad lo que hay de ello es en la conciencia de sí del hombre. El objeto del hombre no es otra cosa que su esencia objetivada. El fundamento, el motor primero de Aristóteles, se ha convertido con Feuerbach en la autoconciencia del hombre. El mundo como principio de sí mismo.

Feuerbach ha querido demostrar que todo discurso religioso corresponde a un momento de la historia donde el hombre pone fuera de sí aquello que él mismo es. En este sentido, “el misterio de la teología es la antropología y que el ser divino es el ser humano” (La esencia del cristianismo, 1975, p. 295). El quiebre de la historia apunta al momento en que se alcanza el desmentido de la religión, en cuanto a “que la conciencia de Dios no es otra cosa sino la conciencia de la especie” (La esencia del cristianismo, 1975, p.295). La primera conciencia, la religiosa, debe dar paso a la segunda conciencia, que es “la esencia objetivada del hombre” (La esencia del cristianismo, 1975, 296).

La nueva conciencia implica al hombre como especie, e implica su autonomía radical, sustentada en la razón, contra toda imposición heterónoma. La relación con la religión ahora no puede sino ser la de destruir una ilusión, que opera como prejuicio que imposibilita al hombre su desarrollo en lo real concreto, con la verdad y la virtud.

Comparte con Leibniz y Hegel el sentido de un despliegue de la historia, y comparte con este último una suerte de monismo en la comprensión de lo sobrenatural con el mundo, pero se le diferencia por cuanto lo que queda subsumido es lo sobrenatural, absorbido en el hombre. Trascendencia imanentizada, como Hegel; pero en Hegel, en aquello inmanente lo que se constituye como trasfondo definitivo es lo absoluto, Dios en sí y para sí. En Feuerbach, lo definitivo es el hombre, no como individuo sino como especie, como esencia. La esencia es el colectivo humano.

Por su parte Freud, desde una propuesta de pensamiento que rompe con la racionalidad tradicional, en el sentido de integrar la irracionalidad de lo que él llamó el inconsciente, como variable clave que interviene en todo proceso de construcción de respuestas, categoriza el fundamento trascendente del mundo como una ilusión proyectiva del hombre. El inconsciente es la construcción perceptiva más primitiva del sujeto, donde las huellas de la memoria operan en conjunto con la pulsión placentera, sin que el sujeto tenga clara conciencia de este proceso que opera en sí mismo.

Freud comprende al hombre como un ser “pulsional”, a la vez que inserto en una cultura, que modela su deseo. Esta conjunción de lo inconsciente con la pertenencia cultural, le permite entender el que a cada sujeto le resulte difícil tomar distancia y ver hacia dónde va la historia de su cultura, la que lo moldea en su deseo. La satisfacción de la pulsión está regulada social y culturalmente, en tanto normativa de un deber ser que el sujeto internaliza. El sujeto nace con un sistema primitivo que dará lugar, en forma derivada o secundaria, a la conciencia y a la actividad racional, estimulada por el entorno afectivo, especialmente el parental. La conciencia como “autoposesión” es puesta en tela de juicio, dado que precisamente aquello que mueve al sujeto –el deseo inconsciente– le resulta inaccesible. Todo lo que construye el mundo consciente y su racionalidad, tiene que ver con las aspiraciones de adaptabilidad y sobrevivencia del sujeto, para garantizar a la especie su perpetuación. La construcción cultural, que implica postergación del deseo a partir de la represión inconsciente, va en esta dirección, y dentro de ésta todo lo que está asociado con la simbólica religiosa, como proyección de una aspiración que no es sino una regresión nostálgica al seno materno, como lugar de la omnipotencia sin amenazas.

La experiencia religiosa en el hombre, así como la dimensión ético–valórica, tendrían su origen en el sujeto cuando se instala en él la aspiración a ideales, que se ubica en el complejo de Edipo, de su desarrollo integral. El proceso psicológico de la constitución de un sujeto que comande su porvenir, está marcado por la intervención necesaria y a la vez relativa, de un otro, que aporta aspectos simbólicos que serán determinantes en relación al empuje histórico de este sujeto. Entre lo que el sujeto fantasea y lo que concibe como prohibido, éste buscará introyectar el ideal implicado en lo simbólico, a la vez que proyectará su propia omnipotencia o deseo de dominio que, reprimido en tanto que no adaptativo, lo objetiviza en un “ser divino”.

El problema de la ilusión, como destaca Ricoeur (Freud: una interpretación de la cultura, 2002, p. 201-203), tiene que ver con la relación entre las creencias religiosas y el deseo del sujeto. Algo se cree que es ilusorio cuando el factor deseo es superior, en el ámbito de sostener esa creencia de cara a la realidad. El deseo siempre –dado que actúa con independencia, o con dependencia a otra realidad– buscará sacar provecho en vistas a su satisfacción, como cumplimiento del placer. Sin embargo, al psicoanálisis no le interesa desentrañar la verdad de un fundamento sobrenatural, sino el lugar que ocupan las representaciones religiosas en la dinámica inconsciente –deseo y adaptación al medio– del sujeto. En definitiva, el fundamento opera inserto en el mundo inconsciente y emerge, en función del sujeto, con las tensiones de las instancias psíquicas –yo, superyó, ello-

El pensar psicoanalítico iniciado por Freud, en el contexto de la consideración de la cultura como “algo impuesto a una mayoría recalcitrante por una minoría que ha sabido apropiarse de los medios de poder y de compulsión” (El porvenir de una ilusión, 2004, p. 6), con el afán de protegerse de la naturaleza adversa, se ofrece como una sólida sospecha, sin pretensión demostrativa, de la maquinaria religiosa como constructo histórico cultural de esta proyección de la omnipotencia. En este sentido, la conceptualización como “ilusión” pone al objeto sobrenatural en el plano de lo no real. En efecto, las fuerzas naturales desbocadas (que son lo real y amenazante) son reducidas conceptualmente al juego de la omnipotencia, del arquetipo infantil y al carácter superior, primero paterno y luego divino (que es lo no real). El porvenir, una vez superada la “ilusión”, vendrá con la aceptación de este mundo interno como único fundamento de subsistencia.

5. La metafísica de la incertidumbre

5.1. Ser y Tiempo, la indeterminación de lo abierto

Heidegger realiza un salto atrás, a Parménides, en relación a que “pensar y ser” son coincidentes, esto es “que el ser tiene su lugar en una identidad (...) pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente.” (El principio de identidad, 1988, p. 69). En la consideración que con Platón se habría producido un desvío del pensar, que llamamos metafísica, con el cual habría sobrevenido el olvido del ser en la comprensión de lo ente. En este desvío se incluye, como fenómeno particular, el movimiento cristiano, en la medida que llevó (utilizando) la metafísica a una suerte de doctrina justificadora de su opción creyente, respecto de la existencia de Dios, como ente supremo y absoluto. Instalado este proceso, la doctrina ontoteológica se levanta como defensora de una verdad ya dada, confirmada en la *ciencia perennis*, como *telos* cumplido y normativo para el devenir cambiante de la historia.

Heidegger ve en el pensamiento aportado por Nietzsche, ante el problema de la metafísica, que aquella peculiar forma de desviar la pregunta por el ser, que habría operado desde Platón, se re—edita. En este desvío se ha de incluir no sólo la experiencia cristiana con su teología, expresada desde la filosofía clásica, metafísica. Se ha producido una metafísica del sujeto, en la que se inscribe la voluntad de poder nietzscheana. La modernidad trajo el fin de esa metafísica ontoteológica, con la transformación de nuevas versiones metafísicas, y con la posibilidad de un nuevo inicio, en la vuelta a la pregunta por el ser, comprendido como historia en la que el ser se dice a sí mismo, y donde un Dios entendido como “ente supremo” no puede tener lugar, en tanto que responde no a aquello que sea posible de pensar en el ser y a un Dios divino, sino a intereses ajenos al pensamiento. Objetivación de lo inobjetivable. Y este nuevo inicio “acaba la esencia de los tiempos modernos que solo de esta suerte alcanzan su fisonomía propia” (Nietzsche II, 1971, p. 11).

Los tiempos modernos no llegan de improviso, “Al final de la era del cumplimiento del mundo griego, reconocemos ya las huellas de la forma temprana de la constitución histórica que determina luego la época de la modernidad occidental. Puesto que en esta época (...), la seguridad en el sentido de una certeza incondicionada valida todo (...) El procedimiento (□□□□) y sus modos dominan la experiencia (...) Es una señal de que el procedimiento prevalece sobre la experiencia.” (Parménides, 2005, p. 165). La comprensión que tiene el hombre respecto de sí mismo, como antropología, también ha comenzado a

cambiar, “esta referencia enfática al hombre indica ya una transformación de la posición fundamental del pensar entre los griegos. Esta transformación significa el comienzo de la metafísica.” (Parménides, 2005, p. 167). Es una comprensión de posicionamiento y desplazamiento: el hombre se aproxima a un protagonismo ontológico, y el ser es desplazado a su olvido. En relación a la esencia del hombre, en referencia al nihilismo europeo, Heidegger observa “el inextirpable hábito, que se fija cada vez más, respecto de la manera moderna de pensar al hombre en tanto que sujeto; toda reflexión sobre el hombre es comprendida en tanto que antropología (...) pero la pregunta concerniente al ser se pone fuera de la relación sujeto–objeto” (Nietzsche II, p. 156). Es la metafísica del sujeto, que pone al hombre como extraño a sí mismo, aunque dueño de sí mismo. Se tiene a sí mismo como objeto, finalmente.

“Esta determinación esencial del hombre como el ‘ser viviente racional’ es exactamente tan distante de los griegos como veritas y certitudo de #####. El hombre es, como animale rationale, el ‘animal’ que calcula, planifica, que se dirige hacia el ente como lo objetivo y lo ordena. El hombre se relaciona por todas partes con objetos, es decir, con lo que está frente a él. Esto implica que el hombre mismo es el ‘sujeto’, la esencia que, poniéndose a sí misma consigo misma, dispone de sus objetos y, de este modo, los asegura por sí mismos (...) El hombre es el ser viviente que, por vía de la representación, fija los objetos y mira así lo que es objetivo; y al mirarlos los ordena, y en este ordenamiento pone en su sitio lo ordenado como algo dominado, como su posesión.” (Parménides, 2005, p. 200).

Sin embargo, La independencia del pensar respecto de esta tutela doctrinal ontoteológica, se ha producido con la modernidad, de modo particular con el pensar de Nietzsche. Así se inaugura una nueva época del pensamiento, que traspasa a la metafísica, y como inicio de otro pensar. De este modo, la metafísica es significada como un “olvido del ser”, en la medida que respondió a la pregunta por el ser del ente desde un ente supremo. En cambio, el pensar posmetafísico retoma el inicio, pero ya no desde el Parménides de la antigüedad, la relación “pensar y ser” en la pregunta por el ser mismo, y de ahí la historia del ser como coapropiación (*ereignis*) (Nietzsche II, 1971, p. 391ss). Este retomar el pensamiento del inicio, implica una superación de la metafísica, en tanto que “ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser”. (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 261).

Precisamente en el análisis de la obra de Nietzsche, Heidegger desarrolla este pensamiento. La vinculación de lo que llama “pensamiento fundamental” de Nietzsche, la Voluntad de poder, con un pensamiento anterior, el Eterno retorno de lo mismo, le permite observar la posición final de la metafísica occidental. Y, en cambio, aquello que parece ya antiguo, se transforma en el Comienzo, o inicio que, no obstante, es futuro definitivo. “El *praeteritum essentiale*, la propiedad de ser, proyectada cada vez en tanto que verdad escondida del ser, domina en todo aquello que tiene valor de actualidad y que, en virtud de su eficacia, pasa a ser lo real” (Nietzsche II, 1971, p. 10).

No es el interés de Heidegger adoptar una postura de “ateísmo”, dado que la sola refutación de un Dios no resolvería la pregunta del pensar (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 287). Sin embargo, en la efectividad de la dirección del devenir, es claro que el Dios fundamento sobrenatural ha desaparecido del horizonte de la historia del hombre, la

cual ha quedado remitida a un nuevo comienzo, relativo a lo pendiente desde Parménides en relación al ser. El fin de la metafísica, al mismo tiempo que determina la crisis de pensar a Dios como ente supremo, en tanto instalado en el olvido del ser, abre un nuevo pensar filosófico, que se sitúa en la efectividad de la historia en la época abierta por el nihilismo, anunciado por Nietzsche.

Lo cuestionable, desde el pensar, es que “se le ha manifestado en la onto–teo–logía la unidad aun impensada de la esencia de la metafísica” (Identidad y diferencia, 1988, p. 121). Sin duda es parte del argumento lo ya dicho respecto del olvido del ser, pero lo es de modo más radical, el que el Dios pensado como fundamento ha manifestado su no efectividad histórica, es decir, ha fracasado en aquello que lo caracteriza como fundamento. En “Identidad y diferencia”, al estudiar la diferencia ontológica entre ser y entes, señala el fracaso de la ontoteología, dado que el Dios pensado por esta filosofía se convierte necesariamente en *causa sui*, traicionando la fuente religiosa de la experiencia creyente originaria. Heidegger desarrolla la negación de este modo de pensar a Dios, negación que paradójicamente tal vez “se encuentre más próximo del Dios divino” (La constitución onto–teo–lógica de la metafísica, 1988, p. 153). El Comienzo puesto en marcha por el nihilismo, que precisa ser tomado en serio, pone fin a una parte de la historia, la del desvío metafísico. Este Comienzo implica oscuridad y crisis, por cuanto ahora se ponen en vigencia aspectos no considerados anteriormente, deja de haber un *telos* definido doctrinariamente, y se abre la incertidumbre de la manifestación del ser. El destino acontece desde la constelación del ser, y en esta constelación habría que repensar a Dios; sin embargo, será un pensar no temático, de lo contrario es, nuevamente, una suerte de sacrilegio. Más bien un pensar a Dios como ausencia, abandono.

Por tanto, pensar la pregunta implica pensar sin Dios, sin el Dios de la ontoteología, es decir callar respecto de este Dios, evitando la limitación de los criterios de nuestra racionalidad (Deus absconditus, 1995, p. 24). Pensar la pregunta, en cambio, lleva a un camino de búsqueda por las huellas de lo ausente, del no–fundamento (abismo). Se trata de buscar la fuerza en lo no pensado, es decir fuera de lo ya pensado, en aquello no tocado que, sin embargo, da su espacio esencial a lo que ya ha sido pensado (La constitución onto–teo–lógica de la metafísica, 1988, p. 111). Lo no pensado es el Comienzo, la mutua pertenencia de pensar y ser. Que es, a su vez, el resultado (La constitución onto–teo–lógica de la metafísica, 1988, p. 117).

El ser de lo ente sólo se ha representado a fondo, en el sentido del fundamento, como *causa sui*, que es el concepto metafísico de Dios. Esta afirmación tocaría algo verdadero, y con todo resulta insuficiente respecto de la esencia de la metafísica, puesto que ésta es no solo teológica sino también ontológica. Lo expresado en una tal onto–teo–logía, transgrede precisamente la diferencia entre ser y entes. “El pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más inicialmente que la metafísica” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 287). Entonces, la esencia de lo sagrado es posible pensarla desde la verdad del ser, en el claro del ser y, consecuentemente, desde la esencia de lo sagrado pensar la esencia de lo divino. Sin embargo, Heidegger entiende que esto “sagrado” en la actualidad permanece inaccesible, en tanto la verdad del ser es todavía distante respecto del hombre.

Heidegger piensa la divinidad en relación a la esencia del ser. En la medida que perdura el olvido del ser, la divinidad permanece como ente supremo y fundamento. Este es el problema de la relación ser y Dios, en la medida que Dios es un ente y lo ente no es diferenciado del ser. La filosofía como metafísica, en la pregunta por el ser, pensó una representación del mundo en términos onto–teo–lógicos. La pregunta busca

originalmente resolver qué hace que el ser sea, en términos de primeras causas y principios. De ahí la preocupación por Dios. Pero, se resuelve esta preocupación con el recurso a lo trascendente, en diversas versiones. Hay un paralelo en la búsqueda de respuestas a lo que se dice “ser” y lo que se ha pensado en relación a Dios. Este Dios, primera causa y causa in-causada (*causa sui*), así pensado, tiene su antecedente fundamental en Aristóteles. Esta metafísica implicó un ocultamiento de la verdad del ser. El que la verdad se haya sustraído en el ocultamiento, a su vez implica que no puede aparecer un Dios sino fuera del ser, por tanto un Dios no divino. La ausencia de Dios es un acontecimiento vinculado esencialmente al olvido del ser, que ha sido predominante en la historia de occidente: “El a-teísmo, comprendido correctamente como la ausencia de los dioses, ha sido, desde la decadencia del mundo griego, el olvido del ser que ha predominado en la historia de occidente como el rasgo fundamental de esta historia misma.” (Parménides, 2005, p. 145). Esta vinculación de ser y Dios divino, más que tocar una “ontología de lo divino”, toca la esencia del hombre, en su condición de ser-en-el-mundo:

“Pero, ¿cómo un aparecer de lo divino en general podría encontrar el ámbito de su esencia, es decir, su desocultamiento, si y mientras la esencia del ser es olvidada y, sobre la base de este olvido, el olvido desconocido del ser es elevado a principio de explicación de todo ente, como ocurre en toda metafísica? Sólo cuando el ser y la esencia de la verdad lleguen al recuerdo a partir del olvido, el hombre occidental asegurará la más preliminar precondición para lo que es lo más preliminar de todo lo preliminar: esto es, la experiencia de la esencia del ser como el dominio en el cual puede ser preparada primero una decisión sobre los dioses o la ausencia de los dioses (...) conocer el mundo griego como algo pasado y establecemos que ha ‘declinado’, una constatación hecha la mayoría de las veces en la forma ‘historiográfica’ de decir que el helenismo contendría para nosotros ‘valores eternos’. Como si la historia esencial pudiera ser algo que dejara ser ‘explotada’ por valores (...) ¿Y si la decadencia del mundo griego fuera aquel acaecimiento-propicio, por el cual la esencia inicial del ser y de la verdad tuvieran que se aseguradas en el retorno a su propio ocultamiento, y se hiciera con ello primero futuro?...” (Parménides, 2005, p. 146).

En la historia, contrapuesta a lo “historiográfico”, inicio y futuro tienen un sentido en la verdad del ser, como acontecimiento propicio, y allí la esencia de la divinidad. “La historia declina en tanto retrocede al ocultamiento de su inicio (...) Si, con el fin de aclarar el □□□□□□□□ □, indicamos la esencia de la divinidad griega, no tenemos en cuenta asuntos anticuados (...) sino la historia. Y ésta es el acaecimiento-propicio de la decisión esencial de la esencia de la verdad, cuyo acaecimiento-propicio es siempre lo venidero y nunca algo pasado. Sin embargo, en el olvido estamos sujetos al pasado del modo más horrendo.” (Parménides, 2005, p.147). La decisión posible, la historia esencial y el ocultamiento son convocados en el acontecimiento propicio o de coapropiación.

5.2 La interpretación de Parménides, pensar y ser son lo mismo

La ciencia moderna, nacida de la metafísica platónica y aristotélica, es “la metafísica que sirve de base al biologismo del siglo XIX y al psicoanálisis, a saber, la metafísica del completo olvido del ser, origina el desconocimiento de todas las leyes del ser, cuya última consecuencia es una extraordinaria hominización de la ‘criatura’, es decir, aquí, el animal, y una correspondiente animalización del hombre.” (Parménides, 2005, p. 196). Poner en

ésta un cuestionamiento radical, para Heidegger, es ir al momento inicial, pero también al reconocimiento de su “ley” esencial.

“Puesto que la metafísica moderna, en unidad con la metafísica cristiano–medieval, reposa en el mismo fundamento, a saber, en la transformación romana de la metafísica de Platón y Aristóteles, es fácil ver así en la poesía de Rilke el último vástago de la metafísica moderna, en el sentido de un cristianismo secularizado, y mostrar que lo secularizado es justamente sólo un epifenómeno del fenómeno originario del cristianismo.” (Parménides, 2005, p. 203).

Se trata de pensar en una “ley”, pero no en el sentido de “mandato”, sino de pertenencia, al contrario que “en la metafísica... [donde] el misterio de lo viviente queda fuera de atención... porque el enigma de la vida nunca será encontrado allí donde el misterio de lo viviente ya ha sido abandonado” (Parménides, 2005, p. 206). Pertenencia implica la diferencia, como constitución esencial. La diferencia ontológica y lo sagrado, nos han puesto ante la desacreditación del “ente supremo”. Sin embargo nos han puesto ante la mutua pertenencia, en el ser y en el pensar. Lo sagrado es copertenencia y, como tal, única posibilidad de aproximarse a la esencia de lo vacío del albergar en lo sagrado al Dios.

En “El principio de identidad” (1988), Heidegger interpreta una armonía entre el acontecimiento de apropiación (*Ereignis*) y el dirimir (*Austrag*). De alguna manera, la diferencia procede de la esencia de la identidad, considerada ésta la ley suprema del pensar. Y se pregunta, ¿qué es la identidad? Lo idéntico es $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ en griego. Que cada cosa sea llevada a sí misma, pues cada cosa misma es consigo misma lo mismo. En la historia de occidente, esta identidad ha tenido el carácter de unidad. Esta unidad, a partir del principio de identidad, muestra al ente en cuanto unidad consigo mismo, como rasgo fundamental.

Sin embargo, en el pensamiento occidental vino primero, con Parménides, el pensar interpelado por la identidad desde el ser: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser” (fragmento 3). Aquí, lo distinto viene a ser lo mismo. El ser y el pensar en una identidad. Heidegger ve que en esta vinculación la propia “identidad” se muestra mucho antes que llegue a ser “principio de identidad”. Identidad como mutua pertenencia de lo diverso.

Esta mutua pertenencia de pensar y ser lleva a preguntar ¿qué es pertenecer?, como intento por determinar lo mutuo. En esta determinación de lo mutuo, se deja de pensar la pertenencia de lo diverso, y surge la representación de lo mutuo a partir de la pertenencia.

El pensar como rasgo distintivo del hombre, rememora la mutua pertenencia entre el hombre y el ser. Entonces Heidegger se pregunta, ¿qué significa ser?, ¿qué es el hombre?, ¿de qué modo está todo en juego con la pertenencia del uno al otro?

El hombre es el ente al que le concierne el ser. Al hombre, en la mutua pertenencia de pensar y ser en lo abierto, le corresponde el ser. Él es esta relación de correspondencia. En tanto que el ser es en tanto llega hasta el hombre interpelándolo.

Heidegger entiende que se ha requerido de un “salto” al abismo, desde la determinación metafísica de occidente. Salto hacia la experiencia del pertenecerse mutuamente del hombre y del ser, en lo desoculto de su esencia, que posibilita la experiencia del pensar.

“Puesto que solamente el ente desoculto puede aparecer y aparece en lo abierto del ser, el hombre se mantiene, primero de improviso y luego constantemente, sólo en el ente. Él olvida el ser y en este olvido aprende sólo esto: el pasar por alto el ser y el extrañamiento frente a lo abierto (...) De este modo, el ser

es identificado sin distinción con el ente o dejado de lado como un concepto vacío.” (Parménides, 2005, p. 194-195).

Viene hoy a la presencia del hombre el ser en el dominio de lo técnico, sin que lo técnico y el ser se pertenezcan mutuamente. Lo técnico, siendo obra del hombre, su plan, le obliga a decidir entre ser su esclavo o su señor. Heidegger entiende la técnica como el modo que tiene el hombre de hoy para no atender a la interpelación del ser que habla en su esencia. La planificación, el cálculo de todo, la producción y el consumo, en la técnica, es la actual ocupación de lo ente. Heidegger piensa que es el propio ser que está siendo provocado a dejar aparecer lo ente en esta calculabilidad. Con el ser, es provocado también el hombre, a resguardar lo ente como lo que vale para sus planes y cálculos. ¿También lo sagrado aparece en esta calculabilidad? Al menos lo sagrado no queda indemne, mientras el ser se mantenga en el olvido, la esencia de lo sagrado también se oculta.

En el mismo texto de “El principio de identidad” (1988), Heidegger entiende una provocación conjunta, en el hombre y en el ser, que los dispone el uno respecto del otro, la com–posición, la unidad de modos distintos en posición (Cf Camino al habla, 2002). En nuestra época, hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo técnico. Y en esta alternancia de hombre y ser, se escucha la llamada que determina la constelación de nuestra época y, como tal, la posibilidad y la dificultad de lo sagrado como albergue del Dios. Esta com–posición nos concierne en todo lugar directamente. Parece extraña, pues ya no entendemos su significado desde la “representación”, que es todavía el modo de pensar el ser como presencia. Resulta extraña sobre todo porque no es una dimensión última, sino la primera en procurarnos.

Pensar la mutua pertenencia de hombre y ser, provocación y apropiación, en que hombre y ser se “transpropian” recíprocamente, implica la experiencia de aquello nombrado en el acontecimiento de apropiación (*Ereignis*), como “palabra conductora al servicio del pensar (...) lo que nombra acontece sólo en la unidad (...) de modo único” (El principio de identidad, 1988, p. 87). Lo experimentado en la com–posición, en el mundo técnico, es solo la introducción del acontecimiento de transposición. Y es posible sobreponerse gracias a este acontecimiento, para llegar a un acontecer más originario. Si este sobreponerse trajera un retroceso del mundo técnico y su dominio, la pregunta a Heidegger es si lo sagrado retrocede también ante este mismo acontecimiento, o por el contrario, entra en la mutua pertenencia.

Pues bien, en aquello más originario que pone al hombre en dirección a aquello que pertenece, reside lo originario de lo sagrado. Así, el acontecimiento de apropiación, del mutuo alcanzarse del hombre y el ser en su esencia, incluye lo sagrado que les es esencial.

Com–posición, una mutua pertenencia de hombre y ser, en la pregunta por la identidad. En esta pregunta se juega no sólo un aspecto fundamental del ser, sino también de lo sagrado. El ser y lo sagrado tienen su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que llamamos *Ereignis*. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de apropiación.

Que la com–posición hable como el *Ereignis* que expropia al hombre y al ser para conducirlos a lo propio de ellos. Quiere decir que habría un camino libre en el que el hombre podría experimentar de modo originario lo ente, el todo del mundo técnico moderno, la naturaleza y la historia, y antes que todo, su ser (El principio de identidad, 1988, p. 93). Pues, entonces, se requiere un pensar que mire de frente lo que viene al hombre como palabra de la esencia de la identidad de hombre y ser. Y ahí pensar lo sagrado, en esta pertenencia.

5.3 Metafísica teológica

En “La constitución onto–teo–lógica de la metafísica”, Heidegger comienza con una expresión de desafío: “el asunto del pensar apremia al pensar hasta llevarlo a su asunto y desde éste a sí mismo” (La constitución onto–teo–lógica de la metafísica, 1988, p. 99). No sólo es un desafío para el pensador individual, más bien se constituye en el desafío del pensamiento en la historia. Entonces, tomando esta historia desde Hegel, la última teodicea, en que el pensar es desarrollado hasta la máxima libertad de su esencia, la “idea absoluta”, observa que el asunto de este pensar tiene este nombre: “ser”. Y, aunque ser para el propio Hegel quiere decir “inmediatez indeterminada”, aquí, ser es mediación determinante, concepto absoluto. La verdad del ser es la esencia, la verdad de la esencia es el concepto, saber infinito que se sabe a sí mismo. Sólo el pensar absoluto es la verdad del ser, es ser (La constitución onto–teo–lógica de la metafísica, 1988, p. 101).

En síntesis, para Hegel, el pensar es histórico en sí mismo, es decir, un acontecer en proceso y determinado por la dialéctica del ser. El pensar es el ser en cuanto pensar que se piensa a sí mismo, entonces ¿Cuál es el asunto del pensar? Para Hegel, es el ser en relación con lo que ha sido pensado sobre lo ente en el pensar absoluto, concepto absoluto. En cambio, para Heidegger, también el ser, pero el ser desde su diferencia con lo ente. La diferencia en cuanto diferencia.

¿Cuál es la medida para el diálogo con la historia del pensar? Para Hegel, es introducirse en la fuerza y en el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores. Cada uno como un determinado grado respecto del pensar absoluto. Para Heidegger, es la misma fuerza, pero sin buscarla en lo ya pensado, sino en lo impensado, del cual lo pensado recibe su espacio esencial. Lo pensado es preparación de lo todavía impensado (La constitución onto–teo–lógica de la metafísica, 1988, p. 111). Implica un poner el pensar transmitido en libertad y que sea posible, así, entrar en su intimidad. Así, pensar también la esencia de lo sagrado, en la verdad del ser, y cómo lo ya pensado de lo sagrado es abierto a lo impensado de lo sagrado en la verdad del ser.

¿Cuál es el carácter de este diálogo del pensar? Para Hegel, el diálogo con la historia anterior a él, tiene un carácter de superación, como progreso. Para Heidegger, no es superación sino salto atrás. Este salto atrás lleva a aquello que fue pasado por alto hasta ahora y que, sin embargo, siendo más originario es desde donde merece ser pensada la esencia de la verdad. Salto atrás no como retroceso a un pasado ya muerto, sino como desocultación en el presente de lo pasado por alto. Un intento de salto atrás en el pensar no se debe confundir con un acto aislado, sino como una puesta en movimiento de todo el pensar. Pensar como diálogo con la historia del pensar occidental, que vuelve a tomar lo ya pensado, llevándolo a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia. Pensar en el ser lo no preguntado por nadie a lo largo de esta historia, esto es, pensar la diferencia entre el ser y lo ente. El salto atrás va desde lo no pensado, desde la diferencia como tal, hasta lo por pensar, el olvido de la diferencia. Este olvido se vincula con el ocultamiento pensado a partir de la □□□□ de la diferencia en cuanto tal, que se ha sustraído desde el principio. El ocultamiento dice que el olvido forma parte de la diferencia. Y en esta relación se ha de pensar el olvido del Dios divino, en el olvido de la esencia de lo sagrado.

“La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es” (La constitución onto–teo–lógica de la metafísica, 1988, p. 115). Una historia del ser comprende que el “ser” se dice a sí mismo en todo tiempo destinalmente, penetrado por la tradición. En esta historia del

ser podemos pensar la historia de lo sagrado, en la que el decir de lo sagrado refiere lo divino. El salto atrás recaba una duración y una capacidad de resistencia cuya medida desconocemos. Esta penetración del pensar por la tradición, ¿se restringe a una época determinada, y a pueblos determinados? Este salto atrás precisa una preparación, teniendo presente a lo ente en su conjunto tal y como es ahora y como empieza a mostrarse cada vez de modo más claro, marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna. Por tanto no debiera restringirse unilateralmente esta tradición, más bien debiera abrirse a una originaria condición plural de occidente, de partida Grecia y Jerusalén. Pensar desde el salto atrás, en la plural tradición, el tiempo presente de lo ente.

“La metafísica de Hegel comprende el comienzo de la ciencia en tanto de “naturaleza especulativa”, es decir, como un comienzo que no es inmediato ni mediato. El comienzo es el resultado (...) el comienzo es el salto hacia afuera de la consumación del movimiento dialéctico del pensar que se piensa a sí mismo (...) es el todo completamente desplegado, la plenitud del ser. El salto hacia afuera de esta plenitud da lugar al vacío del ser (...) el ser es en todas partes comienzo y final del movimiento, y antes que esto, movimiento mismo. El ser se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma (...) Pensar es, para Hegel, el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí (...) El resultado es el comienzo. En realidad, hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él” (La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, 1988, p. 117-119).

Para Hegel, entonces, el pensar absoluto sería Dios, por quién tendría que empezar la ciencia, en tanto resultado. Entonces la ciencia es la “teología”, como expresión del pensar representativo acerca de Dios. Sin embargo, □□□□□□□□, es inicialmente el decir mítico-poético sobre los dioses y, como tal, parte de la tradición en la que se dice el ser a sí mismo. Pero, ¿ciencia como una teología? Sí, en tanto la ciencia es el desarrollo sistemático del saber y el ser de lo ente es verdadero en el saberse a sí mismo como tal. La ciencia del ser de lo ente, en el tránsito de las distintas épocas, es ontología. La metafísica occidental inició como ontología y teología, y devino la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su totalidad. Esta totalidad es la unidad de lo ente, también fundamento. “Esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía”(La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, 1988, p. 117-119). Esta metafísica se ha vuelto cuestionable para el pensar, a partir de lo aún no pensado de la esencia de la metafísica. Esta esencia es lo más digno de ser pensado.

En tanto que la metafísica sea teología, Dios entra en la filosofía. ¿Cómo entra Dios en la filosofía? Si comprendemos la filosofía como pensar, entonces Dios sólo puede entrar a la filosofía en la medida que ésta, a partir de su esencia, exige y determina si y cómo Dios entre en ella. Esta pregunta de cómo entra Dios en la filosofía, urge pensar respecto del origen onto-teológico de la metafísica.

En el caso de Hegel, el ser es pensado en su más vacía vacuidad, lo más general, y, al mismo tiempo, el ser es su plenitud consumada. La filosofía opera como “ciencia de la lógica” y el pensar es, evidentemente, el tema de la lógica. Para él, el pensar es concernido por lo ente, en el movimiento del ser desde esa vacuidad hacia su plenitud desplegada.

El “ser” en tanto que pensamiento, se desoculta como fundamento que, llevado a su posesión plena, se fundamenta a sí mismo. El pensar forma parte del ser, y se reúne en el ser en tanto que fundamento. El fundamento es el □□□□□□, en su sentido del dejar yacer

(sub-yacer) unificador: el $\square\square\square\square\square\square\square$. Para Hegel, dado que el asunto del pensar es el ser, la ciencia es, entonces, lógica.

El ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones. “Lógica”, empleada por Hegel, se entiende como el nombre para ese pensar que profundiza siempre en lo ente como tal y lo fundamenta dentro del todo a partir del ser en cuanto fundamento ($\square\square\square\square$).

El asunto del pensar, del ser en tanto fundamento, sólo es pensado radicalmente cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, $\square\square\square\square\square\square\square$. La *causa prima*, fundamentadora, y a fondo, como *causa sui*. Éste es el concepto metafísico de Dios.

¿Qué reúne en un mismo lugar la ontológica y la teológica? Aún no pensada la procedencia de este reunir, no pensada la diferencia de eso diferente que ella une, la unidad de aquello que es preguntado y pensado en la ontología y la teología es lo ente como tal, en lo general y lo primero, así como lo ente como tal en lo supremo y lo último.

El pensamiento occidental fue iniciado con el “ser”. Pero, ser significa siempre y en todas partes, el ser de lo ente. Y lo ente significa lo ente del ser. Así llegamos a la relación sujeto–objeto, nacida de una calificación del ser. Pero, lo único claro en esta relación ser–ente, es su diferencia. Sólo pensamos el asunto del ser, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a éste respecto del ser. Así se hace visible la diferencia. No como simple distinción, producto del intelecto. Y en esta diferencia, el pensar nos urgen pensar la esencia de lo sagrado, una vez que Dios es liberado de la condición de ente, en que lo puso la metafísica.

El pensar es interpelado por la diferencia, ese “entre” en el que debe insertarse la diferencia. Situarse ante la diferencia es posible cuando llevamos a cabo el salto atrás, gracias al alejamiento que consigue la proximidad de lo próximo. Permitiendo que la diferencia entre a lo que está por pensar mediante el salto atrás, se puede decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente. El ser pasa, desocultando, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se desoculta por sí mismo gracias a esa venida. Con el ser que es lo ente, habrá que pensar “lo sagrado que es su vacío”, como esenciarse del ser, como “vaciar” de lo divino.

Por otro lado, Heidegger piensa que la “llegada” quiere decir ocultarse dentro del desocultamiento, o, durar oculto, ser lo ente. El ser se manifiesta como venida desocultadora. Lo ente aparece a la manera de esa llegada que se oculta dentro del desocultamiento. Ser y ente, se muestran como diferentes gracias a lo mismo. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la venida y la llegada, es la resolución desocultadora y ocultadora de ambas. En esta resolución se da lo abierto. Pensar la diferencia como tal, seguida hasta el origen de su esencia, es el asunto del pensar pensado un salto atrás. El ser pensado desde la diferencia.

La forma en la que se da el ser determina siempre ella misma a partir del modo en que éste se da luz a sí mismo. Es un modo destinado, es siempre la marca de una época que sólo se nos manifiesta como tal si le damos la libertad de volver a su propio pasado. Nos aproximamos a lo destinado por medio de una súbita chispa de recuerdo. Vale de modo especial para el intento de salir del olvido de la diferencia como tal por medio del salto atrás. Así, entonces, el recuerdo de lo sagrado inicial, en la época del nihilismo.

Pensemos el ser, y dentro de él la diferencia, y dentro de ésta, la resolución, a partir de la marca recibida por el ser mediante la cual éste se manifestó en cuanto □□□□□, en cuanto fundamento. La resolución de lo que funda y de lo fundado como tal, no sólo los mantiene separados a ser y ente, sino en una correlación. Cuando el ser se manifiesta como la diferencia, como la resolución, perduran la separación y correlación mutuas del fundar y el fundamentar, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo. El uno pasa al otro, el uno entra dentro del otro. Esto significa que la resolución es una rotación, ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro.

Al pensar lo ente como tal en su conjunto, la metafísica representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia. La metafísica piensa lo ente desde su fundamento, común a todo ente, entonces es lógica onto-lógica. La metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde el ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica teo-lógica.

Pero ser y ente, lo diferente, de la diferencia, su origen ya no se deja pensar dentro del horizonte de la metafísica. El Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. Para Heidegger, pensar sin Dios, tal vez, tenga más libertad. El salto atrás, iluminado por esta observación, sería el paso que vuelve desde la metafísica a la esencia de la metafísica; desde el olvido de la diferencia como tal al destino de ese ocultamiento de la resolución que se sustrae a sí mismo. Pensar lo sagrado a partir de este salto atrás, en el ocultamiento de lo sagrado que desoculta, en lo desoculto del ser, puede permitir no resolver respecto de si hay o no Dios, sino mostrar respecto de lo sagrado de occidente, como se ha mostrado desde su inicio, su esencia y su destino.

5.4 Aproximaciones sucesivas al quiebre del pensar metafísico

El análisis que sigue no pretende delimitar una casuística del proceso por el que la metafísica llamada ontoteológica, por Heidegger, evidencia, de modos más latentes y de modos manifiestos, una crisis.

1. Se lleva la metafísica a su punto máximo, al lugar donde debe quedar en evidencia su imposibilidad de hacerse cargo del pensamiento. Leibniz y Hegel, con la noción completa y el saber absoluto, han puesto al pensamiento en un límite: lo paradójico de un concepto que refiere a algo tan grave (fundamento y saber absoluto) y, a la vez, tan imposible de evidenciar-observar. Conceptos que dan cuenta de un problema de la historia humana, pero en una dimensión extra-humana o sobre-humana: "visión completa" sólo en lo sobrenatural; saber absoluto del espíritu absoluto. 2. Se incorpora, poco a poco, el devenir histórico como desvelamiento para el hombre, de sus preguntas fundamentales, respecto del mundo y de sí mismo. El hombre es un proyecto, un proyecto comprendido desde Dios (Leibniz) o desde sí mismo (Hegel, Feuerbach y Nietzsche), con un protagonismo cada vez más imprescindible, para la consecución de su "progreso". La interpretación de la historia, primero de modo esencialista, luego como conjunción de fuerzas (Nietzsche, Freud), ofrece la posibilidad de interpretar direccionalidad. Y en esta direccionalidad la cuestión metafísica, ha llegado a su fin, en la medida que se pueden reconocer "épocas", como una suerte de instalación inicial y saturaciones sucesivas, con una tensión

de progreso/caída, hasta la superación. 3. Se intenta superar la dualidad inmanencia–trascendencia, en una síntesis, donde la unidad final es divina, o donde la unidad final es humana. Tanto Leibniz como Hegel, aunque con acentos diversos, tienen en Dios la síntesis, aun cuando el resultado histórico de Hegel tenga mayor densidad en términos de una suerte de entronización de lo trascendente en el mundo. Pero en ambos, el hombre es en Dios. En cambio Feuerbach vuelve todo hacia el hombre, su historia y efectividad, como espacio donde se realiza el discurso religioso. Dios es el hombre. 4. Se incorpora la sospecha respecto de ciertos principios del pensamiento tradicional occidental, sintetizados en la cuestión metafísica, como ontoteología. La crítica a la metafísica resulta un análisis de las fuerzas históricas de dominio, como hegemonía de un grupo–creencia. Su análisis, no solo disuelve la solidez del discurso clásico, sino que instala la duda respecto de cualquier intento de búsqueda más allá de los parámetros y límites de lo observable. 5. Se desarrolla la crítica de la metafísica, especialmente con Feuerbach, Nietzsche, Freud y Heidegger. La consideración de toda formulación respecto de una realidad paralela al mundo fenoménico, como ficción, fantasía (arquetipo infantil) o ilusión; como intento de instalación de un sistema hegemónico sociocultural y, a la vez, como un sistema de dominio sobre la naturaleza (aminorar su fuerza amenazante) y proyección de un deseo (el secreto de la fuerza de las representaciones religiosas, es la fuerza de los deseos del ser humano). 6. Se propone una crítica al cristianismo (Feuerbach, Nietzsche, Freud, Heidegger). Se cuestiona su perspectiva histórica, de propuesta hermenéutica (creación, caída, redención y vida eterna) y su empoderamiento metafísico, platónico primero, aristotélico después. La cuestión del monoteísmo y su intrincado origen (Freud), así como las consecuencias en la hegemonía histórica, como estrategia de expansión proselitista. 7. Se instala una nueva búsqueda hermenéutica–ontológica, como comprensión de la historia, donde se manifiesta el ser, como acontecimiento de coapropiación (Heidegger), pensar y ser. La crítica de la historia, como recuperación de discursos negados, subyugados, pero sobrevivientes. La búsqueda de un origen, en donde se pueda poner el pensamiento como posibilidad de avanzar en la dirección “correcta”. Parménides o Platón–Aristóteles; el tiempo eje de Jaspers; y el padre primordial según Freud. 8. Se instala una apuesta por un modo de pensar posmetafísico, fenomenológico y hermenéutico, entendiendo la especificidad y los límites históricos de la dilucidación de aquello que se manifiesta. Dejar que las cosas se muestren tal cual. Este modo de pensar hereda la sospecha, como ejercicio de provisionalidad y diálogo de la diferencia (Deleuze). La pregunta por el ser, entre lo que se aclara y lo que permanece oculto.

La filosofía como metafísica, se fue convirtiendo en una técnica de la explicación, a partir del sistema causal, con la causa suprema como fundamento del sistema. Ya no urge el pensar, sino que se aplica el sistema (Cf Carta sobre el Humanismo, p. 262).

6. Vuelta hermenéutica a lo sagrado

En el pensamiento teológico pos–Nietzsche, emergen intentos de hacerse cargo de la nueva situación ofrecida por la mentada obsolescencia de la metafísica. En éste se trata de comprender primero la puesta en crisis de la cuestión metafísica y luego, si es posible, plantear la cuestión de Dios no como un ente supremo, ni menos como el lugar del ser, es decir y fuera de los parámetros antropomórficos, como inquietante pregunta que ha vuelto a la incertidumbre original y a lo originario de las “primeras comunidades”. Tillich, Barth, Pannenberg, Rahner, Küng, Metz, Dupuis y Gutiérrez, de modos diversos buscaron plantear el estado actual del problema de Dios, como primeros intentos de abandono de las certidumbres dadas por la metafísica clásica.

Ahora bien, estos teólogos y todos quienes les siguieron, entienden que el pensar teológico debía volver al inicio, al inicio en la Escritura, en su interpretación. Sin embargo, su interpretación todavía viene marcada por el instrumental metafísico.

Pannenberg y Küng coinciden en que la teología cristiana, con sus matices en lo protestante y en lo católico, hace ciertos intentos por separarse de la metafísica clásica. Se entiende que el pensamiento metafísico, sin desconocer la importancia histórica que tuvo para la formulación del dogma, llegó a un punto en el que terminó por ahogar el “misterio de Dios”. La necesidad de una depuración metafísica corrió paralelo a la depuración mítica, conocida como desmitologización y cuyo representante más destacado ha sido Rudolf Bultmann. La helenización de lo cristiano, en referencia al concepto utilizado por Adolf von Harnack, puso en riesgo el acceso a la cuestión originaria de lo cristiano, en Jesús de Nazaret y su Evangelio.

Sin embargo, los autores reconocen que el abandono de la metafísica no ha sido fácil ni está con mucho avanzado, más allá del ámbito especializado. Se reconoce que en buena parte de las oportunidades, lo que se ha hecho es “modernizarla”, con una interpretación más bien antropológico–trascendental.

En muchos teólogos subyace una metafísica clásica no explicitada, dado que el discurso cristiano tiene pretensión de verdad y vincula a Dios con un concepto de mundo que la presupone. El argumento va en la línea de no aceptar que el discurso sobre Dios se transforme en “subjetivismo kerigmático o desmitologización” (Metafísica e idea de Dios, 1999, p. 13). Pero entonces este discurso se topa necesariamente con la cuestión del fin de la metafísica, suscitándose roces entre el discurso más cercano a la lógica bíblica (denominado “economía salvífica”) y el discurso más cercano al sustancialismo.

El pensar teológico actual tiene como desafío el diálogo con toda filosofía y, a la vez, el sustraerse a la aplicación de cualquier sistema filosófico, al modo como lo fue la metafísica clásica. La teología, en tanto “ciencia de la fe” deviene ejercicio existencial, pero a la vez, el creyente responsable de pensar su devenir histórico en tanto creyente, no puede ser indiferente ante el “dato histórico de Jesús de Nazaret”, entendido como su “objeto”, cosa que acontece cuando se lo anuncia. En este sentido, es también y simultáneamente ciencia de Dios y de su revelación. Ahora bien, Pannenberg entiende que la condición de posibilidad de este anuncio (*kerigma*) se da en la invocación al pensar filosófico, en tanto apertura de lo judío a lo no–judío. En este sentido, fe cristiana y pensamiento helénico, no habrían sido una mera intrusión adicional al mensaje cristiano originario, sino parte de sus fundamentos, es decir, de su inicialidad. Y en este punto contraría a Heidegger, puesto que no comparte el supuesto de que “Dios entra en la filosofía”, lo cual daría a entender como un hecho el que Dios no pertenece al origen mismo de la filosofía. Su argumento, frente a Heidegger, es

que en la pregunta fundante del pensar, en el protoprincipio del pensar, en la *proté arché*, Dios ya es un tema de la filosofía, precisamente por esta pregunta del pensar.

Por su parte, Kūng valora especialmente el pensar de Hegel, entendiendo que en él se señala un sendero importante para una nueva comprensión del problema Dios. Su aporte permitiría superar la categorización intemporal y estática, hacia un pensar teológico dinámico. Valora que el concepto de Dios no sea el de un ser supraterrrenal, sino compenetrado en la subjetividad humana y en la historia humana. Plantea que hace falta “un concepto poshegeliano de Dios” (*¿Existe Dios?*, 1979, p. 234), como superación de los antropomorfismos y del concepto supra o extra mundano, para alcanzar un concepto moderno, un Dios en el mundo y un Dios vivo, con la dialéctica del amor, para la libertad. La búsqueda actual debería ir no por la yuxtaposición de teologías y ciencias de la naturaleza, sino por una “cooperación dialógico–crítica”. La anticuada “imagen de mundo” no es más que un síntoma de una necesidad de cambio en el pensar teológico.

Se requiere, según Kūng, de una mediación entre saber y creer para superar su escisión, manteniendo la tensión de la diferencia Dios–hombre.

El fin de la metafísica ha abierto la brecha de un nuevo pensar, aunque las dificultades para desbrozar lo categorizado desde ella, con un fundamento puesto en un supramundo, marca todavía no solo los conceptos sino las perspectivas de análisis. El hombre y sus posibilidades concretas de autodeterminación pensante, no solo se topa con el platonismo, en sus últimas o más recientes expresiones y reminiscencias, sino con el silencio o vacío dejado por la ausencia de lo mentado con el concepto Dios y que, fácilmente, puede expresarse en nostalgia ideológica, más que en incertidumbre desafiante.

6.1 La última metafísica y lo sagrado

La pregunta por el problema de Dios en la actualidad, es antes el problema de lo sagrado. Sin embargo, esto no parece evidente, cuando hay una metafísica que se mantiene en y a través del discurso religioso en occidente. Un pensar que se remonta a lo originario del pensar griego, para llevarlo hoy a su desarrollo, en relación al ser, interpela a todo pensar de lo sagrado. Este sendero del pensar, reconoce en Nietzsche un punto de inflexión insoslayable de criticidad en el análisis de los presupuestos desde donde parte este pensar. El tiempo presente está marcado por aquello que Nietzsche llamó la “muerte de Dios” (*La Gaya ciencia*, 1997b), que es la manifestación del proceso de la desconfiguración de la metafísica. Proceso anterior, pero que emerge temáticamente con este inquietante anuncio, e inquietante huésped, el nihilismo.

El silencio y vacío dejado por la ausencia de lo mentado con el concepto Dios y que, fácilmente, puede expresarse en nostalgia ideológica, más que en incertidumbre desafiante, hace de lo sagrado una presencia–ignorada. ¿Por qué llamar sagrado, ese vacío de la existencia que antes albergó un visitante impertinente, el “concepto Dios”? El lugar de Dios se ha vaciado, y allí no cabe poner un “ente–sustituto”. En este sentido, los “creyentes” ya no creen del todo en ese “Dios metafísico”, primer motor inmóvil, *causa sui*. Los “creyentes” y los guardianes de la metafísica sagrada se mantienen en el combate por la aclaración de lo sagrado en lo abierto del ser. El “Dios divino” ha vuelto a estar indisponible “entitativamente” y al hombre se lo reconoce autónomo, cuidador de su existencia.

La realidad se asume como incertidumbre radical, y la voluntad del “sujeto” busca dominar todavía en las confrontaciones de la configuración de mundo. El discurso en diálogo y el intento de pensar, en todas sus formas, opera en un escenario donde la

escena jamás está previamente acordada y, por tanto, no obedece a un libreto creado desde toda eternidad y fundado en un ente supremo. El propio discurso religioso, con toda su especificidad y trayectoria, entra en la escena en las mismas condiciones de precariedad, aún cuando determinados “sujetos” de este discurso lo entiendan todavía de modo metafísicamente fundado. Los diversos discursos, en la escena, libran una suerte de conflicto de hegemonía, sabiendo que los sustentos para ella no son sino la fuerza efectiva fáctica de sus acuerdos. Hoy la hegemonía se llama ciencia, tecnología, democracia, mercado, sistema global interconectado, espacio virtual. Y la posibilidad de una contra-hegemonía de lo sagrado desde la verdad del ser, parece disolverse en discursos ocasionales, con profundas dificultades para constituir un referente que se sostenga en lo vacío de su albergar en su albergue.

Es pensable, en este escenario, una metafísica del discurso con pretensiones de dominio, que sabe de la provisionalidad de sus categorías y de la necesidad de deslizarse, en el transcurso mismo de la escena, con denominaciones que re-crean el escenario mismo. Lo sagrado, sin su anterior lugar en las categorías metafísicas, sin su ante-anterior lugar en el mito y las imágenes, queda desplazado y circunscrito a lo no categorizable, a lo ine-fable y lo fuera de escena. Lo sagrado, vacío y sin lugar en la escena de los discursos, permanece palabra en el silencio del olvido. Lo sagrado interpela en una palabra que ha quedado en silencio de discurso y fuera de escena. La metafísica del discurso entiende una condición factual, la pragmática, en la que el discurso crea realidad. El discurso deviene fundamento.

El enunciado inicial provenía de una interpelación del ser, que acometía el comprender y su impacto en el futuro, como posibilidad destinal. Pero actualmente el enunciado ha venido a ser la oportunidad del posicionamiento de lo ente, como construcción de significado para el ente. En el enunciado está el significado como sentido, en el olvido del ser. En el enunciado de la metafísica del discurso, la palabra como desocultación se sustrae y en su lugar se constituye el dominio de la opinión pública, venida de los medios y el monopolio del mercado. La metafísica del discurso tiene como supremo intocable lo dicho.

En la llamada filosofía analítica del lenguaje, según Dummett (“Orígenes de la filosofía analítica”), lo sustantivo es la consideración del lenguaje como una realidad anterior al pensamiento. Sólo piensa quien habla, pues el contenido del pensamiento se identifica con el significado de las palabras dichas en el habla. De este modo, las cuestiones fundamentales de la filosofía deben plantearse en lo lingüístico del lenguaje, como su lugar más propio. Los problemas filosóficos son problemas lingüísticos. Pero con pensadores como Frege, Russell y Wittgenstein, con otro interés de caracterización y de clasificación, obligan a matizar la propuesta anterior, más radical, a una en la que la prioridad la tenga el estudio del lenguaje, de los conceptos tal como son expresados, por sobre el estudio de los pensamientos.

Independiente de este “matiz”, aquí “lo metafísico” del discurso tiene que ver con que hay que dirimir un “objeto de estudio”, entre el lenguaje y el pensamiento. Como fuere, lo sustancial es el olvido del ser, en función de esos entes abstractos: el lenguaje y el pensamiento y la primacía de uno por sobre el otro. La filosofía se vuelve especificidad en una región de lo ente, el lenguaje como discurso, en su aspecto lexicográfico y semántico. Un saber de disciplina que, por muy crítico y regulativo que se pretenda, se restringe a lo ente desde lo ente, y en una transformación hacia la tecnología del discurso. Metafísica del discurso que busca entender el todo desde un nuevo sustrato, el discurso; luego ciencia del discurso, como teoría del discurso; y tecnología del discurso, destinada a la práctica del discurso como dominio entre hablantes.

Del pensar interesa su contenido, y contenido en tanto objeto, no como acontecimiento de desocultación. El pensar objetivado difícilmente puede expresar la pertenencia mutua con el ser, si precisamente el ser ha sido olvidado, y éste se sustrae de los meros significados de las palabras, tenidas en tanto intervienen en lo ente como fuerza ilocutiva, performativa y autoimplicativa.

Las posibilidades del discurso religioso, como efectividad, lleva nuevamente a la urgencia respecto de la transformación de una audiencia por la fuerza enunciativa del discurso mismo. La efectividad se pone en relación directa con la cantidad de personas que adhieren, por tanto con los prosélitos conseguidos. Así, lo inicial sagrado, en la verdad del ser, se sustrae como vacío del Dios divino, en la presencia del discurso como nuevo ente que sostiene la acción pragmático religiosa. La esencia de lo sagrado, en tanto adentrarse en el vacío de su albergar, en la incertidumbre del hombre arrojado a la existencia, perdura como palabra en el silencio y su elocuencia no depende de las condiciones de discursividad. La palabra de lo sagrado desvela lo divino, aún en palabras imprecisas y de enunciación precaria.

6.2 Hacia una hermenéutica de lo sagrado

El pensar teológico se aproxima, cada vez más, a traspasar la práctica de la hermenéutica de la “Escritura”, a la hermenéutica del hombre como el oyente de la palabra (Rahner), que no es sino una comprensión de la esencia del hombre en la verdad del ser y, desde ahí, a sus posibilidades como hombre creyente: oyente de la palabra. El pensar teológico de occidente, en el olvido de la esencia de lo sagrado en la verdad del ser, estructuró un cuerpo de doctrina a partir de la metafísica platónica y luego aristotélica. El olvido de la esencia de lo sagrado trajo aparejado el olvido de la palabra de la desocultación de lo sagrado, en el mito bíblico. La revelación (desocultación) se transformó en *veritas* y ésta en la normativa imperial del “cristianismo” y su mandato. La vuelta al mito bíblico es el pensar hermenéutico de la “Escritura” y, con ella, la posibilidad de una hermenéutica del oyente de la palabra y proyecto de hermano.

Los intentos del pensar hermenéutico en la teología de final de siglo XX, partiendo del “oyente de la palabra”, hasta el “proyecto de hermano”, son un pensar teológico interpelado desde Ser y tiempo. El hombre como ser—ahí, en lo abierto del desocultarse del ser, entra en la comprensión crítica de la doctrina aseguradora y de sumisión imperial. Pero, en esta comprensión crítica, domina aún un rasgo de la concordancia, esto es, como hermenéutica de la doctrina de la fe y no como hermenéutica de lo sagrado. Es una hermenéutica que tiene una tarea en relación con el “*aggiornamento*” provocado por momentos del cristianismo como el Concilio Vaticano II y como el avance del movimiento ecuménico del Consejo Mundial de Iglesias. Es decir, es una hermenéutica bajo los límites de la renovación institucional. Con todo, proviene de la provocación esencial, del inicio radical. La posibilidad que este pensar teológico devenga un precurso de una hermenéutica de la esencia de lo sagrado, en lo abierto del desocultarse el ser, es algo de lo que todavía no es posible dar cuenta.

Sin embargo, y en lo que presentaré en el próximo capítulo, es posible reconocer señales de un pensar señero, que se aproxima a la esencia de lo sagrado. Un camino hacia el diálogo, más que práctica político religiosa; una experiencia de la esperanza, desde el ser—ahí; la pobreza como aproximación a lo libre del hombre; y la liberación como tarea del cuidado del ser que le toca al hombre.

CAPITULO 3. Aproximaciones al destino de lo sagrado

Las señales del tiempo presente y pensar con posibilidades de futuro.

La pregunta por las señales del tiempo presente implica un camino especialmente incierto y cuestionable. Hablar de un “tiempo presente”, o de “nuestro tiempo”, ¿qué significa?, ¿hay un cronograma donde se inserte este tiempo? Ciertamente no. Y, por otro lado, el reconocimiento de “señales”, de algo así como indicios y manifestación de un pensamiento inaugural, ¿refiere novedades?, ¿se busca lo nunca antes visto? Al hablar de “tiempo presente” no se pretende determinar de modo rígido un “período de años”, sino una relación respecto del pensar de los pensadores en occidente, que, desde una mirada amplia, inquietan el presente en perspectiva de lo último por pensar. Pero también, las señales de este pensar tocan las urgencias esenciales, los desafíos relevantes y, además, se las reconoce como tales, señales, una vez tamizadas desde el pensar inicial, que piensa la verdad del ser. Hablar de urgencias esenciales parece confuso, en la medida que por urgencias se suele tener a cuestiones pasajeras, como resolver un problema de congestión de tránsito. Urgencias esenciales remite a aquello que no advertimos sino cuando somos requeridos por el pensar y, desde éste, se muestran como urgentes en el destino del ser.

Desde esta incierta plataforma, consideraré cuatro posibles señales, de modo crítico e intentando mostrar las posibilidades que abren respecto del futuro de lo sagrado, como destino de occidente, en el destino del ser. Diálogo y experiencia de lo sagrado, esperanza y espíritu de lo sagrado, pobreza y albergue de lo sagrado, y liberación e intervención histórica de lo sagrado.

1. Metafísica del Diálogo y diálogo sagrado. Más allá de la tolerancia: copertenencia en la diferencia

Si lenguaje y pensar se copertenecen, al punto en que referimos el pensar como un habitar en el lenguaje, cohabitando con el ser, así también, se ha de vincular el lenguaje con el diálogo, más allá de las cuestiones prácticas de la comunicación humana. La esencia del diálogo tiene un lugar en esta copertenencia, del ser y el pensar.

1.1 Diálogo y experiencia de lo sagrado

Finales del siglo XIX marcó un momento diferente, un quiebre respecto de la intolerancia observada hasta entonces, en el ámbito de la relación entre grupos religiosos de larga tradición. Aquello que ocurrió, no ha sido un simple hecho casual, que se pierde en el maremagnum de la historia, más bien, empieza a emerger como una señal de algo mayor.

Señal de algo que está por venir, y de lo que no imaginamos qué transformaciones va a traer.

Se ha instalado un proceso llamado “diálogo interreligioso”, que apenas alcanza a vislumbrar aquello a lo que se lo ha comprometido en la historia. No se trata, simplemente, de un ponerse a conversar los líderes religiosos, sino un poner en el diálogo la interpelación que viene en lo sagrado. Lo comprometido tiene que ver con la esencia del diálogo, como destino de lo sagrado en occidente. Este diálogo iniciado en el “Parlamento mundial de las religiones” (1893), no sólo enfrentó resistencias, sino que rompía con la tradición confrontacional entre confesiones religiosas. Éxito o fracaso, para un evento como éste, son sólo palabras de la cuantificación. Hay una historia que no detiene su camino y que pone en el rostro del monopolio imperial de la “*veritas*”, una suerte de “fecha de vencimiento”. No sólo el Dios divino se ha sustraído, con la emergencia de otros absolutos, sino que aparece una experiencia de lo sagrado, con toda su precariedad, en la que el diálogo abre un camino en el ámbito de la verdad. No porque los protagonistas lo quieran y pongan en ello su comportamiento, sino porque en lo oportuno la esencia del diálogo interpela respecto de la verdad.

El pensar que piensa inicialmente, es un pensar hermenéutico. La hermenéutica del ser. Y toda hermenéutica, es esencialmente un diálogo. Este diálogo no necesita de un género literario, o de una instancia pública de conversación. En la hermenéutica del ser, que piensa la verdad del ser, acontece diálogo, según la esencia del diálogo. Este acontecimiento del pensar, como pensar hermenéutico –independiente que sea auténtico o no– toca nuestra época, en la superación de la metafísica. Nuestro pensar occidental deviene hermenéutico, aunque pensar y pensar hermenéutico, es algo de lo que no sabemos (Cf *¿A qué se llama pensar?*, 2003). No basta entender hermenéutica como “interpretación”, si esta interpretación no se la sitúa en relación crítica no sólo con la metafísica de la adecuación, sino con aquella del subjetivismo. Pues, de lo contrario, se puede hablar de la hermenéutica de la adecuación y de la hermenéutica del subjetivismo. Aquí, el ser es el intérprete. ¿Qué quiere decir esto? Que en el pensador, que piensa inicialmente, el ser se desoculta en el existir propio de lo que comparece. Este desocultarse del ser, acontece en el habla que no pertenece como “su propiedad” a un “sujeto”, sino a la que el sujeto pertenece, vinculado a otros. El pensar es inicialmente diálogo hermenéutico, no porque primeramente se interprete a otros, sino porque en el habla con otros, el ser se dice a sí mismo en lo que comparece.

Si se piensa el diálogo a partir del equilibrio entre interlocutores, se supone todavía la metafísica del imperio, de uno sobre otro, que debe ser revolucionada con la metafísica de la norma democrática. Siempre bajo el imperio de una ley. Junto a la norma de la ley, se requiere la norma de la moralización de este equilibrio. Así, los criterios para un diálogo, toman en cuenta aspectos como la honradez, la sinceridad, la integridad, etc. De este modo, el auténtico diálogo, sería el diálogo sobre los “contenidos objetivos de la doctrina”, esto es, sobre las componendas metafísicas de cada cual, sus posibilidades y límites. Pero el intercambio de componendas metafísicas, es sólo el momento del tránsito hacia un diálogo sagrado, en la esencia del diálogo. Mientras el diálogo sea, en esas componendas, una estrategia de sobrevivencia de doctrinas y, de cara al mundo, una estrategia para el sometimiento pacífico de los pueblos, no ha llegado lo sagrado del futuro Dios en lo abierto de la verdad del ser.

Pero la esencia del diálogo, en la esencia de la verdad, tiene otro destino. El destino hay que buscarlo al inicio del inicio. En el encuentro de hombres, en diálogo, con la verdad del ser. Acoger la diferencia, no como características determinantes de los sujetos

involucrados, sino a partir de la esencia de la diferencia, en la verdad del ser. El encuentro de hombres en conceptos, sustrae del acontecimiento propicio, del encuentro mismo, para que las categorías y sus definiciones gobiernen poniendo orden, en la relación entre interlocutores. Entonces, también aquí, se ha perdido la esencia del diálogo, porque antes se ha olvidado la verdad del ser.

1.2 De la esencia del diálogo

Al hombre le acontece ser traído al diálogo (Verdad y método I, 1996, p. 461ss), aun antes que esté en condiciones de tener la palabra y decirla. Traído al diálogo, el hombre entra en la palabra y es habitado por la palabra. La palabra que le viene en diálogo, desoculta la verdad del ser en él, y le permite entrar en lo desoculto de su interlocutor.

El diálogo es la palabra en el acontecer del encuentro, en lo abierto. La esencia del diálogo se dilucida en la esencia de la verdad, fuera de la cual el hombre enuncia información, referencias, adecuación a la cosa, pero no diálogo. El diálogo es el acontecer en la palabra y en la co–afluencia con otro, es el co–asistir al escenario de la desocultación de la verdad del ser.

La sobreabundancia de la comunicación y la tecnología de la comunicación, suscitan una duda respecto de las actuales disposiciones estructurales al diálogo. La analítica del diálogo, respecto de su frecuencia cada vez mayor y respecto de la cantidad cada vez en aumento de información disponible, no toca la esencia del diálogo, sino la posibilidad de su distorsión. La esencia del diálogo no proviene de una metodología, de una estrategia o del cálculo de las conveniencias de su resultado. La esencia del diálogo es el acontecimiento de la desocultación de la verdad del ser en lo ente, en el comparecer en la presencia lo inasible con un otro. Cantidad y frecuencia no ofrecen garantía a la preservación de esta esencia, sino más bien la decisión perturbadora del pensar.

El diálogo de interlocutores no depende de la certidumbre de los contenidos, o del acuerdo entre la partes, como consenso, o de la efectiva adquisición de información. En el diálogo de interlocutores, se trata de una confrontación de la lucha primigenia, no entre los interlocutores mismos, sino entre lo oculto y la desocultación. El diálogo “acontece en el acontecer” de los modos diversos de la verdad. El diálogo acontece en el poetizar, en el pensar; en el poetizar auténtico, en el pensar inicial. El diálogo es el acontecer plural del acontecer la verdad.

La relación entre interlocutores, o es diálogo, o es violencia. Los interlocutores tienen otras posibilidades que el diálogo, sobre todo si no tienen el coraje de mantenerse en el desocultamiento, en lo amenazado. Pero todo otro albergarse en la interlocución, que no sea diálogo, instaura el dominio expansivo y, por tanto, lo fratricida. Lo fratricida se inicia con la sumisión y culmina con la devastación. La sumisión y la devastación acontecen como seña del ocultamiento. Lo que no es diálogo, es ocultamiento y olvido, con el ocultamiento y el olvido adviene la guerra fratricida.

El intercambio de palabras entre los interlocutores puede construir un acuerdo, o puede fracasar en cada uno de los intentos de acuerdo, o puede dejar pendiente los acuerdos, en la medida que el diálogo permanece abierto (Verdad y método I, 1996). Pero, por debajo de esta mecánica lingüística y maniobra política, en el diálogo el lenguaje ha ido desocultando y dejando en evidencia la ocultación, de aquello que es.

Los interlocutores, puestos en el juego de la traducción, bordean los límites de lo decible y de lo entendible, pues cada “traductor tiene que trasladar aquí el sentido que

se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor” (Verdad y método I, 1996, p. 462). En este intento de traducción posible, cada uno de los interlocutores ha querido coger con habilidad y rapidez uno o más significados, pero a su vez, cada uno entra en el ámbito donde puede ser cogido por aquello que acontece, toda vez que la palabra desoculta el ser de lo ente en el diálogo. El traductor transformado en intérprete del ser, asiste al descubrimiento de aquello no sometido a las leyes de la gramática y la retórica. Fue a coger significado y ha resultado cogido por un misterio. En la pobreza del intercambio, con traducciones sólo más o menos certeras, habla el ser de lo ente, en lo abierto del acontecimiento.

La “teoría de la recepción” indaga la relación sujeto objeto, entre emisor y receptor de un discurso, de tal modo que fundamenta los criterios de análisis de discurso, ya sea para desentrañar las intenciones del emisor, o bien, para evidenciar las estrategias retóricas de entrada al receptor, por cuanto éste, a su vez, es sujeto de la generación de significados desde el discurso adveniente. Es decir, el receptor también usa estrategias, en este caso de traducción. Pero, esta comprensión del diálogo desde la “teoría de la recepción” lo limita como lugar de la hermenéutica del ser, por cuanto “recepción”, que en su origen –receptio, recipio, recipere– tiene que ver con la acción formal de la retirada, del regreso de lo objeto y del encubrir o refugiar, como “responsabilidad”, deja el acontecimiento del ser sin atender. Mirado desde la experiencia de la acogida, la traducción entra en un ámbito originario a su memoria, con la posibilidad de apertura a la interpretación del ser en lo abierto. Acogida, de *accolligere*–*colligere*–*colligo*, tiene que ver con recoger y también con reunir en la morada. Cuando la experiencia del diálogo pone en juego este reunir en la morada, desde el a–coger y ser a–cogido, la fragilidad de la traducción da lugar a la interpretación del ser, como desocultamiento del ser en lo abierto.

No se trata simplemente de un problema de conceptos, sino de aquello que plantea la teoría de la recepción, como análisis del discurso, en tanto concierne al diálogo. El avance hacia la acogida resulta significativo, en tanto permite una continuidad con los conceptos de “coger”, “recoger” y “morada”, de tal manera que nos parece muestra de modo más claro el acontecer del ser en lo desoculto.

Como toda traducción en el lenguaje, en que lo dicho no agota la experiencia del emisor y lo traducido no agota el decir del emisor, así también, la interpretación del ser no agota el ser que se dice en la palabra dicha de la experiencia y de la traducción. Lo desoculto acontece con lo oculto, en el diálogo con el misterio. Sufrimiento y pobreza acuden viniendo en este misterio, como indignancia de un diálogo interminable. Lo dicho será siempre insuficiente, inadecuado, sólo un atisbo de aquello por decir; y la traducción de lo dicho, aún más indigente. La situación forzada no está dada por el decir y el traducir, siempre mejorables, sino por el hecho de dar al decir y a la traducción el rango de certidumbres, como fórmulas de coincidencia y representación cerradas. La posibilidad de la traducción no queda asegurada por la adecuación al original, sino que inaugura el acontecimiento original por la apertura de lo abierto en lo desoculto del ser.

Los interlocutores, mutuamente traductores de lo “extraño”, en la dificultad de acuerdos lingüísticos para el entendimiento de sus discursos, entran en la a–cogida del acontecimiento que da morada al ser. Una cosa es la dificultad de entenderse mutua y recíprocamente, en lo diverso de los puntos de vista, y otra cosa es, que en esta dificultad, lleguen a saberse albergados en la palabra y en el acontecimiento de coapropiación. Lo íntimo propio del hombre se ha abierto, en una apertura que muestra el “ser” albergado dándose y sustrayéndose.

1.3 Posibilidades de diálogo en la pluralidad

Vivimos en occidente una pluralidad irrevocable. Lo plural de la pluralidad trae una apelación a la tolerancia, al diálogo. Pero, ¿No tendría que ponerse límites a la tolerancia y al diálogo? Lo plural no es una respuesta a esta pregunta, sino el principio de la pregunta. La metafísica intentó resolver esta pregunta, olvidando lo plural con la teoría del fundamento único. La universalización de los valores occidentales, es el modo moderno de este olvido. Pero, la memoria bíblica rememora el sufrimiento de los hombres sobre la tierra, independiente de su pertenencia y las pertenencias de los hombres sufrientes siempre fueron lo plural. El sufrimiento es, sí, lo universal en el “imperio de lo plural”.

El discurso sobre Dios–fundamento ha sido, en la historia de occidente, un discurso universalista. El Dios de toda la humanidad se pudo pluralizar en tanto se regionalizó, a territorios geográficos o simbólicos. Pero en cada territorio, ese dios era el Dios de toda la humanidad. En esta metafísica se fundó la imposibilidad de la tolerancia y del diálogo. Esta imposibilidad, de tolerancia y diálogo, es la del imperio del “verdadero Dios”, entendido “verdadero” desde la “*veritas*” latina, como lo correcto desde el mandato (Parménides, 2005; y De la esencia de la verdad, 2007).

La soberanía del dominio, fundada en una representación teológica de la certeza, sostiene un discurso sobre el verdadero Dios, como el Dios del mandato: “no habrá para ti otros dioses delante de mí” (Dt 5,7). La posibilidad de lo sagrado en el tiempo irrevocable de la pluralidad, inicia el tiempo de una “teología débil”. No es posible sostener una representación desde el mandato, coextensiva a una “teología débil”, ante la pluralidad. Esta “teología débil” piensa el discurso de lo sagrado en tanto apelación desde el sufrimiento. La pregunta por el sufrimiento, lo que J-B Metz llama “memoria *passionis*” (Compasión: Sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso, Conferencia en Murcia, octubre de 1999. En Revista Latinoamericana de teología, 55, año 2001), es originariamente la rememoración del dolor, del sufrimiento de los otros, incluido el enemigo, que deja la aspiración de certidumbre en vilo. El sufrimiento es propiamente la incertidumbre en la experiencia del habitar precario. Para la experiencia nómada del arameo antiguo, encontrar una caravana desprovista de agua y alimento, en pleno desierto, pone en juego la “compasión”. Desde la compasión, el aproximarse a un sufrimiento que desestabiliza la seguridad de los propios pertrechos. La esencia del sufrimiento desestabiliza la seguridad en los fundamentos metafísicos.

La universalidad del sufrimiento en el mundo, inicialmente abrió en el camino cristiano la memoria y la narración comunitarias, del seguimiento de Jesús, cuya primera mirada trajo a la palabra el sufrimiento del otro: señal del acontecimiento de la □□□□□□□□□□ □□□□ es que “los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!” (Mt 11, 5-6; Cf Mt 4, 23; Lc 7, 22-23). El ser en el mundo, como apertura de lo abierto, en lo libre de lo pobre, experimenta en el sufrimiento del otro el venir a la presencia el desocultamiento de lo sagrado. “Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25, 40; Cf Mt 18, 5).

La compasión del “acampar”, anuncia el “volveré” inicial, con su “levántate”. La memoria trae la palabra del “volveré” de los divinos en la apertura de lo abierto, en el otro sufriente. Los divinos vuelven en el sufriente. Las señas sagradas vuelven en lo oculto del que sufre, para que de lo oculto se desoculte en la palabra de la verdad del ser.

El “cristianismo” transformó la pregunta inquietante por el sufrimiento del inocente, en la pregunta por la “salvación del pecador”. La palabra sufrimiento entró en el olvido con la

“urgencia expansionista” en la “visión salvacionista”. El pecado tomó el lugar del sufrimiento, y el pecador desplazó al hombre azorado por el sufrimiento.

La universalidad de la experiencia de sufrimiento, incontestable como insoslayable, y la condición de lo divino, como lo más cuestionable, ponen al diálogo en el ámbito de lo inútil. El diálogo parece no lograr efectividad. El imperio de las comunicaciones, por sobre el diálogo, oculta en la ilusión comunicacional la esencia del diálogo. Y el diálogo esencial de lo sagrado pregunta por el otro que sufre, pregunta por el sufrimiento y pregunta por lo divino en el sufrimiento.

El acampar de la compasión acontece como lo abierto, en la comparecencia del sufrimiento. Según J-B. Metz, la compasión es “la ‘dote’ bíblica para el espíritu europeo, del mismo modo que la curiosidad teórica es la ‘dote’ griega y el pensamiento jurídico es la ‘dote’ romana para Europa”. La compasión y el pluralismo, cultural y religioso, se pertenecen.

El sufrimiento da qué pensar. Percibir el sufrimiento y articular una relación con el sufrimiento del otro es, en el pensar la verdad del ser, como pensamiento destinal, un pensar lo que concierne al hombre en su verdad. El sufrimiento tiene en sí todo lo diverso, lo plural.

¿El sufrimiento propio olvida, una y otra vez, la compasión? En tanto la compasión tiene una estructura anamnética, que interpela en el sufrimiento del otro como aparecer del “volveré–levántate”, es memoria en el “ser–ahí” de lo divino venido antaño. Una compasión que no rememora el sufrimiento del otro y no se arriesga, no sólo olvida, sino clausura lo abierto en lo no–libre del dominio, como cálculo de ganancia.

La compasión interpela al hombre, interpela al olvido de la metafísica de la producción pragmática. La rememoración del sufrimiento abre la interlocución discursiva con el otro, bajo la amenaza del peligro de hacerle objeto de “atenciones” anestésicas en aquel cálculo de ganancia. Una metafísica del mercado, de la valoración en la competencia, somete el sufrimiento del otro a su dominio y producción. El sufrimiento se hace propaganda, se hace emoción de la opinión pública, para el consumo. El otro y su sufrimiento devienen un útil a favor de la expansión de la propiedad ente. El otro y su sufrimiento, excluido del imperio de la metafísica, entra en lo oculto de los divinos que huyen.

La compasión es interpelada por la palabra de lo indisponible, albergado en el sufrimiento del otro. La compasión accede a lo abierto, en la copertenencia con la huella de lo sagrado. Ante el sufrimiento del otro y su abismo, más vale callar las nomenclaturas del poder, de la certeza y del fundamento. En aquel que sufre, el ser se manifiesta como la no–necesidad radical (La pobreza, 2006). La compasión inicia su acampar en el silencio metafísico, en el anonimato del imperio.

La interpelación del sufrimiento del que sufre viene irrevocablemente. Atender la palabra esencial del sufrimiento, es el inicio de una hermenéutica del ser en lo ente. La experiencia inicial de lo sagrado en la tradición bíblica, trae la palabra de la rememoración del sufrimiento del: “levántate”. En el recuerdo del enunciado de la “*veritas*” sobre Dios, opera el olvido del sufrimiento del otro. “¿No clama al cielo?” (Gn 4, 10; Jb 16, 18; Mt 23, 33-36). ¿No se esconde Dios, tras la crisis del imperio eclesial, en el olvido a la historia del sufrimiento? La escondida de Dios no es por lo eclesial del imperio, sino por el imperio de un modo de ser en el ahí, en el que el sufrimiento del otro ha quedado olvidado como tal. El sufrimiento olvidado no es una ignorancia en cuanto a los aspectos dramáticos del sufrimiento, sino de la verdad del sufrimiento en la verdad del ser.

En los que sufren se manifiesta lo sagrado y es la señal con que interpela lo divino al mundo. Toda experiencia auténtica de lo sagrado, encuentra en el sufrimiento la palabra

de la desocultación y la copertenencia. La compasión acontece inicialmente en el ahí del hombre que ve en lo abierto. Jesús desafía, ante el sufrimiento de un ciego, a los que “ven y sin embargo no ven” (Jn 9, 39-41). Buda entra en su experiencia sagrada a partir del encuentro con el sufrimiento de los otros. La palabra de la compasión es confiada al que acoge la interpelación del sufrimiento, más allá de las determinaciones partidarias.

1.4 Sufrimiento y desarraigo

El olvido del sufrimiento tiene, en psicología, el nombre de evasión o, también, escisión. Se lo considera un “mecanismo de defensa” del “yo”, que bajo las amenazas del ambiente, intenta una solución de compromiso hasta que la amenaza haya pasado. El “yo” amenazado y bajo el olvido del sufrimiento, no se ve a sí mismo albergado en la morada de la palabra y, menos, en la apertura de la verdad del ser. Sólo ve la amenaza a su condición de ente. Pero el olvido de la esencia del sufrimiento es el olvido del desarraigo, respecto de la verdad del ser, y se transforma en la instalación de una metafísica determinada.

La experiencia metafísica es un arraigo determinado. Es el hacer una “patria” a partir del olvido del ser y en la afirmación de lo ente como fundamento. Este hacer patria es un olvido en el arraigo de lo ente, y desarraigo del ser. La apertura al desarraigo inicia la superación de la metafísica como salto al inicio, como regreso a la patria originaria.

El sufrimiento es la crisis del fundamento, como carencia de un ente supremo. Sin ente supremo el hombre experimenta el desamparo de lo incierto. El desamparo de lo incierto es el sufrimiento esencial del ente donde se manifiesta el ser. El hombre que dialoga desde este sufrimiento y desarraigo es el hombre que dialoga esencialmente. Es decir, su diálogo es en lo desoculto. No porque se lo proponga desde una fórmula retórica, o porque tenga el talante moral de un deber ser estoicamente comprometido en su comportamiento, sino ante todo, porque ha decidido acoger la inquietante pregunta del pensar, arriesgándose en la fragilidad de su existencia.

El hombre que hace su camino en el desamparo de lo incierto, en lo abierto de la verdad del ser, en el diálogo esencial, porta consigo –más allá de toda conciencia personal– lo sagrado del Dios como vacío.

2. Metafísica de la Esperanza, en el soportar y acompañar

En occidente, lo sagrado ha tenido un vínculo estrecho con la esperanza, como aquello que se espera en tanto superación del presente, o de aquello que se espera como plenitud ansiada, o como aquello que se espera más allá de la muerte. El cristianismo le ha dado un nombre: $\square\square\square\square\square\square$, escatología, es decir, lo concerniente a los tiempos últimos y el más allá. En un intento de aproximarnos a la “esperanza”, desde la comprensión de aquello inicial del pensamiento griego y del camino hebreo–cristiano, respecto de la historia esencial de occidente, se pueden señalar ciertas propuestas preliminares de aproximación epocal: 1) esperanza y palabra aclaradora de lo porvenir, 2) esperanza y razón utópica, 3) esperanza y tiempo de incertidumbre y enigma.

Nuestro tiempo es un tiempo polar. Conviven el absurdo y la esperanza; conviven los anuncios de muerte y los anuncios de algo por venir. En este sentido, es el tiempo enigma,

por cuanto la interpelación de la esperanza no ha sido todavía pensada desde la verdad del ser, y la esperanza que fue pensada desde la metafísica ha quedado en la clausura del presumir y del desesperanzar (Pieper). El presumir y el desesperanzar refieren actitudes del sujeto ante el “objeto supremo” y, desde esta perspectiva actitudinal hacia lo supraterráneo, todo se mueve en el ámbito de la moralización juzgada a partir de una visión de mundo. La presunción supone alcanzado un bien que permanece como futuro absoluto, en tanto que la desesperación supone como inalcanzable ese mismo bien en ningún futuro. La esencia de la esperanza dice relación con lo por venir del ser, y en la verdad del ser la esencia de lo sagrado interpela.

Tiempo de indigencia y tiempo de incertidumbre, es el tiempo en el que sólo queda esperar fuera, más acá, de la presunción y de la desesperanza. Es el tiempo de la espera esencial. Pero, ¿qué cabe esperar en la espera esencial?, ¿qué es la espera esencial? Esperar que nos interpele aquello que podemos pensar de lo sagrado. Lo sagrado no como un “objeto” de nuestro pensar, sino, esperar la interpelación que nos concierne propiamente en lo sagrado. La espera es entrar ya en aquello que interpela de lo sagrado, venido en lo ya pensado. Así, en lo ya pensado de lo sagrado, vamos por el camino de la espera hacia aquello, inquietante, de lo que hay que pensar de lo sagrado.

¿Qué es la esperanza?, ¿esperamos un sentido?, ¿esperamos un seguro? Pertenece a la verdad y vamos tras ella. La verdad es nuestro futuro, aunque no sabemos si nosotros mismos tenemos futuro (Steiner). Estamos ya advertidos, que la esperanza y el futuro de la metafísica fueron un “más allá”, del cual nada podemos decir, que sea pensable.

Esperanza y tiempo, como temporalidad, implica el futuro como aquello que está ya en el inicio. La esperanza, como interpelación de lo sagrado, es el entrar en lo abierto del ser, donde la interpelación de lo sagrado se muestra como tal. La esperanza y el futuro como esperanza, son el “hoy” del ahí, en cuanto que esta esperanza abre lo esperado y venido del inicio. Toda otra espera posible, es posible sólo en relación a lo venido del inicio. Sólo desde la verdad del ser es posible pensar la esencia de la esperanza y, en ella, todo cuanto sea posible ser esperado. Una esperanza “ultraterrena”, aún cuando sea meramente posible, se mantiene en la incertidumbre de la posibilidad, y en el ámbito del pensar, en tanto en lo abierto del ser se den señales de esta posibilidad. Sin embargo, toda esperanza y más una esperanza “ultraterrena”, se juega—arriesga siempre en el límite del deseo transformado en certidumbre.

De este modo, queda por esperar el inicio y la muerte. Sólo dos esperas, en lo esencial. El de la venida del inicio, y el del fin de la muerte. La venida, cada vez, del ser en lo desoculto; y el fin ya anunciándose de la muerte. ¿Qué tienen el inicio y la muerte, para ser esperados? El cristianismo da al inicio el nombre de protohistoria y al fin el de escatología. En este discurso teológico subyace el pensamiento de una proveniencia desde lo divino y un retorno a lo divino. Sin embargo y paradójicamente, el occidente ha producido una civilización del aplazamiento, del diferir, es decir, de la contra-esperanza. La esperanza es, hoy en día, la esperanza de vida como evitación de la muerte, como enmascaramiento de la muerte cotidiana, en el envejecer. También el concepto de resurrección, homologado con la idea de la inmortalidad del alma, devino un olvido de la muerte, una “metafísica de la muerte” (Ser y tiempo, 1997, p. 268; Cf Aporías, 1998). El olvido de la muerte llega juntamente con el olvido del inicio. La muerte de Dios es la consumación del olvido de la muerte.

Ahora bien, más que responder la anterior pregunta, veamos qué nos apela. Pensar esta doble esperanza, es un intento por pensar qué es la muerte para el inicio y qué es el inicio para la muerte. Lo que está en juego es la verdad. La verdad manifestándose, la

verdad a término, la verdad que se puede esperar. Lo que cabe esperar es la verdad, el desocultarse de lo oculto. Entonces, ¿qué cabe esperar se desoculte con la muerte? Quizá sea ésta la pregunta que urge mantener, reflexionar sin que una respuesta la apague o la deseche repentina y rápidamente. Es la pregunta que se ha de soportar, en tanto mantener con coraje y decisión. Esperar el desocultar de la muerte, es como un trabajar para la muerte y hacia la muerte.

“Somos convocados por el fin”, dice Derrida (Aporías, E. Paidós, 1998, p. 21), al punto sin retorno del término, cuyo traspaso está carente de testimonio, hacia una determinada posibilidad de la radical imposibilidad de existir (Cf Ser y tiempo, 1997, p. 271. 282). La muerte en tanto cumplimiento del ente es, a la vez, el acabamiento del ente. En la espera, experimentamos –dice Heidegger– la imposibilidad del ente completo y, sin embargo, contra–desesperanza, esperamos. Si el acabamiento de la muerte convoca al ente, todavía in–completo, ¿el desocultarse del ser viene interrumpido, sin que sea alcanzado todo lo oculto?, ¿queda el ente en el fracaso del ya no ser–en–el–ahí?, ¿desoculta la muerte el hecho que un ocultar deviene definitivo? Heidegger muestra que el alcanzar lo completo del “ser–ahí”, llega juntamente con el término de este darse el ser–en–el–ahí. Esto significa que el hombre no puede hacer experiencia de su propia y singular muerte, y sin embargo es convocado por el término, dado en la muerte.

Esperamos la muerte y la muerte nos espera. El hombre está en su espera singular y en el acompañar la espera con otros y de otros. “Acompañar”, esta palabra tan singular de las lenguas romances, de los “compañeros”, aquellos que comparten el pan, en la espera diaria. Compañero, tiene la riqueza de amplitud que no tiene “camarada”, que refiere a los que integran la misma habitación, la cámara. “Compañero” trae consigo el abajamiento de las defensas anti–invasivas, la tregua, y el aproximarse al otro en el alimento compartido, a la espera de mejores condiciones en lo incierto. El pan del sustentar la espera, es el pan de la muerte cotidiana, muerte aplazada por la tregua y por el pan como alimento que es restaurante. Es también el pan sagrado que trae la convocación a la muerte como acontecimiento sagrado y misterioso del último Dios. En la espera singular y en el acompañar la espera con otros y de otros, comparece la experiencia esencial del sufrimiento, en la apertura dialogal de aquello, a la vez, traducible e intraducible, del llegar próximo a término, sin saber aún de lo completo inicial. Acompañamos en el sufrimiento. Se entre–abre un horizonte imperceptible e indomesticable del saber y, sobre todo, del no saber, qué es esto de lo completo del hombre que pregunta, viendo a su “compañero” y viéndose a sí mismo, en el todavía no de lo completo. El camino de la esperanza trae, cada vez, un nuevo estar en el todavía no de lo completo, pues el “todavía no de lo completo” es un misterio del ser en el ente (devenir), y no un sumatoria de variados entes en el ente.

(Ser para la muerte) estar vuelto hacia la muerte, dice Heidegger (Cf Ser y tiempo, 1997, p. 267), convocado por la propia muerte y por la muerte del otro, el hombre conoce un límite a su experiencia respecto de sí mismo. La espera de la muerte, como espera del desocultar último, llega a la no experiencia del término. El límite. La no experiencia es el no desocultar. El término mismo, como pérdida de la existencia, es la pérdida de la experiencia. Aquí, entonces, la esperanza es la espera de la pérdida de la experiencia. Sin embargo, el término se adelanta en la convocatoria de la muerte que nos espera, en el ir muriendo hacia la muerte. La espera de la muerte deviene sufrimiento del ir a la muerte, sabiéndose convocado por ésta. De este modo, si bien no es accesible el término mismo de la muerte, ni la propia ni la del otro coexistente, se nos da la posibilidad de acceder al sufrimiento, del ir hacia la pérdida de la existencia con el morir.

En este punto esta tesis de la esperanza reza así: La muerte convoca al hombre y este convocar se constituye en el sufrimiento del ser convocado (a la espera de la muerte). Las tres tesis formuladas por Heidegger (*Ser y tiempo*, 1997, p. 263), pueden incorporar esta cuarta. El sufrimiento de la convocación no es sólo el saber que, llegado un momento, se muere, sino que es, también, el inquietante preguntar por lo completo aún pendiente. La muerte anunciada en la convocatoria, trae el término del inquietante preguntar y de la posibilidad incierta de lo completo. Lo esperado con la muerte y la muerte esperada, contienen esta posibilidad que nada puede garantizar. Precisamente es una posibilidad que, en la espera, se hace un inquietante preguntar, porque esta posibilidad de lo completo llega al lugar del término, la muerte, desde donde ya no es posible preguntar.

La esperanza va hacia la muerte, no como un destino fatal, sino en la posibilidad de lo completo de lo inicial. La esperanza espera lo inicial en el término de la muerte. La espera de la muerte trae, así, la interpelación de lo sagrado, en tanto la incierta posibilidad de lo completo inicial. La interpelación de lo sagrado dice que se ha de soportar –sufrimiento– la espera de sólo lo posible, en y para el sí mismo, del hombre que muere. La experiencia de lo sagrado como espera de lo sólo posible, apremia en dirección al inicio del desocultarse el ser. Lo sagrado interpela la espera del ser que se da, hasta la muerte. Y, también, lo sagrado interpela desde la muerte, la posibilidad todavía abierta del ser. Que lo sagrado implique una alusión a un más allá de la muerte, sólo puede ser pensada desde la condición existencial del hombre

Nuestro tiempo en occidente, de incertidumbre y enigma, es el tiempo en la espera de la muerte. El aplazamiento imperante no es sino síntoma de la espera que convoca. Se han anunciado las muertes principales, partiendo por la de Dios, removiendo los cimientos de un pensar que afronta su propio término. Lo que puede sonar al oído como fatalidad, es sin embargo, una esperanza en lo abierto del ser que se da.

3. Metafísica de la pobreza. Fuera de los pobres no hay salvación

3.1 Pobreza y verdad del hombre

La pobreza en su dimensión sociológica, constituye un rostro indigno para el hombre y para la sociedad, como carencia respecto de los que no carecen. En este sentido, la pobreza es un relativo circunstancial, como no coincidencia con un patrón social de propiedad y capacidad de consumo, en un momento dado. Y esta pobreza pone en tela de juicio un problema de justicia social. Como expresa José Comblin, antes de nacer, los hombres son desiguales y, así, se divide la humanidad entre opresores y oprimidos. La pobreza, sin embargo, en relación a la verdad del ser, tiene otro rostro más para el hombre. La relación del hombre con la verdad y, desde la verdad, con la esencia de la cosa, pone en juego un respecto diferente de lo pobre. Pues, “tener cosas” ha recibido, en el tiempo actual, el nombre de “consumo”, de tal modo que a mayor consumo, más lejos de ser pobre. Entonces, ser pobre hoy es experimentar una distancia con el consumo.

Pero la lejanía del ser pobre o la distancia del consumo, no tienen que ver con una práctica meramente observable respecto del mercado, del ir o no ir en busca del tener. Es un problema con la necesidad del consumo. Esta necesidad puesta en relación con la

verdad del ser en el acontecimiento de coapropiación, en lo abierto, desoculta la esencia de la pobreza en el hombre. Ser necesidad o ser no-necesidad.

El pensar que piensa de modo más originario y, en este pensar, piensa lo sagrado más originario, asume el camino hacia la pobreza de su esencia (Cf Carta sobre el Humanismo, 2000, p. 297). Este pensar originario –la verdad del ser– y lo sagrado, ni se compara con la fuerza del consumo del mercado. Es un pensar carente de éxito y exiguo en su productividad. El pensar la esencia de lo sagrado remite a un abajamiento hacia lo pobre en el hombre. No porque en lo pobre lo sagrado encuentre una oportunidad estratégica, para una adhesión religiosa en la sumisión de aquel prosélito “más fácil”. Más bien, lo sagrado originario encuentra en la pobreza al hombre, y lo ve en su existencia desnuda, abandonado de la seguridad metafísica. Pero, además, la pobreza pensada desde la metafísica, deviene una categoría que se la tiene como virtud de la mística, como normativa de una “*regula*”. En cambio, la pobreza como abajamiento es el camino incierto e inquietante del hombre que pregunta por la verdad. Lo sagrado, en la pregunta por la verdad del preguntar inicial, toca lo pobre en este camino, pero no lo pobre objetivado y como aseguramiento para entrar en la esencia de lo sagrado. Lo pobre es el riesgo total.

Lo pobre es la esencia del hombre y la estancia de lo sagrado. En la metafísica el hombre encuentra no sólo la huida de los dioses y su olvido, sino el ocultamiento de sí mismo y su auto-olvido. En el tener del consumo, como praxis de la metafísica moderna, heredero de las metafísicas anteriores, el hombre se funda en la certeza de la posesión y del imperio. El consumo es el actual imperio, con la utopía no narrada de la satisfacción universal. Hoy, la epopeya tiene lugar en la oferta infatigable, de los valores agregados de la producción que mañana llena los basureros. El consumo cubre lo pobre, para que entre en el olvido, en la invisibilidad de la pobreza de los pobres y lo pobre del hombre.

3.2 Lo pobre en la voz del pobre

Lo pobre como esencia del hombre se oculta y es olvidado en la metafísica del consumo, que asume la tarea de llevar la mirada hacia la satisfacción universal con lo disponible. Lo pobre perdura oculto como interpelación en “la voz del pobre”. Se oculta lo esencial de la pobreza, pues la mirada puesta en el “objeto pobre” permite la narración metafísica de la limosna moderna: cuántos son los pobres, cuáles son las características de la situación de pobreza, cómo es el proceso de superación de la pobreza, qué propaganda de la pobreza es más efectiva, qué rostros de pobres pueden sensibilizar las donaciones, qué catástrofes han devastado a los pobres, qué pobres son más característicos de alguna determinación de la demanda en el mercado.

La voz del pobre trae la esencia de la pobreza, no por su retórica y su lógica, pues de consuno el pobre trae consigo el consumo, como reivindicación para sí de la metafísica imperante desde los no pobres. Los pobres también transan y se endeudan en los *mall's*. La voz del pobre es pronunciada en su cuerpo, con palabras indescifrables, fuera de toda lógica. En el pobre viene una palabra que interpela respecto del olvido, es la palabra que desoculta al hombre su ser ahí, lanzado a la existencia.

Siempre se sabe mucho respecto de pobres, objeto de múltiples acciones, y no se ha pensado la pobreza en la verdad del ser. Para comprender la palabra interpelante del pobre, se ha de interpretar desde la apretura de lo abierto en lo inicial de la verdad del ser. Heidegger dice que la pobreza es la no necesidad, pues la necesidad corresponde a reconocer como necesario algo que no lo es. En el reinado de la prosperidad y del progreso, que produce una transformación en la estructura social, mucho antes ha operado

una distorsión en el pensar mismo. No sólo hay un cambio en la valoración y, por tanto, en la voluntad de poder, sino que hay una comprensión del ser de lo ente que ha tomado una dirección distinta. En términos sociales, la prosperidad de uno grava un costo en la tierra y en los otros, los vecinos. La tierra y los otros van siendo, progresivamente, empobrecidos. Este hecho que es ecológico y social, es síntoma de un olvido del ser.

El pobre deviene “esclavo”, palabra borrada de nuestro vocablo de uso cotidiano contemporáneo, heredero de los derechos del hombre y los derechos humanos. Esclavo es la palabra que interpela desde el pobre, como urgencia ante las ataduras de lo próspero y del progreso. Si hay pobres, entonces hay esclavitud, si hay esclavitud, entonces hay un sistema de dominio, bajo la fundamentación de los equilibrios del mercado y su normativa pro-crecimiento. Esta voz del pobre pone una duda definitiva respecto del progreso. La ley del progreso, es la ley del “ente superior”, del cual dependen los demás entes para su subsistencia. La salvaguarda del ente superior, garantiza la perdurabilidad de los entes, pero sometidos, pues, mucho antes, el ente superior ha fundado su existencia. El síntoma del chorreo económico, es la metafísica de la fundamentación en la superioridad del no-pobre, el ente supremo, cuya “creación” viene a ser el supremo chorreo de ente.

3.3 La pobreza y lo sagrado

El pensar que piensa lo inicial, entra en la esencia del hombre, en lo simple de lo pobre en la apertura de lo abierto. Despojado de la necesidad, abajado a la nada del ser, allí donde la pertenencia es sólo desocultamiento, lo sagrado es en silencio palabra y coapropiación. “Palabra” venida llamando en lo abajado de la nada y, a la vez, “Palabra” tenida y dicha, que anuncia la venida de los divinos futuros.

Si la pobreza sociológica es un escándalo (Cf Gutiérrez, Teología de la liberación, perspectivas, 1980, p. 381ss), la esencia de lo sagrado albergue en el pobre se muestra en el escándalo. Lo sagrado escandaliza en y desde lo pobre, o no es lo auténticamente sagrado. El escándalo es tal, como voz indescriptible, indescifrable, en cuyo seno oculto se desoculta lo sagrado, que despierta el anuncio poético, del dios venido a los pobres, como voluntad originaria en la verdad del ser (Soloviov).

Elevado por encima de la necesidad, no más allá de sí mismo, sino consigo mismo, es decir no anclado a la relación “sujeto con el objeto” (La pobreza, 2006, p. 103), el hombre está en el mundo, está en medio de lo que es, lo ente. Está en relación con el ser, está en el ser que es esta relación, donde vincula esencia del hombre en tanto está en esta relación. Confluencia inicial y por venir.

Sólo en lo pobre del hombre se muestra el ser. Fuera de lo pobre no hay posibilidad para lo abierto, y sea albergado el ser. En lo no pobre, la metafísica sostiene un discurso de prosperidad y de aseguramiento de certezas. Ahí domina el desarraigo respecto del ser.

Los divinos vienen en lo oculto. Al hombre albergado en lo abierto, le concierne todo el ser, cada vez el propio, cada vez en el otro. En el otro excluido, en la pobreza del otro, lo sagrado se muestra especialmente vacío. El pobre y esencialmente excluido, alberga en lo oculto a los divinos que vienen. Ahora bien, en el otro excluido, en su pobreza como no-necesidad, en lo abierto del desocultarse del ser, lo sagrado trae los divinos como otro que anuncia. Los divinos son mensajeros de Dios. Los divinos, pobres en la no-necesidad, tienen el coraje y la decisión de soportar el vacío de lo sagrado y acometer la tarea de liberación de los mortales enajenados en lo ente. Los divinos son hombres cuya palabra

trae desde lejos la memoria de lo inicial, en tanto provocación a abrir el ente al ser y a lo vacío de lo sagrado.

4. Metafísica de la Liberación. De la liberación de lo sagrado a lo sagrado de la liberación

Liberación de la metafísica y, por tanto, de la tecnociencia (E. Trías), como combate del tiempo presente que libra el hombre que ha entrado en la desocultación del ser. Vivimos el tiempo de las liberaciones, que abre la pregunta, como interpelación del ser mismo, por la liberación auténtica. La esencia de la libertad (De la esencia de la verdad, en Hitos, p. 159-162) nos presenta múltiples preguntas.

Como ha dicho Soloviov, desde la revolución francesa la libertad y la igualdad se constituyeron en la gran proclama de occidente. Sin embargo, poco ha sido lo realmente libre y lo igualitario (Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión, E. Sígueme, 2006, p. 19ss). La libertad y los procesos de liberación, son un desafío que, o termina por decaer en la desilusión por lo utópico, o permite una reflexión esencial, de cara a la verdad del ser. Latinoamérica ha liderado una reflexión en torno a la cuestión de la liberación, que no es el lugar para reseñar, pero que nos interpela desde la perspectiva que he trabajado hasta aquí.

La esencia de la liberación sólo puede ser pensada en la verdad del ser. Toda liberación que no inicia en la verdad del ser, trae una metafísica de acomodo, en función de los turnos de la supremacía. La liberación como mera superación de la condición de los oprimidos, como la inversión del platonismo, trae una versión nueva del fundamento supremo, la calculabilidad y las estrategias de dominio. La liberación es el salto al inicio, no como huida del presente sino como acometimiento de su verdad. La liberación acontece donde la verdad del ser urge respecto de toda pertenencia, en dirección al acontecimiento de apropiación.

CAPÍTULO 4. El ser, lo sagrado y el destino de (lo divino en) occidente

1. Metafísica de la superación

La idea misma de la superación, en sus distintas versiones, como muerte, o sobrepasamiento, o acabamiento, etc. Se ha transformado en una doctrina. Se requiere encontrar, una vez muerto el Dios y la metafísica, la muerte de la experiencia, la muerte de la novela, la muerte del arte, etc. para entender una época, en términos amplios, en la que todo lo venido con la visión metafísica del mundo, ha llegado a su consumación. Pero, la teoría de los acabamientos se transformó también en la pregunta por el auténtico modo de “invertir el platonismo” (Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 31; y Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 8ss).

Nuevamente, todo encuentra una solución que trae, por fin, una certeza al inquietante movimiento del pensar. Esta solución se sintetiza en la certeza de que todo lo “correcto” es una efectiva inversión del platonismo. Y la inversión del platonismo es ensayada como pensamiento crítico de lo actual, o bien se la descubre en pensadores antiguos. Pero, este estar en camino del pensar que interroga el ser, como pensar inicial, no busca directamente una inversión del pensar vigente, sí busca lo inicial. La mera inversión del platonismo pone al pensar, nuevamente, en el olvido del ser. Y así, en variaciones de la metafísica.

La superación por la superación es otro olvido, un nuevo olvido y más olvido. En el olvido comienza otro imperio de lo ente, con su fundamento y sus categorías propias. Reincidencia de la metafísica, ciencia de lo ente, tecnología y no aquello que Heidegger llama “salto a lo inicial”. Lo sagrado en occidente ha conocido estas superaciones que no han sido un salto a lo inicial, sino el sólo intento, por cuanto han buscado nada más que superar un modo determinado con otro modo determinado, con las reformas eclesiásticas y teológicas, que han llevado de “cristianismo” en “cristianismo”, sin saltar, hasta ahora, a lo sagrado inicial de lo cristiano.

Esta superación reincidente de la metafísica deviene como la representación de un más allá, donde lo superado queda atrás, como un en sí, y el propio más allá, como otro en sí. La “nueva forma” ofrece nuevas garantías y nuevas certezas y, así se reedita un imperio actualizado de lo sagrado. La superación puede dejar lo sagrado, entonces, bajo un nuevo imperio de lo ente. En tanto que el salto atrás, el pensar lo sagrado desde la verdad del ser, nos adentra en el ámbito de la inicialidad de lo sagrado, su esencia, su simplicidad y proximidad imperceptible. El salto atrás, a lo inicial sagrado, tiene más de silencio que de dominio imperial.

La superación puede ser un tránsito, en tanto acabamiento que, contemporáneamente sea un salto atrás. Salto al inicio, como posibilidad de futuro. Lo propio del pensar metafísico es el representar el mundo como fundado, y las superaciones metafísicas ofrecen, cada vez, nuevos fundamentos para el mundo. ¿Qué es, entonces, la superación? Efectivamente, si cada vez empezamos por donde mismo vino el olvido, la superación no es más que una reincidencia, que nos trae de regreso donde lo mismo del imperio del ente en su totalidad.

Pero si entendemos como superación la consumación, el llevar un pensar a su límite, dando lugar a otro pensar, entonces el pensar está siempre en dirección a su límite, provocando una superación permanente. Superación como dinámica propia del ser. No superación para reincidir, sino para acoger la interpelación del ser. El pensar que llega a su límite, propicia diálogo en el pensar que en el inicio abre su camino propio.

El pensar que se propone como un pretender final, de término absoluto, en tanto imposibilidad de un pensar diferente, o de un pensar crítico respecto de este final, se transforma en una suerte de dogma religioso al que se debe la sumisión del prosélito. En sentido contrario, precipitarse al término como fracaso ante la interpelación del ser, se vuelve una renuncia al pensar, que puede ser la insistencia en lo ya pensado, o puede ser vértigo ontológico ante el límite de todo pensar. A su vez, pensar sin considerar límite, puede conducir al mal de escuela, es decir, a la imitación acrítica de maestros y estilos de probada aceptación. Pero, es posible entender la superación como consumación, que tiene ante sí la provocación del pensar, y pensar aunque los límites sean bordes de vértigo. Finitud del pensar, como pensar cada vez superable (Cf El final de la filosofía y la tarea del pensar). La superación es ya el inicio de un pensar, siempre inicial, siempre en los discursos ya tejidos y tejiéndolos de nuevo. La superación que consume no teme pensar con los maestros, pero sí teme no ir donde el pensar lleva, donde el pensar urge e interpela concerniendo al hombre. En tanto el ser interpele a su comprensión e interpretación, el pensar está urgido e inquieto. Si este pensar es filosofía, o si la denominación de filosofía se restringe a la metafísica onto-teo-lógica, es más un problema de conceptos y definiciones, de determinaciones y categorizaciones, pero no de la esencia del pensar. Si el pensar alcanza lo inicial, a lo ya pensado, posibilita nuevamente el debate.

¿Qué superación de la metafísica sagrada? La consideración de lo cristiano ha sido en occidente, desde su platonización y aún antes, en aquello que he designado como “precurso”, una parte clave de la historia de la metafísica, con el Dios “ente supremo” y fundamento, y hasta una tecnología de lo sagrado. Las metafísicas específicas, dieron lugar a las “teologías específicas”, como tratados particulares de un ente determinado del ámbito sagrado. Así, los conceptos de cada teología, han constituido un sistema lógico-dogmático, con su material escriturístico “probatorio” y sus objetos de estudio determinados y determinantes. Estas teologías específicas, confluyen hacia una funcionalidad pragmático-sagrada (la práctica religiosa, el mérito o la sola gracia) que, en sus diversas versiones, configuró la “cristiandad” occidental, como otra cara de la moneda de la civilización occidental (El final de la filosofía y la tarea del pensar, p. 80 –en Tecnos).

Pensar lo sagrado fuera de la teología metafísica y de la tecnología de lo sagrado, abre un gran signo de interrogación ¿es posible un semejante pensar de lo sagrado?, ¿ha quedado sustraído a la teología metafísica y a todo pensar, lo por pensar de lo sagrado? Lo esencial de estas preguntas dice relación con una interpelación de lo posible y aún incierto, de lo más cuestionable del pensar. Llegados a la superación de la metafísica sagrada, en la consumación de aquel pensar que ha dado con su límite, el pensar ahora provocado toma consigo la “cristiandad” y la tecnología sagrada como lo que está siendo cambiado y superado. En el destino incierto de lo sagrado, en el incierto destino del hombre, si bien no se puede adivinar el futuro, sí se puede atender a las señales y mostrar aquello anterior a la teología metafísica y su precursor. ¿Qué es todavía pensable de lo sagrado?, ¿qué provocación de lo sagrado le viene al pensar? el pensar que piensa originariamente, hacia la genealogía de lo sagrado, piensa antes que la teología metafísica. No es un “antes” simplemente cronológico, sino un antes que atraviesa con la experiencia de lo sagrado,

indagando lo originario, donde la esencia de lo sagrado se encuentra mostrándose. En lo abierto del ser.

“Lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad. Sólo así comienza, a partir del ser, la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo” (Carta sobre el ‘humanismo’”, p. 278).

En lo abierto de la desocultación, pensar y ser se pertenecen mutuamente, uno en y para el otro (Cf El final de la filosofía y la tarea del pensar, p. 89). En este acontecimiento es posible el muestra-se de lo sagrado, en su esencia. La posibilidad incierta de lo sagrado, como posibilidad, ahí se muestra coextensiva al ser, en tanto lo abierto del desocultar. La mutua pertenencia de pensar y ser, es la mutua pertenencia de pensar y sagrado. El hombre está concernido por lo sagrado, de un modo radical, diferente a como puede importarle lo religioso. Si en lo religioso las posiciones de teísmo y ateísmo son los referentes posibles, no lo son para lo sagrado, pues lo sagrado puede articularse como no-religión, entendida ésta como pertenencia a una sociedad de doctrina. El hombre pertenece a lo sagrado, como pertenece al ser. Lo superado no es lo sagrado, pues lo sagrado sustraído prepara, aún, el volver de los divinos.

Con la esencia de lo sagrado en la verdad del ser, no está comprometida la afirmación de la existencia de Dios. En la medida que la existencia de Dios es el objeto de la teología metafísica, en términos de “demostración”, el pensar, propiamente tal, no es requerido para su rechazo, o para su afirmación. Es un posible y un cuestionable posible, no requerido por el pensar. Quizá sea más apropiado a los divinos y a Dios decir que no-ex-iste. Lo divino y Dios, no restringido a la mera ex-istencia. Pero, lo sagrado, como espacio esencial de la divinidad, accesible sólo en lo abierto del ser, tan próximo al hombre, es cada vez la pertenencia-presencia ignorada. No es superado lo que se ignora, sino aquello que es confrontado al pensar esencial. Las experiencias de asombro, el poetizar, y otros posibles instantes de desocultación extática (Carta sobre el humanismo, p. 277), avizoran en el hombre lo sagrado y, en lo sagrado, el albergarse de lo divino. Este avizorar tiende, cada vez más, a ser tematizado lejos del “discurso religioso”, teñido metafísicamente. Por el contrario, la “demostración metafísica” al llegar a su consumación, es superada en tanto presupuestos que ya no son tales. El ente supremo se ha desvanecido, como mera proposición especulativa y enunciativa de lo divino.

Aun cuando la antropología cultural pueda dar cuenta de objetos sagrados primitivos, como protofenómenos de lo sagrado, lo inicial sagrado es copertenencia en el hombre, en lo abierto del ser. Lo sagrado se manifiesta en el hombre, como el ente de lo sagrado. El camino del “sujeto” en la historia del pensamiento, un claro-oscuro que llevó a su relación con el mundo a modo de “objeto”, entrelazó a este “sujeto” con la metafísica de lo sagrado, y viene adentrándose al tiempo en que se manifiesta desde la tensión entre la metafísica del sujeto y la esencia de lo sagrado, en lo abierto del ser. La superación de la metafísica del sujeto, puede traer la proximidad inicial de lo sagrado. Decir que “el hombre es capaz de Dios”, desde la interpretación del texto del combate de Jacob (Gn 32, 23-29), puede implicar que se comprenda al hombre “siendo en lo sagrado”. Lo sagrado, previo a toda vinculación confesional o a-confesional, acontece como un modo del ser del hombre. Coextensivo, es decir, en íntima pertenencia con el ser, en lo abierto, lo sagrado permite la dimensión en la que lo divino viene al hombre. Aún si su venida escape a las posibilidades del pensar.

Debemos atender, por tanto, a qué significa que lo sagrado sea un modo del ser del hombre y qué significa que sea la dimensión en la que lo divino viene al hombre.

Cuando interpretamos el ser como la existencia, y en la verdad del ser interpretamos la esencia de lo sagrado, como coextensiva al ser, ¿qué le corresponde a lo sagrado en su esencia, que le diferencia de la existencia? No tenemos respuesta precisa y determinante. En lo abierto del ser, lo sagrado es el espacio esencial de la divinidad. Aun cuando de los divinos y el Dios no podamos decir nada desde el pensar, entendemos la esencia de lo sagrado como un albergar un misterio inefable: lo divino. En la existencia propia, en lo abierto del desocultarse del ser, el hombre se—tiene—siendo un albergue disponible a lo divino. Pero lo divino es lo indisponible, que se sustrae. Lo sagrado es en el hombre el albergue disponible siempre vacío, de lo divino que viene como lo sustraído. Lo sagrado, en tanto albergue disponible—vacío, puede ser ocupado por las formas religiosas y, en tanto “ocupación”, llegar a constituir el olvido de lo divino en el acaparar la mirada y, con este olvido, dar lugar al desvío de lo sagrado hacia los intereses de maquinaciones. Con la existencia, el hombre tiene en lo sagrado, y coextensivamente con el ser, el albergue vacío. El vacío de la acogida que nunca se encuentra con su huésped. La radical apertura de la vaciedad ontológica.

El ser es la existencia del hombre en lo desoculto, donde el hombre se tiene a sí mismo en tanto cuidador del ser y sagrado albergue disponible, que permanece vacío, de un misterio —lo divino—. En la apertura de lo abierto se tiene el hombre en el cuidar y el albergar. En el cuidar está ante la posibilidad de la comparecencia de la cosa y del poder ser; en el albergar, está ante el vacío del “volveré” del Dios divino, que recuerda un venir primigenio. El hombre es albergado en lo abierto del ser y, en esta apertura, él es albergue —lo sagrado— del Dios, el □□□□ del □□□□□□ según Heráclito (fragmento 18/119; Cf Carta sobre el humanismo, p. 289).

Lo abierto del ser en el hombre posibilita el mostrarse del vacío, en tanto albergue sin huésped divino, en lugar de la “ocupación”. El vacío tiene el eco de una antigua presencia y la interpelación de un “volveré”. Lo abierto de lo desoculto ofrece al pensar el ir tras lo vacío como albergue del misterio divino, aun cuando lo divino no sólo sea misterio, sino lo más cuestionable desde el pensar. ¿Entra lo divino en la “posible” tarea del pensar? Sólo es posible pensar aquello que es en el desocultamiento. De lo divino sólo es pensado su albergue vacío, lo sagrado en el hombre, que permanece en el silencio del huésped ausente. Pero también el vacío es una presencia, como lo oculto de lo desoculto. Heidegger analiza la □—□□□□□□□□ (Ser y tiempo, p. 233-250; De la esencia de la verdad; Parménides; El final de la filosofía y la tarea del pensar; La doctrina platónica de la verdad...), para comprender la relación no de oposición de lo oculto y lo desoculto, sino de pertenencia. Lo oculto pertenece a lo desoculto, albergado en él, como lo divino en lo sagrado. Lo abierto trae la comparecencia de lo oculto, como lo sagrado respecto de lo divino. Lo sagrado es presencia vacía, de lo divino que se oculta.

A pesar de la teología metafísica, de la metafísica sagrada y su tecnología eclesiástica, de este vacío han referido poetas cristianos. En “La nube del no—saber”, de un anónimo inglés del siglo XIV, y en “La noche oscura del alma” de San Juan de la Cruz, se podría analizar una cierta consumación de esta teología metafísica, que en esos mismos siglos llegaba a su cenit. ¿Precursores de la superación metafísica? La noche oculta en lo oscuro y a este ocultamiento Juan de la Cruz le llama “escondarse”, salir de la presencia. Lo sagrado parece desarrollar un juego, que va del instante fugaz de la claridad en lo desoculto, a la ausencia prolongada, con el oscurecimiento de las señales interpretables. El inquietante movimiento del pensar, por la provocación que lo urge, mantiene al hombre en situación

de precariedad y des–instalación respecto de lo ente. El pensar instala la duda radical, en relación a los intentos de llenar el vacío de lo sagrado. Más que llenar el vacío, el vacío mismo se vuelve la meditación del pensar, hacia la desinstalación del dominio de lo ente.

2. Lo sagrado como permanente desinstalación. La patria es el lugar del encuentro.

“La patria de este morar histórico es la proximidad del ser” (Carta sobre el humanismo, p. 278). Lo sagrado se viene superando desde el inicio. En toda superación está presente la posibilidad de una distorsión y la historia de las distorsiones. En lo sagrado, ligero el equipaje con un huésped ausente, como indigente de presencia, la muerte se anuncia anticipada en el decir al hombre “nómade ontológico”, que va a la no pertenencia que es también una pertenencia. Las propiedades, como posesión en lo ente, traen el olvido fáctico, con un discurso que reflota una y otra vez la ilusión del “yo” del ente fundado en el ente. El ente del “yo”, tiene ante sí una muerte que le desapropia respecto de la necesidad, para la posibilidad de una apropiación consumada en la patria del ser en lo abierto.

La memoria de la esencia de lo sagrado, trae la lejana venida de los divinos y del dejar, con el anuncio de su “volveremos”, la duda respecto de lo permanente en el hombre. ¿Cuál es la patria, donde el hombre despliega la tarea de su cuidado? La caída lleva al hombre al cuidado de la necesidad, cada vez creciente, cada vez deslizándose por la urgencia de la novedad disponible, en la obsolescencia del producto reemplazable. El hombre instalado espera lo disponible de última generación y vive en la no–patria del consumo, que ofrece el vértigo de la sucesión veloz de los entes.

La experiencia de lo sagrado en lo abierto del ser, prevalece sobre toda posesión en lo ente. Lo sagrado trae el vacío de un huésped esperado. Ahora bien, la distancia entre la situación de caída y la prevalencia de lo sagrado, no es pensada como una oposición de opciones en el comportamiento consciente del hombre, como un: o esto o aquello. Simultáneamente, el hombre trata y hace neg–ocio cotidiano, para sobrevivir, y se pregunta a sí mismo por el ser, de modo definitivo. Es el pensar que se adentra en la memoria del ser, en lo ya pensado, donde lo sagrado interpela respecto de la necesidad, posibilitando que el hombre piense su relación con el ente, en su totalidad, de un modo distinto que el sólo domino. No refiere una ascética, que impone normas de austeridad respecto del placer que dan las cosas al hombre. Es un pensar que, interpelado por lo sagrado, interpreta la relación con lo ente, desde la perspectiva del ser. Desde esta interpelación, el hombre se reconoce des–instalado respecto del ente en su totalidad. Trata con todo lo ente, pero se sabe nómade (vacío), en camino hacia el inicio y lo destinal.

2.1 Lo sagrado que huye, sustrayéndose de la objetualización

Lo sagrado ha sido nombrado en abundancia por todas partes y en todos los tiempos, sin embargo, es lo menos percibido, por ser próximo en lo íntimo. Antes de comprender esta proximidad en lo íntimo y sus posibilidades de percepción, debemos aclarar un aspecto de lo oculto de lo sagrado, como huida, como huida de lo divino. Lo sagrado, en la experiencia de los pueblos, se transforma en “objetos de culto”, en la ambivalencia de la aproximación al misterio y el intento de dominio de las fuerzas que hacen temer al hombre.

Lo sagrado deviene una praxis, posteriormente un discurso –el mito– expresivo de la experiencia inicial y, finalmente, una analítica que genera corrientes de especulación en torno al modo en que debe entenderse el mito, la praxis y el grupo de pertenencia, que llamamos genéricamente “religión”. Con el nombre genérico de religión –de re–ligare y de re–legere– no se identifican plenamente las grandes corrientes de pertenencia a lo sagrado, el cristianismo, el judaísmo, el islam y el budismo. Se da una relación crítica con este concepto y se lo acepta como una denominación sociológica, pero no una determinación de la esencia de la experiencia propia de cada pertenencia. Así, por ejemplo, el islam se considera a sí mismo como una forma de vida en la sumisión a Alá, el cristianismo se considera una “Iglesia” (en su sentido original, convocación a un camino) enviada a anunciar una buena nueva, el judaísmo como una pertenencia cultural donde la fe es el centro, y el budismo como una sabiduría y ascética, para la perfección.

La experiencia de lo sagrado se unió muy rápidamente al asombro y al temor. Estas disposiciones afectivas del hombre, lo ex–ponen al descontrol y a la búsqueda de seguridades. Las mismas disposiciones afectivas, ex–traen la comprensión de la verdad de lo sagrado en la verdad del ser, desde lo indeterminable e indisponible, y su interpretación inquieta en el pensar. La fe o la creencia, en su dimensión primaria –pre–teológica– no se contrapone y no se confunde con esta interpretación inquieta en el pensar.

El descontrol y la búsqueda de seguridades, se constituyen en la fuerza constructiva de los sistemas de dominio religioso, para “calmar la ira de los dioses”. Los sistemas religiosos generan, a su vez, alianzas con los sistemas de dominio establecidos socialmente, y así se configura lo “sagrado instituido” como una fuerza, muchas veces violenta, en la violencia de las religiones que cuidan la sumisión, la doctrina y la expansión. O bien, el descontrol y la búsqueda de seguridades se constituyen en una fuerza de dominio anti–religioso, viendo en la eliminación de las creencias y las sociedades de creyentes, la solución al origen del temor.

Sin embargo, lo sagrado se hace fugaz, cada vez, en dirección más próxima y, por tanto, más imperceptible. No comprendido en el pensar, se vuelve volátil en sensaciones, en el vaivén de las situaciones. El vértigo de su vacío, la desolación de un albergar sin huésped, ponen en el hombre que se pregunta, la intranquilidad profunda de existir en tanto ente no completable. No hay “objeto” en lo sagrado que sustituya la ausencia. Si lo sagrado es este vacío óntico, ¿qué puede saber el hombre de ese vacío para venir a designarlo e interpretarlo como “sagrado”? ¿puede el hombre experimentar este vacío óntico, sin reconocer en él la esencia de lo sagrado como su albergue?

Aproximarse a la esencia de lo sagrado como albergue vacío no pretende una demostración medible de un dato empírico. Que el hombre experimente este vacío óntico y no vea en él una interpelación de la esencia de lo sagrado, no sólo es posible, sino que no altera la pregunta por la esencia de lo sagrado. Si hemos llegado a la relación de lo sagrado con lo vacío, en términos de albergue, no es porque veníamos buscando un nombre a lo vacío. Más bien llegamos a desocultar el vacío una vez que hemos preguntado por la esencia de lo sagrado en la verdad del ser.

Si preguntamos por la esencia de lo sagrado, es porque lo sagrado ha comparecido ante nosotros, mucho antes que nosotros hayamos decidido si lo acogíamos o lo rechazábamos. Porque lo sagrado nos ha interpelado desde el inicio de occidente, nos vemos urgidos por la pregunta que nos pone ante el pensar inicial, respecto de la esencia de lo sagrado en la verdad del ser.

2.2 Lo sagrado oculto en lo más íntimo

Lo más propio de sí mismo (Ser y tiempo, p. 67ss y 198s y 213), lo tiene el hombre en la pregunta por su ser, cada vez el propio, cada vez sí mismo. Su existencia. Lo íntimo del hombre es, cada vez, su ser más propio, en los modos propios de su existencia. Su posibilidad es, cada vez, su esencial tomarse a sí mismo en una dirección de ser. Así, lo sagrado no es una evidencia, sino la interpretación de una experiencia del tomarse a sí mismo. Lo sagrado como un modo del ser que se desoculta en el tomarse a sí mismo, en la pregunta por el propio ser, en la memoria del pensar que viene de lejos y tan próximo.

¿Qué es lo íntimo en el hombre? En lo íntimo, en el preguntar íntimo y en la íntima posibilidad, el hombre es pregunta y posibilidad. Lo íntimo, primero como diferenciación del mundo exterior y, luego, en su esencia, un dentro de sí como aperturidad. Aperturidad en relación al ser en todo ente, y aperturidad a la posibilidad de ser–propio. En esta aperturidad, desplegada como lo abierto, puede encontrar en el esenciarse de su ser–propio, el mostrarse de lo sagrado en tanto albergue de lo divino. Puede encontrar en el ser del ente en su totalidad, el mostrarse de lo sagrado. El encuentro con lo sagrado deviene auténtica apropiación de sí, precisamente por la experiencia de su vacío, pues lo vacío apropiado opera críticamente respecto de toda propiedad y posesión de lo ente. El encuentro con lo sagrado, en el asombro y reverencia ante su vacío albergar lo divino, puede constituirse al abrigo de una tradición creyente. Bien puede esenciarse al margen de toda tradición, precisamente por su criticidad respecto de lo más cuestionable, no obstante ésta misma criticidad opere siempre desde sí–ser–propio, sin descartar estas tradiciones como posibilidad, en el destino del ser.

2.3 Lo íntimo sagrado, la caída (absorto en lo ente) y la apelación a levantarse

“Galileos, ¿por qué se quedan ahí mirando el cielo?” (Hch, 1,11). La caída y lo sagrado, ¿son modos del ser opuestos entre sí? Aparentemente sí, pues el estar absorto en la “chamuchina” cotidiana, puede parecer una antípoda a la comprensión de sí en el modo del ser en lo sagrado. Esta contraposición no es del todo adecuada. La caída es caracterizada por Heidegger (Ser y tiempo, p. 197ss) como un modo del ser en lo cotidiano, un modo de lo abierto del ser en medio del mundo, atareado y exigido en la demanda ciudadana. Fuera de sí, se afana y este afán es un caer y un posible escapar de sí mismo, en el mundo. Pero el mundo no es ajeno a su ser, de modo que la caída no es pura negatividad. La caída muestra una condición existencial del hombre, como arrojado al desarraigo, en tanto el mundo, como lo exterior, es multitud de direcciones e intereses, que suspenden al hombre en el deambular, límite con la indiferencia. De este modo, la caída, por sí misma, no indica sino una condición existencial. Pero esta condición existencial confiere al hombre la ocasión, ya sea para encontrarse a sí mismo, o bien para desencontrarse.

El afán por la tarea en el mundo, puede atrapar al hombre en este modo de ser, y hay múltiples posibilidades para este retenerse atrapado. La tarea afanosa de lo sagrado, en la profesionalización y la “sacrocracia” de la sociedad religiosa, constituye una caída muy sofisticada, en la que el hombre puede alcanzar una tranquilidad múltiple para su conciencia. Lleva adelante una tarea “buena”, está en lo que tiene que estar, pero no es más que afán que favorece la caída, como un estar fuera de sí: “mirando el cielo”. El hombre, aun ocupado en el mundo de lo sagrado, en ocupaciones tenidas como “santas”, necesita comprender su ser más propio, que libera un poder–ser–propio. Un no–poder–ser–propio,

puede significar alienación y búsquedas interminables de mismidad, aun absorto en “cosas santas”.

La experiencia de lo íntimo sagrado, en la desinstalación permanente, desde el albergue vacío, instala la duda radical respecto de todo afán, respecto de todo domino, posesión y alcance que se tenga de lo a la mano. El hombre que encuentra este vacío (que se aproxima), en el pensar que piensa el inicio de lo sagrado, no disocia la intimidad de lo sagrado con la pregunta por su ser más propio, como posibilidad de poder-ser-propio.

3. Lo sagrado como acontecimiento coextensivo al ser. Los dioses en las señales de los tiempos.

Lo sagrado es siempre lo sagrado en el ser de un ente. Lo inicial de lo sagrado no es “una exterioridad” ente, con la que se topa, o no se topa el hombre. Lo sagrado es lo anterior y lo que permanece, o que se desvirtúa, en toda experiencia “religiosa”. Hasta aquí se ha soslayado lo “religioso”, apenas aludido, por cuanto lo inicial de lo sagrado en occidente es anterior a la formalización institucional religiosa. Lo sagrado es primigenio. La cosa religiosa, como organización social-doctrinal de una creencia, merece un estudio propio, específico del ente religioso, pues esta organización supone lo inicial sagrado y, desde esto inicial, como experiencia, logra lo suyo en el tiempo y entre los demás hombres. El sentido de “religión”, como he señalado más arriba, es un artificio latino.

Lo sagrado acontece coextensivamente, en lo abierto del desocultarse el ser y en desocultación de lo propio sagrado. Conocer o re-conocer lo sagrado, desconocerlo o negarlo, como experiencia individual, no altera su esencia. Lo sagrado inicial, anterior a su significación en una doctrina determinada, anterior al intento de su identificación con el Dios ente supremo, como aquello que responde por lo sagrado, es una experiencia siempre fugaz del misterio del mostrarse el ser en el ente. Es fugaz por cuanto tan pronto se muestra, se oculta en su esencia.

La pregunta por el ser, es siempre la pregunta por el ser de un ente. En el dominio del ser, ahora la pregunta es por lo sagrado. El preguntar por el ser es más originario que el preguntar por el ente, de modo que no preguntamos por una “cosa sagrada”, sino por la esencia de lo sagrado. Este preguntar busca la posibilidad de una ontología de lo sagrado. Esta ontología debe aclarar en el sentido del ser, el sentido de lo sagrado, como su tarea fundamental.

El hombre es designado por Heidegger como “Dasein”, por su modo de ser en tanto ente. Lo propio del hombre “es que a este ente le va en su ser este mismo ser (...) tiene en su ser una relación de ser con su ser (...) la comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein (...) un estar siendo en la forma de una comprensión del ser” (Ser y tiempo, p. 35). El ser es la existencia, respecto del hombre. Su esencia es el existir mismo, cada vez propio. Existencia como comprensión del ser, cada vez propio, es lo que Heidegger llama la incumbencia, o el estar concernido del hombre.

La estructura ontológica de la existencia nos lleva a la pregunta por lo constitutivo de la existencia. Este último comprender está conectado con el primero, del hombre y su propia existencia. Y así decimos, ser y sagrado, coextensivos. Coextensivo no en términos de la “extensión” de lo extenso, y menos en el sentido de la *res extensa* de la metafísica cartesiana. Coextensivo en el sentido de co-existencivo, pero que resulta un término difícil

de digerir en castellano. Además, lo sagrado es pensado no en tanto otro tipo de existencia, sino, más bien, un modo en el ser. Así, optamos por trasladar la existencia a la extensión, como cuestión terminológica y relativa a la copertenencia. En la apertura de lo abierto del ser, confluye de suyo lo sagrado, unísono, pero silencioso. De este modo, en la comprensión del ser, el hombre se encuentra con lo sagrado, con el silencio de su vacío, en tanto que modo del ser, cada vez propio, que alberga lo oculto. ¿Qué significa que lo sagrado sea un modo del ser?, ¿qué relación y diferencia encontramos entre el ser y lo sagrado? El abordar estas preguntas no fáciles, busca interpretar la relación del hombre con lo sagrado, desde la verdad del ser. Aquello mismo en lo que está concernido el hombre, en su esencia, donde acontece lo abierto, se muestra lo sagrado en intimidad con el ser. Lo sagrado es un modo del ser, no en el sentido aristotélico metafísico, de los modos de ser que Aristóteles identificó en el ente, y para pensar el ente desde el ente, sino que aquí, modo del ser, permite comprender la relación entre el ser y lo sagrado. El artículo definido “del”, designa lo sagrado en pertenencia originaria con el ser, como una dimensión del ser, y no con lo ente. Así, lo sagrado es un modo del ser, ambos en el desocultamiento en lo abierto. La sola preposición “de” puede dar a entender que es un modo dependiente del ente en lo determinado. Así como el ser no es un evidente a priori, también lo sagrado es un posible en la comprensión e interpretación de la existencia (Cf Ser y tiempo, p. 206). Las dificultades conceptuales no inhiben, en lo esencial, su comprensión. Su propio modo del ser en lo sagrado, en lo abierto del ser, puede entrar en la comprensión del hombre, o puede ser desechado de su comprender.

Preguntar por lo sagrado en pertenencia originaria con el ser, esto es, cuando preguntamos por el ser en su modo lo sagrado, preguntamos desde el comprender e interpretar del hombre, en cuanto lo abierto en el ente. En un primer acercamiento, lo sagrado no se diferencia del ser. Con y por el ser acontece lo sagrado inicialmente. El ser es lo sagrado y lo sagrado es el ser. ¿Tiene sentido que utilicemos dos palabras diferentes para lo mismo?, ¿es sólo un problema nominal? Somos llevados por el pensar, en el lenguaje –albergue del hombre- a ofrecer aquello que el ser nos ha dado en lo abierto (Cf Carta sobre el humanismo, p. 259), respecto de lo sagrado: el anunciado volver de lo divino a su albergue.

Lo no fácil en la tarea de pensar lo sagrado en lo desoculto del ser, no tiene que ver con la sola limitación del lenguaje en su lingüisticidad, sino en cuanto que el pensar está siempre por delante, aproximando desde lo oculto a la desocultación. Lo desoculto dice al hombre interpelado, que en lo sagrado domina lo oculto. Lo sagrado, en el ser, permanece oculto en la desocultación de lo abierto. El pensar, a la escucha del ser, piensa según su procedencia del ser y según todo lo que escucha en el ser. La esencia de lo sagrado sólo puede ser escuchada en el ser. ¿Significa esto que lo sagrado es, entonces, una parte del ser, como si el ser estuviera “compuesto”?, ¿es, lo sagrado, lo oculto del ser? No se trata de una relación partes y todo, sino de un acontecer de confluencia y, en este sentido, de coextensividad. De lo oculto podemos interpretar su relación con lo desoculto, pero al interponer una determinación específica, se re-direcciona un venir al camino de regreso a la metafísica. En su relación con lo desoculto, la esencia de lo sagrado se presenta como una interpelación: los dioses huidos anuncian su vuelta. Pero no sabemos nada de su vuelta, no porque sea una condición de futuro, sino porque no sabemos aún del significado ontológico de la proposición. Intentemos dilucidar qué interpretación es posible mostrar.

El lenguaje alberga al hombre y lo sagrado alberga a lo divino. Así, lo sagrado es el lenguaje de lo divino, en su coextensividad con el ser. Lo divino se dice a sí mismo en lo sagrado, en tanto esto sagrado, en su esencia, se muestra en lo abierto del ser como huella

del huésped ausente. Si bien los dioses y el Dios comparecen, es en la indisponibilidad de lo oculto, esto es, su presencia es en lo oculto indisponible. Todo decirse de lo divino al hombre acontece en lo sagrado, como lenguaje, y lo sagrado se muestra en lo abierto del ser como vacío. El lenguaje sagrado dice lo vacío. Una hermenéutica de lo sagrado debe partir de este acontecimiento de coextensividad, de tal modo que en el comprender e interpretar, todo decirse en lo sagrado lo oculto del habitar vacío, es un decirse en lo desoculto del ser. Dos albergues, el lenguaje y lo sagrado, que no son sino uno, pero siendo dos a la vez. En un mismo albergue–lenguaje se dice el ser y se dice lo divino, y aunque el decir sea uno y el mismo, se ha de interpretar desde el ser y desde lo divino, diverso. Una hermenéutica de lo sagrado sólo es posible en una hermenéutica del ser.

La esencia de lo sagrado es preservada en la verdad del ser, en lo abierto. La hermenéutica de lo sagrado que emigra de lo abierto del ser a la espesura del ente, inicia la distorsión de lo sagrado, para el dominio de lo ente en lo sagrado. Lo sagrado llevado fuera de lo abierto, tiene la denominación de “idolatría”. Ésta es un otorgar “latría” al “ídolo”, que nunca fue el “Dios divino” sino una factura humana de rostro para lo divino. Esta factura fija un albergar lo divino, sometido “a las condiciones humanas de la experiencia de lo divino” (Cf Jean–Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, p.19). Pero, sigue siendo siempre posible la hermenéutica de la esencia de lo sagrado en lo abierto del ser, ahí donde hay una decisión destinal, ahí donde el coraje permite afrontar el peligro, siempre próximo, del dominio desde el ente y la técnica.

Aproximarse a la esencia de lo sagrado, implica acoger la interpelación del ser por la palabra, en el modo de lo sagrado–albergue–vacío. El hombre, sólo albergado por la palabra, en lo desoculto del ser, accede a la posibilidad de comprender su existencia en la dimensión de lo sagrado, o en el modo del ser en lo sagrado, esto es, en cuanto albergue de lo divino. El hombre es el albergue de lo divino en su vacío, donde lo oculto es lo oculto de lo desoculto. El hombre–albergue es el ícono de lo divino (Cf Jean–Luc Marion, *El ídolo y la distancia*). Simultáneo al cuidado por el ser, es decir, junto a esta dinámica ontológica de ser y sagrado en el anticiparse solícito del hombre, ocurre el ocuparse en alguna metafísica–cotidiana, aquella que esté más próxima a las visiones de mundo que estén en juego, *hic et nunc*, a favor de lo ente en su totalidad. Esta tensión en el hombre, hace de su albergue, amén de vacío, un inestable movimiento de disponibilidad a lo desconcertante del vacío. Hacia lo abierto del ser, se encuentra el hombre existiendo en tanto albergue, y si albergue, ícono de lo divino, ícono de lo oculto. El hombre es ícono de lo vacío que alberga, sabiéndose albergue sin certeza alguna de un huésped no–ente.

El hombre, como el interpelado por el ser (Jean–Luc Marion, el interpelado), pero anteriormente sujeto del Dios–objeto–útil, no encuentra ya sentido en la “objetivación” de lo sagrado, porque la intencionalidad comprometida desde la interpelación ya no va en dirección a la constitución de un objeto de “latría”, sino a la apertura de lo abierto, a un mundo donde el ser se dice y anuncia lo posible del volver divino.

Lo extático del hombre interpelado expresa que, en vez de a–sujet–arse en su ser, o fundarse en un ente trascendente, es él mismo al que, en cada caso, le implica nada menos que su ser, o, más claro, que como ente le implica su ser y el ser de todos los entes. Esta apropiación del ser por parte del hombre interpelado, cada vez el propio, no somete el ser al individuo, sino que posibilita lo abierto del desocultar. Ante el ser, cada vez el propio, el hombre experimenta la posibilidad imposible de alcanzar la verdad del ser, a condición que se arriesgue hasta el límite de su existencia. El ser ha implicado con su interpelación al hombre, y permanece oculto mientras el interpelado no se arriesgue en el salto a lo pobre

de la no necesidad. En la incerteza, propia del riesgo límite, y coextensivo a lo oculto del ser, lo sagrado se asoma en el vacío albergar de lo oculto.

El hombre interpelado aparece expuesto, al riesgo de maquinaciones, a la incierta búsqueda del ser, en cada caso el propio. Expuesto a no tener más que preguntas. Expuesto al vacío de lo sagrado. Expuesto a no saber escuchar el decir de lo divino en el decir del ser, por distorsionar el ser con lo ente.

La experiencia extática del hombre interpelado es lo abierto del ser al vacío de lo sagrado. “En su modo de ser el ‘ahí’, es decir, como el despejamiento extático del ser” (Parménides, p. 148, Cf Ser y tiempo, p. 155ss). Lo abierto es lo desoculto del ser, lo vacío es el albergue de lo divino, lo sagrado. Lo sagrado es vacío de ente y, como tal, es experimentado como ausencia, toda vez que la metafísica había cubierto ese vacío con ente, entendido como ente supremo. La superación de la metafísica, desenmascara la ilusión de completitud del vacío sagrado, para permitir que el vacío interpele como tal, como huella de lo divino. Para el hombre la experiencia de lo sagrado, en sí mismo, en tanto albergue de lo divino, es siempre el límite de lo vacío, es decir, la imposibilidad de determinar lo más indeterminable, por indisponible desde lo ente. Lo difícil para el hombre es tener una experiencia de lo sagrado en lo más íntimo de sí, su ser cada vez propio, que, sin embargo, le deja expuesto al emerger de un deseo de completitud, o a situaciones semejantes al absurdo. Lo sagrado, albergue con un huésped en dimensión de vacío, en peligro de ser ocupado por lo ente, interpela al hombre a no terminar la pregunta por lo sagrado y su huésped, en lo desoculto del ser. En lo sagrado habla el vacío por antonomasia y perdura el preguntar por el volver de lo divino.

3.1 Lo abierto es acogida

La experiencia del vacío, como posibilidad de lo divino, pone al hombre delante de su deseo y delante de lo absurdo. Sin embargo, un albergue es siempre un albergue, aún cuando su huésped deje vacío con su presencia. Un albergue es acogida. ¿Tiene sentido una acogida que permanece no atendida?, ¿una apertura hacia nada?, ¿qué es la esencia de la acogida?

La experiencia de lo vacío del albergar tiene un correlato en la experiencia de alteridad, como disposición a albergar al otro como huésped, en la amistad. El otro es también una experiencia de vacío, en la imposibilidad de llenar el albergue con un alguien que es un no–objeto a la mano. Sin embargo, el otro, en tanto ente cuyo ser propio le concierne, participa del peligro de la objetivación, como posibilidad de experiencia auténtica en lo abierto, o maquinación de dominio.

La decisión de acogida acontece en lo abierto del ser, en el modo del ser en lo sagrado. Ahí donde lo vacío mienta el huésped divino ausente, lo vacío también mienta el ser del otro, cada vez suyo. En tanto íconos de lo vacío, íconos de lo divino ausente, en la acogida del ícono–otro, avizora el hombre la proximidad del Dios que anunció un volver. ¿Qué nos hace pensar que, en su dimensión de ícono–otro, le permite avizorar al hombre la proximidad del volver del Dios? Lo avizorado no es el itinerario, como secuencia entitativa de una llegada a la presencia; no es en primer término un comportamiento ético desde el cual se alcance una suerte de estado de perfección óptica. Lo avizorado tiene relación con el vacío mismo, como radicalidad ontológica de lo abierto.

¿Tiene un sentido ontológico para el hombre, la acogida del ícono–otro? La acogida del otro no termina, está siempre en sus albores. Surge entonces la pregunta antigua ¿quién

es el otro? (Lc 10, 29). Como ente, el hombre está implicado en su ser y por el ser de todos los entes. El ser cada vez propio y el ser en general, en todo cuanto es, interpela al hombre en lo abierto. De todos los entes, él propio en su ser, y en el ser del otro, se da una particular relación, en la palabra de la desocultación. Las dificultades de la traducción traen la experiencia del límite en la comprensión del otro en su ser propio y, por tanto, del vacío relativo en el ser albergado en la interlocución. La posibilidad de traducción del ícono–otro, en el juego de las habilidades y de la velocidad de significados, hace posible la entrada en el ámbito donde puede ser “cogido” por aquello que acontece, en tanto desocultación en la “acogida”. El traductor transformado en intérprete del ser, asiste al desencubrimiento de aquello no sometido a las leyes de la gramática, donde diálogo es acogida. Acogida en el albergue, acogida en el vacío que no colma, desde el asombro en el acontecimiento.

El ícono–otro, de alguna manera le recuerda al hombre que todo otro le antecede en el lenguaje, en tanto experiencia de entrada en la palabra que desoculta. La acogida en el albergue trae la posibilidad de una desocultación a lo vacío, aún cuando permanezca vacío del huésped esperado, el divino. Este ícono–otro que antecede, le llamamos “tú”, si bien este “tú” puede ser parte de la domesticación metafísica, en una relación que emigra del desocultar. El otro no domesticable puede ser al que Freud designó como “tercero excluido”, cuyo pronombre corresponde a “él”. Este tercero, excluido de la relación dialogal entre “yo y tú”, trae las señas de toda exclusión: la del ente por el ente, la del sujeto–objeto y la de lo disponible al consumo. La acogida del tercero excluido, en el albergue sin huésped divino, aproxima lo pobre y lo vacío a lo que nos antecede. Lo que nos antecede, en lo sagrado, albergue vacío, es la primigenia presencia de lo divino, que perdura en la memoria y en el anuncio del volveré.

3.2 Lo libre es destino

El vacío de lo sagrado alberga lo indisponible. Lo sagrado es la disponibilidad de vacío como albergue. El destino de lo sagrado pasa por este disponer de sí, el hombre, en tanto albergue vacío de presencia. Disponer de sí en lo indisponible, en sí mismo albergado.

No es un juego de palabras, un trabalenguas, o un puzle. Si lo presente, en el inicio, es el ser en el ente, que permitió pensar la relación entre presencia y ausencia, del movimiento de la verdad, y entonces la comprensión e interpretación de lo presente de la presencia. Si luego vino la transformación de esta relación, a la de sujeto y objeto, cuando esto “presente” es traspasado al “yo” del *cogito ergo sum* cartesiano, desde el cual se determina toda objetividad. Hasta que la objetividad deviene disponibilidad de la técnica y la producción, según la oferta y la demanda. En este proceso, se ha puesto al huésped de lo sagrado en el lugar del ente, en el lugar del objeto y en el lugar de lo disponible. Sin embargo, este huésped en tanto ente resulta vacío y ausencia; en tanto objeto, resulta indeterminable en las categorías de la sola razón; en tanto lo disponible, a la mano, deviene indisponibilidad radical y, por tanto, inutilidad frente a los requerimientos de la oferta y la demanda.

Vacío, indeterminable e indisponible, son los nombres del huésped de lo sagrado, en lo abierto del ser. ¿Es sólo negatividad el huésped de lo sagrado?, ¿qué sentido puede ser interpretado, para el hombre asediado por la inquietante pregunta respecto del albergue y su huésped? Lo que se mienta como negativo, lo es respecto de las posibilidades de parangonarlo a la percepción y a la experiencia fenoménica del hombre. Que la experiencia de lo sagrado, último límite de lo fenoménico, ex–ponga al hombre a la experiencia de vacío radical, puede hacer pensar respecto de este vacío, es decir el vacío puede dar qué pensar. Que la experiencia de lo sagrado, como albergue vacío de huésped, guarde en su memoria

una originaria presencia, fugaz en un tiempo inaprehensible, no sólo dice algo respecto del huésped ausente, el in-nombrable, sino que dice algo radical respecto del hombre tocado por la inquietante pregunta, en la herida de su vacío.

La historia del ser en lo sagrado ha puesto a la luz, en lo abierto, que el Dios hecho ente-rostro, hecho objeto y hecho disponibilidad, dejaba al hombre como esclavo de su propia factura, de su propio ídolo. La aproximación al vacío del albergue, muestra una herida, en tanto queda ex-puesto un deseo incumplible. El hombre tiene la posibilidad de ir a la carga con un nuevo intento, en relación a superar el vacío. Pero también tiene, ahora más que antes, la posibilidad de escuchar el vacío en la libertad de la no necesidad. Sólo en la pobreza de no necesitar llenar el vacío, en la pobreza de tenerse en el vacío albergue de lo divino, es posible el acceso a la desocultación del vacío, en la desocultación del ser. La pobreza como no tener para sí aquello que da desde el sustraerse.

En el hombre, la factura del rostro de lo divino, encuentra réplica en el desarrollo de la técnica. Viene del asombro, pasa al dominio y termina en el sometimiento como útil. En este proceso, encuentra el pensar de Heidegger el “final de la filosofía”, consumación de un pensar y la peculiaridad de una presencia que se sustrae al pensar filosófico.

4. La rememoración que se adentra en el volver de los dioses y el levantar del hombre

La historia de la esencia de lo sagrado en la memoria del ser, llega desde un lejano albergar lo divino. El pensar medita esta memoria, desde la diferencia ontológica, y la relación de lo sagrado con el ser de lo ente, en la esencia de la verdad. Verdad y ser, vacío y sagrado. El pensar que piensa la mutua pertenencia de verdad y ser, piensa la mutua pertenencia de vacío y sagrado, a la vez que la mutua pertenencia de ambas pertenencias, como vínculo misterioso en la radical inicialidad.

El hombre es él mismo lo abierto (Ser y tiempo, p.157), en tanto tal, su tarea es el cuidado del ser y el cuidado de lo vacío del albergue. El hombre caído, en el cotidiano tramitar de dominios e intereses factuales, es albergado por el olvido de la metafísica, cada vez re-posicionada. En medio de esta estancia del olvido, el hombre permanece aún en la disposición a la memoria de la historia del ser y lo sagrado, como el que puede eventualmente abrirse en la pregunta del pensar. En la pregunta viene, desde la lejanía más próxima, aquello que es en el esenciarse, aquello vacío en el (albergar) vaciarse. En el preguntar se levanta el hombre, atento a la señal de los dioses y al perdurar, así, en la proximidad de lo íntimo. La lejanía más próxima, a la vez propia e histórica, de un acontecimiento destinal.

5. Hermenéutica de lo más cuestionable, próximo al habitar y al decir poético

“En sentido estricto, la esencia de lo abierto sólo se revela al pensar que intenta pensar el ser mismo, en el modo en que es pronosticado a nuestro destino en la historia de

occidente, como lo que tiene que ser pensado en el nombre y en la esencia de □□□□□□□□.” (Parménides, p. 192). ¿En qué sentido lo sagrado se revela al pensar en la esencia de lo abierto, en la esencia de la □□□□□□□□? La esencia de lo abierto es el desocultarse, que incluye lo oculto, así lo sagrado en este desocultarse y en lo oculto. El hombre no tiene acceso a otra apertura que la propia, donde le sea dado percibir lo sagrado. Así como el oído humano no tiene la capacidad para oír sino determinados decídeles, y aquellos sonidos que quedan fuera de su rango no afectan su oído –no son escuchados, no existen– así el hombre se encuentra en una situación límite no sólo de su percepción, sino de su condición existencial ante lo sagrado. Lo sagrado en el ser, entra en lo abierto como vacío de aquello que no tiene rango en su registro: lo divino es vaciedad en lo ente. La única posibilidad para hablar de aquello que no tiene rango en el registro propio, es a partir de aquello cuya pertenencia es la coextensividad con el ser, en tanto vacío ontológico en la hermenéutica del ser. Es la hermenéutica del vacío en la hermenéutica del ser.

“Y el inicio sólo puede ser salvado cuando puede ser el inicio que es. El inicio sólo es inicial cuando el pensar mismo es inicial y cuando el hombre en su esencia piensa inicialmente. Esto no significa la tarea imposible de repetir el primer inicio, en el sentido de una renovación del mundo griego y de su transformación en el aquí y el ahora. Al contrario, significa ingresar, por medio del pensamiento inicial, en una confrontación y en un diálogo, con el fin de percibir la voz de la disposición y determinación del futuro. Esta voz sólo puede ser escuchada allí donde es experiencia.” (Parménides, p. 213). El inicio de lo sagrado en occidente tampoco apela a un regreso al pasado, para encontrar en ese pasado una época de oro, un “todo pasado fue mejor”, para reeditarlo en el presente. La inicialidad de lo inicial sagrado no pasa como un evento determinado en la historiografía, sino en el pensar la memoria esencial que piensa el “vaciar” lo vacío de lo sagrado en el hombre, y la verdad del ser en su destino (Nietzsche II, p. 391ss). El vaciarse lo vacío de lo sagrado en el hombre es la única posibilidad de la huella de lo divino. Como huella de lo vacío sagrado. El hombre sabe de este vacío y lo identifica existencialmente, a menos que se afane en lo impropio y, por tanto, en el olvido de su ser, cada vez propio. El vaciarse no es en el sentido de un sacar algo para dejar vacío, sino, en primer lugar, es mostrarse el vacío de lo ente. En segundo lugar, es el sacar a lo que impropriamente pretendía cubrir ese vacío, vaciando de ente el vacío de lo divino. Y el vaciar es también la experiencia, cada vez propia, en el comprender e interpretar el vacío como tal.

“Que esta palabra prepara el otro comienzo de la historia del ser (Seyn) y que al mismo tiempo este otro comienzo tiene antes que ser decidido en el pensar a través de la superación de la metafísica.” (Sobre el comienzo, p. 145). El otro comienzo es el levantarse, como pensar hermenéutico de lo sagrado en el ser. El otro comienzo de lo sagrado es el pensar el vacío en la verdad de lo sagrado.

6. Lo sagrado, modo de existencia y hermenéutica de la rememoración

Lo sagrado, en tanto modo del ser, es un modo de la existencia. El hombre en lo abierto del ser, no sólo se sostiene ante el vacío de su albergue, lo sagrado, sino que busca en la memoria lejana la palabra de la esencia de lo sagrado. El hombre existe como búsqueda de esa palabra de lo sagrado, desde la que se aclara el vacío albergar de lo sagrado. Las llamadas “religiones”, como instalaciones normativas y doctrinarias, son inicialmente

la comunidad de buscadores de la palabra de lo sagrado, y su distorsión corresponde al proceso de “entificación” y consecuente re–llenado del vacío de lo sagrado. La historia del re–llenado del vacío de lo sagrado, corresponde a la historia de la consumación de la metafísica sagrada, en la que la esencia de lo sagrado es provocada a dejar aparecer lo vacío en este re–llenado. El Dios entrado en la filosofía (La constitución ontoteológica de la metafísica), que constituyó este re–lleno en el tiempo del desvío de occidente, y una vez anunciada su muerte, con el anuncio del nihilismo (inquietante huésped), ha provocado a lo sagrado a manifestar en esta muerte el vacío de su albergue. En esta época que nos toca atravesar, el huésped de lo sagrado es el nihilismo, con designaciones como “secularismo”, “desacralización”, “laicismo”, “agnosticismo”, “ateísmo”, “pragmatismo”.

El hombre en lo abierto del ser se deja interpelar porque también ha ido en búsqueda, y la interpelación le llega en una palabra que trae consigo incertidumbre. El inquietante huésped ha traído no sólo un concepto del vacío de su albergar, sino la experiencia desoladora de una espera de completitud que no tiene más límite, con la muerte, que la no experiencia de esa esperada completitud. Al inquietante huésped sólo le resta, en su venida furtiva, terminar de ser un “ismo”. Mientras este inquietante huésped sea un “ismo”, mantiene las condiciones metafísicas que hacen incomprendible el albergar un vacío, en tanto no se lo re–llene de algún re–emplazo. Todo emplazamiento de lo ente hacia el lugar del vacío y su albergue, sólo des–plaza en el tiempo el pensar inicial, el pensar en la verdad del ser la esencia de lo sagrado. Pensar el vacío de lo sagrado desde la nada, es empezar a pensar el destino de lo sagrado en occidente, como pensar inicial en la verdad del ser. La nada (¿Qué es metafísica?), como huésped de lo sagrado, no es idéntico al Dios divino, y con todo han de ser pensados en cuanto a su proximidad, en la verdad del ser.

El hombre, albergando la nada (*nihil*), escucha nuevamente las palabras venidas desde tan lejos, desde Abraham, Jacob, Moisés y Jesús, con la posibilidad de no ceder nuevamente al deseo del re–llenar, de sostenerse en tanto albergando la nada, y moverse hacia el albergue del otro y su nada, como encuentro de los divinos. En tanto encuentro de los divinos, en el misterio del desocultarse de lo oculto de lo sagrado en lo desoculto del ser, es un venir siempre desde el volveré ya anunciado, es decir, en la no apropiación del ser del otro, cada vez suyo, como re–lleno del propio vacío, y en la no apropiación de sí, su ser cada vez propio, como re–lleno del propio vacío. El hombre en lo abierto del ser es mensajero divino del Dios, en la incierta ruta de un albergar lo ausente en la nada. El hombre, oyente de la palabra, lleva la palabra, y éste es su modo del ser lo sagrado, en lo abierto del ser, traducido a la compasión con el sufrimiento del otro y albergue de este sufrimiento, como albergue del Dios divino.

CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Llegamos al punto de este estudio en el que es requerida una conclusión, como proposición de un pensar lo sagrado en su esencia, es decir, lo referido al inicio del mostrarse en el pensar de occidente y en su destino histórico. Pero, le reconocemos una provisionalidad ante la imposibilidad de cerrar un tal preguntar, que permanece abierto como condición esencial de lo preguntado. El estudio ha permitido abrir, en lo abierto del ser, lo sagrado en su esencia. En esta apertura ha quedado desoculta la condición de indeterminación y de inasibilidad de aquello que mienta lo sagrado como su huésped y, con ello, la dificultad de percibir y comprender lo sagrado mismo, sin traerlo y someterlo al dominio de lo ente. La apertura de un tiempo en el que impera la insoportable incertidumbre de lo indeterminado, tiene una palabra respecto del futuro Dios. No podrá ser el Dios de las certezas, sino de las ausencias. Entonces, el hombre del futuro Dios será el hombre capaz de soportar y afrontar la existencia desde esta incertidumbre de lo ausente, sin aminorar su radical provocación y sin claudicar, éste, en su combate en la noche de los tiempos, como el Jacob primigenio, venido a ser Yisrā'ēl, el combatiente.

La historia de la metafísica, como etapa de la historia del pensamiento de occidente, ha dejado, tras su crisis de consumación, una dificultad para hablar respecto de Dios en tanto Dios divino, una dificultad para hablar respecto del hombre en tanto hombre, y una dificultad para hablar del mundo en tanto mundo. La pregunta por lo sagrado en la verdad del ser, prepara un nuevo acceso del hombre a Dios. Sólo desde la autenticidad del hombre, del hombre en lo abierto del desocultarse el ser, es posible lo más cuestionable de todo, que este hombre experimente una relación con Dios. Sólo entonces puede preguntar este hombre, en este tiempo del nihilismo y de modo riguroso, respecto del sustraerse y del venir de Dios. Lo sagrado en su vaciedad permanecerá clausurado, en tanto no sea preguntado en lo abierto del ser, y en su clausura lo vacío de su albergue será una y otra vez pasado por alto, imposibilitando que esto abierto del ser le sea próximo.

Lo sagrado se nos ha mostrado en su esencia como un permanecer vacío de ente. Su esenciarse es un vaciarse. Lo impropio y la enajenación de lo sagrado en el ídolo, consiste en la búsqueda de re–llenar su albergar hasta su completitud con ente. Sin embargo, lo sagrado, como modo del ser, se da en el ente, es decir, se vacía de ente en el ente. Dios en tanto divino, huésped de lo sagrado, deviene un problema en el hombre. “Atestar que Dios es un Otro y que, sin embargo, no podemos conocerle sino en relación a nosotros mismos, impone a los filósofos el hablar y el callarse, a la vez” (*Le Destin de la Pensée e La Mort de Dieu selon Heidegger*, 1968, p. 242). El huésped de lo sagrado debe ser buscado fuera de la “razón suficiente”, en el silencio del hablar metafísico. Este vacío y silencio, remite a una ausencia y a una proximidad. En el vacío y silencio que el hombre puede experimentar, en lo auténtico de su estar en lo abierto del ser, Dios es lo más próximo y lo más ausente. “El hombre, en la medida que es hombre, mora en la proximidad de dios” (Carta sobre el humanismo, 2000, p. 289). Esta proximidad es, a la vez, ausencia, pues en lo abierto del ser se da la posibilidad o la no–posibilidad de la venida de Dios, aún si no le sea posible al hombre conocer de antemano cómo se lleve a cabo esta posibilidad.

La relación del hombre con lo sagrado no es evidente, aún cuando le es íntimamente próximo, como modo del ser. El hombre tiene experiencia del ser en y a través del ente, y

lo sagrado en su esencia sólo se muestra en la verdad del ser, como un modo del ser en el ente. En este modo del ser, en su apertura, muestra el vacío en su vaciedad óptica. ¿Qué posibilidad tiene lo sagrado para mostrarse al hombre, si su mostrar es vacío?, ¿mostrar vacío de ente en el ente? Lo sagrado se vacía en el ente, en el esenciarse el ser. El esenciarse el ser es, al mismo tiempo, el vaciarse lo sagrado. El vacío del vaciarse de lo sagrado trae la huida de los dioses, como huida frente al “diosar” de la metafísica con un ente supremo. Así, nos encontramos que en lo sagrado acontece venida, vacío, diosar y huida. La venida es también un “volver”, como inicio de lo sagrado en el pensar hebreo. En el “diosar” de la metafísica, desde lo que permanece oculto, lo sagrado es provocado a manifestar su verdad del albergar vacío. El vacío, que permanece vacío ópticamente, en tanto está habitado por lo divino, del Dios de otro modo que el ser y que lo ente, es otra presencia. Presencia como vacío, una y otra vez vaciado de re-llenos subsidiarios del deseo de completitud.

Este vaciarse del albergar, en el acontecimiento de apropiación, impulsa y provoca un “deshacimiento”, un des-hacer el re-lleno de ente en el albergar sagrado, hasta el mostrarse lo vacío. El deshacimiento del re-lleno encuentra la resistencia de la metafísica dominante, cada vez una en el presente de la historia. La metafísica necesita ese re-lleno, pues sostiene su propio sentido en ese re-lleno. Y el deshacimiento interpela al hombre, lo requiere respecto de qué significa este vacío y qué significa aquel re-lleno, ¿vacío como inconsistencia en el ente?, ¿vacío como otro modo que el ser (Levinas)?, ¿vacío como las dos posibilidades simultáneas?, ¿re-lleno como proyección de un deseo y una necesidad de completitud existencial? Este deshacimiento del re-lleno no trata de un voluntario y mancomunado esfuerzo, sino de un acontecimiento sobre todo resistido y que sobreviene indefectiblemente. El vaciarse sobreviene y asombra, con la experiencia de una amenaza existencial en el abandono de Dios, el “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, de Jesús (Mt 27, 46 Cf Sal 22). Así, el deshacimiento puede ser vivenciado como un despojo y como una decadencia, como la malévola destrucción de una estructura ante la que se han confabulado fuerzas, que dejan en el pasado un tiempo dorado. Sin embargo, sólo en la apertura a este deshacimiento del re-lleno, es posible preparar el albergue a la venida del próximo Dios. Sólo la vaciedad de vacío, desde el deshacimiento del re-lleno, des-entramaba la clausura, puesto que esta vaciedad se ha desocultado en lo abierto del ser.

En la vivencia del tiempo presente, el tiempo como vorágine y fugacidad de lo presente, el hombre se encuentra (como padeciendo) ante una suerte de disociación en lo indeterminado del modo de lo sagrado, del ser, y las respectivas diferencias del ser y lo sagrado con lo ente. Del ser y de lo sagrado, cada vez en lo ente. Al encontrarse el hombre en lo abierto del ser, todo ser de lo otro le concierne en su propio ser, cada vez propio y, al mismo tiempo, le concierne el vacío de lo sagrado. De una, el hombre está delante del ente y el vacío de ente, del ser mostrándose en el ente y del mostrarse de lo sagrado en el ente como vacío de ente. El cuidado del ser, como el cuidado de lo sagrado, no implica un desprecio por lo ente, en una suerte de dualismo re-editado, sin embargo el hombre ha de contener en sí la tendencia y la tensión a la reducción a lo ente, como re-lleno para lo sagrado y olvido del ser y del vacío.

El Dios ente supremo, venido desde el mandato-ley, llega en aquello vacío como vacío de ente, para instalar el re-llenar, en la identificación óptica de lo divino y la consecuente determinación cerrada de un pueblo-nación. La búsqueda ontológica de resolver el vacío coincide con la determinación histórica y social del imperio religioso de un pueblo. La historia de occidente, como la historia del “cristianismo”, como instalación de un re-llenar desde lo supremo, se reduce a la expansión imperial, que ejecuta el “diosamiento” metafísico. Y este

diosamiento metafísico es, a su vez, la desdivinización del Dios divino, en su pluriforme venir en lo vacío y el silencio.

La autoimpuesta imposibilidad fáctica de soportar el vacío en la existencia y, sin embargo al mismo tiempo, la voluntad de asumir el modo del ser de lo sagrado, intentó terminar con esta disociación en lo indeterminado, gracias a la determinación metafísica de un nivel superior de lo ente, con el que se funda la nación de exclusividad y la doctrina que sustenta una visión de mundo correspondiente, con una alteridad determinante y controlada. Hay límites declarados a lo otro del otro, con la designación de pagano y hereje. La superación de esta metafísica teológica, en el desocultamiento del ser, inicia el soportar lo vacío de lo sagrado, el aparecer de fronteras en los i-límites de lo áltero y el reclamo de la aceptación de la alteridad radical. Lo que está por-venir en lo sagrado, viene ya no en el gran otro sobre-natural, sino en el otro radical, el totalmente diverso en la nación y en la condición de sufrimiento-exclusión. Las fronteras posibilitan el abrirse encuentros de diálogo, como un poner la propia morada junto a otro, en la ida al "extremo", en el riesgo de la cercanía donde mora el otro, el "exter", extranjero (extremo), poniéndose "frente a otro" (frontal, frontero y frontera). Los territorios nacionales tienen límites con otras naciones, que llamamos fronteras, como lo propio llegado al "extremo", al otro que es el "extremo". Estas palabras, frontera y extremo, nos permiten provocar, desde el pensar lo sagrado, una suerte de metafísica de la pertenencia puesta en sospecha, en el ir hacia el encuentro con el otro como diálogo en lo abierto del ser. Frontera contiene en su etimología el estar enfrente a otro, frontal del poner una frente con la otra frente, es decir, cara a cara. Tanto frente como frontera, provienen del latín *frons*, *frontis* que, a su vez viene del griego $\pi\rho\omicron\upsilon\sigma$, $\pi\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\pi\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\sigma$, $\pi\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$, como mente, inteligencia, pensamiento, del cual viene $\pi\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$, como el pensar de la filosofía. A su vez, el "extremo", del latín *exter*, extranjero, implica el encuentro con el otro como extremo de lo otro, como un salir fuera de uno mismo hacia lo otro. Las fronteras se conjugan en el inteligente dominio del imperio y en la exclusión de lo diverso hacia la sumisión, o bien las fronteras hacen posible el mostrarse las señas de lo sagrado en el pensar con otro como apertura al inicio y su destino.

En la frontera, el pensar piensa con otro, en el pensar de su frontera. El estudio ha puesto en la discusión un presupuesto, cuando se habla de un inicio primordial de la historia de occidente. No se propuso terminar de clarificar este supuesto, sino traerlo a propósito de pensar la genealogía de lo sagrado. De todos los elementos implicados en este supuesto, se cuenta la cuestión del pensar y la cuestión de occidente. El pensar, como pensar el ser y su origen propio en y desde los griegos, con la posibilidad de encontrar un pensar que pueda converger, no en competencia ni para romper una exclusividad, sino como apertura a una interpelación que toca aquello mismo que interpeló el pensar originario de los griegos. Y en la frontera, el pensar hebreo de lo sagrado, como otro modo de pensar el ser. Y este supuesto que ponemos en el preguntar, se cruza con otro supuesto, que consiste en haberse hecho, desde el inicio, la pregunta respecto de occidente, su constitución y su origen. Sin pretender cerrar la pregunta en lo territorial, nos preguntamos si occidente se circunscribe a "Europa" y, la consiguiente pregunta de, ¿qué es Europa y sus límites?, que nos lleva al ámbito del origen de occidente, sus fuentes y su constitución esencial. Grecia e Israel en relación al origen de occidente y éste en relación a Europa y aquello que no es Europa y, sin embargo, es parte de occidente.

En este preguntar, que no busca resolver un problema "cultural", sino un comprender desde la pregunta por la esencia de lo sagrado en la verdad del ser, le falta preguntar por un occidente en relación a lo que no sea occidente, su estar en la frontera con la frontera de lo otro de occidente. Parejo al preguntar por la plural composición original de

occidente. La expansión de Europa se desarrolló como expansión del cristianismo, y en la expansión del cristianismo se expandió la metafísica teológica, que llevó conjuntamente el olvido del ser y el olvido de lo sagrado. ¿Puedo desconocer y mantener en el olvido la esencia de lo sagrado, y abrir la pregunta por la verdad del ser?, ¿le está vedado al pensar el pensar la esencia de lo sagrado, en tanto aproxime a la tradición hebrea y cristiana? El que la metafísica se haya teologizado y, como tal, se haya cristianizado, no impide necesariamente, que la pregunta por la esencia de lo sagrado no deje de pensar lo sagrado cristiano y un inicio de lo sagrado de occidente en la tradición hebrea, en tanto es posible sea pensado en la verdad del ser. Si bien el preguntar de este estudio es ontológico hermenéutico, el problema de occidente y su constitución en relación al pensar inicial, no le puede ser ajeno. La interpelación del ser abre la morada-mundo en su diversidad inalienable. Menos puede ser ajeno en el presente, del tiempo en el que el inquietante huésped, el nihilismo, ha llevado al “cristian-ismo” a la posibilidad de saltar atrás, también, a su inicio primigenio. Aunque esta posibilidad sea cuestionable y discutible, como atingente al pensar que piensa el ser, en la medida que no signifique una re-edición del “cómo entró Dios en la filosofía”, nos parece inseparable de la interpelación de la esencia de lo sagrado.

Hemos observado que con Heidegger ha sido posible decir lo sagrado no sólo desde la esencia y, por tanto, desde la verdad del ser, en el pensar que piensa más inicialmente que la metafísica. Al mismo tiempo, en una diversidad propia al lenguaje y a la experiencia del hombre en su existencia, también es posible decirlo en el decir propio de un pueblo, en el caso del pueblo griego y del pueblo alemán y sus poetas, en sus relatos y sentidos propios; pero, también en la experiencia misma del decir poético, como decir de quienes entran en lo auténtico del decir, que anticipan lo venidero y anticipan el pensar. Y, en este contexto, también propone que se piense lo cristiano en lo abierto del ser, hacia la esencia de lo cristiano. El único límite al pensar, es no poner al pensar en el lugar de la sumisión a una doctrina particular, entendida esta doctrina según la ideología moderna. Sólo entonces, el pensar se vuelve esclavo a determinadas fidelidades externas a su tarea más propia, de las que debe permanecer libre en perspectiva de seguir su propio camino, fiel a sí mismo y a la urgencia impuesta por la esencia propia del pensar.

Cuando el hombre se arriesga a pensar lo sagrado, encuentra que ha sido primero lo sagrado en la iniciativa de interpelar al hombre en su pensar. Lo sagrado busca al hombre, le sale al encuentro, como si viniera de lejos y, sin embargo, le es lo más próximo en lo íntimo del ser, cada vez el propio, cada vez concerniéndole en el ser de lo otro. El hombre se percibe a sí mismo en lo desoculto del ser y buscado por lo sagrado y los divinos. Y, con todo, el hombre muchas veces huye de lo sagrado, o bien, lo lleva al olvido desde la reducción a lo ente. No siempre las traducciones son traiciones a lo sagrado. Con todo, las transformaciones, como traslado de significados y de idiomas, manifiestan un desvío que responde al intento, cada vez renovado, de superar la indeterminación e incertidumbre de lo vacío. Estas transformaciones son, ayer hoy y en el futuro, la posibilidad siempre abierta, con la palabra que trae hacia lo abierto del ser y a la esencia de lo sagrado, la facilitación hacia el dominio en la reducción de lo ente.

Lo sagrado en su mostrarse requiere al hombre abierto hacia lo primero, hacia lo libre y a las señales que recorren el tiempo desde lo inmemorial. Para leer las señales, se requiere el valor de quien soporta el vacilar en la ausencia de certezas, del venir y del sustraerse de lo divino a todo registro que lo reduzca a objeto. Lo sagrado trae al Dios que se muestra yéndose. Lo sagrado es encuentro en lo íntimo de un no registrable darse, cuyas señales son sólo anuncio de una ausencia, perceptible sólo desde el asombro. El hombre tocado por el mostrarse del Dios divino, marcado con un nombre destinal, se ve a sí mismo en un

combate misterioso, combate en el caos existencial, y ante el ocultarse de lo divino. No es dueño de certeza alguna, pues se encuentra ante lo indecible. Dios no es Dios. Dios sólo se dice como encuentro en lo sagrado, en el albergar vacío.

Lo sagrado se hace anuncio que interpela. Palabra que entra en el albergar sagrado, desde donde viene cargada de lo humano y lo divino. Los poetas anuncian, los profetas anuncian y los que combaten en lo pobre y en lo libre, en la espera, anuncian. Ante todo anuncio, el hombre es llevado a lo suyo, como “oyente de la palabra”, requerido desde su verdad, para una acogida también desde su verdad. El hombre en lo suyo es el oyente de la palabra que desoculta el ser, y en la verdad del ser este anuncio sagrado es el acontecimiento de apropiación. Por su parte, si en la historia de este anuncio se lo ha reducido a imperio en el occidente de la cristiandad, es posible una vuelta atrás en tanto su destino está en el combate inicial: la lucha en la noche del tiempo que dona el nombre con destino, Yisrā’ēl, a la espera del volver de los divinos. La esencia de lo sagrado en occidente tiene destino una vez que vuelve a la indigencia de su estar en el tiempo, como periferia en el escenario de lo ente útil. La palabra del anuncio sagrado, desde la periferia, trae claridad al hombre que está en el ahí del escenario donde domina lo útil, claridad respecto de su situación en el mundo, del hombre mismo y de Dios. El hombre que prefiere lo útil, y desde esta condición busca domesticar esta claridad de lo sagrado, re–llena en beneficio del imperio de lo útil. El anuncio es el hombre mismo (encarnación), en el que se desvela el encuentro como lo sagrado. La verdad del hombre, en la verdad del ser, es el anuncio del hombre al hombre destinado al encuentro en lo sagrado, encuentro en lo desoculto.

El encuentro en lo desoculto sagrado es en el inclinarse benevolente, es el entrar en palabra de anuncio en el albergue con el otro, en su condición in–voluntaria de deshacimiento del imperio re–llenante de lo vacío. El inclinarse benevolente trae al otro, deshecho de re–lleno, al vacío del propio albergue, con urgencia de sufrimiento (dejado en la periferia de lo ente). El vacío del albergar se vuelve un habitar provisorio en lo sagrado, en tanto se sostiene el coraje del deshacimiento y el riesgo de lo vacío. Lo vacío no se re–llena de ente con este habitar provisorio, en tanto es encuentro en lo sagrado vacío. Lo provisorio es la condición en lo indeterminado e incierto, la provocación al no instalarse. El diálogo, como encuentro en lo sagrado y anuncio sagrado, es el acontecer propicio en el albergar vacío que trae el inicio del inclinar benevolente hacia el excluido (el tercero). El encuentro con lo sagrado en lo otro del otro, se desoculta en la palabra anunciante–desocultante y urge una decisión por lo desoculto, el cuidado del ser y lo sagrado. Esta decisión no refiere genéticamente una dimensión ética, como cuestión propia de un comportamiento, sino la acogida íntima del darse la verdad del ser y la esencia de lo sagrado. Este darse hace posible que, en la espera e inesperadamente, el otro venido a lo vacío del albergar sagrado, sea el venir de un divino mensajero. El otro, desde la periferia de su condición de marginado, incluso sin saberlo, trae en su cuerpo la palabra del Dios. Quien trae la palabra de Dios, es su mensajero y anunciador sagrado. Y, muy de tarde en tarde, un “errante” sin patria–ente, trae el anuncio desconcertante de Dios, no sólo en su cuerpo sino en sus propias palabras. En estos errantes la palabra de Dios es tal, en tanto viene en lo desoculto y desoculta el ser en y para el hombre. Pocos escuchan como oyentes de la palabra, los más lo reducen a una función determinada a favor del dominio donde esté puesto el interés de la época.

Esta decisión pertenece al ámbito donde reina la pobreza del deshacimiento del re–lleno, en el coraje de soportar lo vacío y la imposibilidad existencial de resolver su insoportable condición de indeterminación e incertidumbre. El hombre que entra en la decisión, entra en la espera propia del combate con los hombres y los dioses, en el cual

le es donado, cada vez el propio, un nombre de liberación: "combatiente en lo vacío". El que espera es el combatiente.

El hombre en lo abierto del ser y en lo sagrado coextensivo, en tanto hombre, habita en la proximidad de Dios (Cf Carta sobre el humanismo, 2000). El tiempo de la indigencia trae la huida de Dios, precisamente porque el habitar de Dios en lo sagrado es yéndose en el vaciarse. La pérdida de Dios es, a su vez, el encuentro con el Dios divino, en el vaciarse del albergar sagrado. Sólo combatiendo, en el encuentro sagrado, el hombre percibe el irse del Dios de lo vacío de su albergar sagrado.

Este pensar la genealogía y destino de lo sagrado en occidente, ha develado otras urgencias del pensar, en torno a lo sagrado. Estas otras urgencias sugieren caminos posibles para el estudio de lo plural y lo sagrado, en la pluralidad de las tradiciones religiosas. Sugiere, también, el estudio de la esencia de lo cristiano fuera del "ismo" del cristianismo, o la pregunta por lo inicial cristiano. En este contexto, de lo cristiano llevado a su inicio y, por tanto, como posibilidad de futuro, surge también la pregunta por un "nihilismo" que también abandona su "ismo", como tiempo de una nueva relación con lo sagrado. No como posibilidad "utópica", en términos de progreso o de superación del espíritu, al modo de Hegel, sino como entrada al tiempo de un nuevo inicio, en el inicio primordial. El tiempo del coraje ante la nada, en la apertura de lo sagrado vacío y el benevolente albergar al excluido. Otra urgencia del pensar viene del diálogo, de una ontología hermenéutica del diálogo, desde lo desoculto del ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referencias bibliográficas de la obra de Martín Heidegger (orden cronológico en la producción del autor).

Ontología. Hermenéutica de la facticidad [*Ontologie (Hermeneutik der Factizität*] Lecciones en el semestre de verano, Universidad de Friburgo, en 1923. Publicado por Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1982. Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, 2007

Ser y Tiempo [*Sein und Zeit*] apareció en 1927 como tomo VIII de la publicación de husserliana: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pp. 1-438, Halle y como libro independiente. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, 1997.

¿Qué es metafísica? [*Was ist Metaphysik*] Lección pública inaugural en Friburgo, el 24 de julio de 1929. Publicada en 1929 por Friedrich Cohen, Bonn; la cuarta y siguientes ediciones, en la editorial Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1976. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

De la esencia de la verdad [*Vom Wesen der Wahrheit*] Primera edición apareció en 1943 en Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. Conferencia pública durante otoño e invierno de 1930 en Bremen, Marburgo, Friburgo, y verano de 1932 en Dresden. En 1949 se añadió el primer párrafo de la nota final. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales [*Die Frage nach dem Ding*] lecciones semestre de invierno 1935/36, Universidad de Friburgo. Traducción de Eduardo García Belsunge y Zoltan Szankay, Editorial Sur, 1964

Hölderlin y la esencia de la poesía [*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*] Conferencia pronunciada en el Instituto Italiano di Studi Germanici de Roma en abril de 1936. Traducción de Samuel Ramos, en " *Arte y Poesía* ", Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, México, 1992 –(1958)

El origen de la obra de arte [*Der Ursprung des Kunstwerkes*] tres conferencias sostenidas en el "Freie Deutsch Hochstift" de Frankfort del Meno el 17 y 24 de noviembre y el 4 de diciembre de 1936. Publicado en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, 1950. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

Aportes a la filosofía. Acerca del evento [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*], manuscrito de 1936/38, publicado en 1989 por Vittorio Klostermann Verlag, Fráncfort del Meno. Traducción de Dina V. Picotti C. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003

Meditación [*Besinnung*] manuscrito de **1938/39**, publicado por Vittorio Klostermann Verlag, Fráncfort del Meno. Traducción de Dina V. Picotti C. Editorial Biblos, 2006

Como cuando en día de fiesta... [*Wie wenn am Feiertage...*] Discurso pronunciado varias veces en **1939** y **1940**, apareció en 1941 en M. Niemayer, Halle a.d.S. Traducción de José María Valverde, en "Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin", Barcelona, Ariel, 1983, pp. 69-96.

El nihilismo europeo [*Der europäische Nihilismus*] Lecciones en el segundo trimestre de **1940** sobre "Nietzsche: el nihilismo europeo", publicadas en "**Nietzsche II**". Traducción al francés de Pierre Klossowski, Éditions Gallimard, 1971

De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones en Friburgo, semestre de invierno de **1931/32** . [*Platons Lehre von der Wahrheit*]. Vinculado al Curso de Friburgo, semestre de invierno de 1930-1931 "Sobre la esencia de la verdad", redactado en 1940, apareció **Geistige Ubelieferung II**, Editorial Helmut Küpper, Berlín, **1942**, luego publicado en **Wegmarken** . Traducción de Alberto Ciria, Editorial Herder, 2007.

Sobre el comienzo [*Über den Anfang*] manuscrito de **1941**, publicado por Vittorio Klostermann Verlag, Fráncfort del Meno, 2005. Traducción de Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, 2007

Parménides [*Gesamtausgabe, Bd. 54. Parmenides*] Lecciones del semestre de invierno **1942/43**, en la Universidad de Friburgo "Parménides y Heráclito". Traducción de Carlos Másmela, Ediciones Akal, 2005

La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" [*Nietzsches Wort: "Gott ist tot"*] Conferencias privadas en **1943**. Basado en las lecciones que dictó en Friburgo de Brisgovia entre 1936 y 1940, y publicado en **Holzwege** . Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Camino de bosque", Alianza Editorial, 2003

Epílogo a "¿Qué es metafísica?" [*Nachwort zu "Was ist Metaphysik"*] **1943**, se añadió a la cuarta edición de esta lección inaugural, publicado en **Wegmarken** . Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

La pobreza [*Die Armut*] conferencia en **1945** semestre de verano, culminación del seminario en la universidad de Friburgo, en el monasterio de Beuron, a partir del comentario de una frase de Hölderlin. Traducción de Irene Agoff, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006

Carta sobre el humanismo [*Brief über den Humanismus*] Carta de Heidegger a Jean Beaufret, en París, de diciembre de **1946**, revisada para su edición y publicada con "La doctrina platónica de la verdad" en A. Francke A. G., Berna, 1947. En 1967 aparece en la colección de ensayos **Wegmarken** . Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

¿Y para qué poetas? [*Wozu Dichter?*] **1946**, Conferencia en ocasión del veinte aniversario de la muerte de R. M. Rilke (fallecido el 29 de diciembre de 1926). Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Camino de bosque", Alianza Editorial, 2003

I ntroducción a "¿Qué es metafísica?". El regreso al fundamento de la metafísica [*Einleitung zu "Was ist Metaphysik?". Der Rückgang in den Grund der*

- metaphysik**] Se añadió delante de la citada lección inaugural en la quinta edición de 1949. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000
- La Cosa [*Das Ding*]** Conferencia pronunciada en Bremen en diciembre de 1949 en el ciclo llamado "Mirada a lo que es", publicada en ***Vorträge und Aufsätze***. Traducción de Francisco Soler, en "Filosofía, ciencia y técnica", Editorial Universitaria, 2003
- La Vuelta [*Die Kehre*]** Conferencia de Bremen (1949) perteneciente al mismo ciclo que "La cosa", "El engranaje" y "El peligro", publicada en ***Die Technik und die Khere***, Günther Neske, Pfullingen, 1962. Traducción de Francisco Soler, en "Filosofía, ciencia y técnica", Editorial Universitaria, 2003
- El Habla [*Die Sprache*]** Conferencia pronunciada el 7 de octubre de 1950 en Bühlerhöhe a la memoria de Max Kommerell y repetida el 14 de febrero de 1951 en la Württembergische Biblioteksgesellschaft de Stuggart, publicada en ***Unterwegens zur Sprache***, G. Neske, Pfullingen, 1959. Traducido por Ives Zimmermann, en "De camino al habla", Ediciones del Serbal, 2002
- Construir, habitar, pensar [*Bauen, Wohnen, Denken*] 1951**, Conferencia pronunciada en el marco de la "segunda reunión de Darmstadt", publicada en ***Vorträge und Aufsätze***, G. Neske, Pfullingen, 1954. Traducción de Francisco Soler, en "Filosofía, ciencia y técnica", Editorial Universitaria, 2003
- "...Poéticamente habita el hombre..." ["...*dichterisch wohnt der Mensch...*"]** Conferencia pronunciada en Bühlerhöhe en 1951, publicada en ***Vorträge und Aufsätze***. Traducción de Eustaquio Barjau en "***Conferencias y artículos***", Serbal, Barcelona, 1994
- Logos (Heráclito, fragmento 50) [*Logos (Heraklit, Fragment 50)*] 1951**, publicado en ***Vorträge und Aufsätze***. Traducción de Eustaquio Barjau en "***Conferencias y artículos***", Serbal, Barcelona, 1994, pp. 179-199.
- ¿Qué significa pensar? [*Was heisst Denken?*]**, Lecciones del semestre de invierno de 1951/52, publicado por Niemeyer en Tübingen, 1954. Traducción de Raúl Gabás, Editorial Trotta, 2005.
- ¿A qué se llama pensar? [*Was heisst Denken?*] 1952**, Conferencia pronunciada para la Radiodifusión bávara, ***Menkur***, 1952 y ***Vorträge und Aufsätze***. Traducción de Francisco Soler, en "Filosofía, ciencia y técnica", Editorial Universitaria, 2003
- La pregunta por la técnica [*Die Frage nach dem Technik*]** Conferencia de 1953 pronunciada en la Academia Bávara de las Bellas Artes, publicada en ***Vörtrage und Aufsätze***. Traducción de Francisco Soler, en "Filosofía, ciencia y técnica", Editorial Universitaria, 2003
- El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl [*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*]** Texto publicado por primera vez bajo el título: Georg Trakl: Una dilucidación de su poema en la revista ***Merkur*** 1953, nº 61, págs. 226-258. Traducido por Ives Zimmermann, en "De camino al habla", Ediciones del Serbal, 2002
- En torno a la cuestión del ser (Otros traducen: Hacia la pregunta del ser) [*Zur Seinsfrage*] 1955**, apareció primero como ***Über "Die Linie"*** en homenaje para Ernst Jünger en ocasión de sus 60 años. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno,

pp. 9-45. Volumen independiente en 1956 en Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

La proposición del fundamento [*Der Satz vom Grund*] Conferencia del 25 de mayo de **1956** en el Club de Bremen y el 24 de octubre de 1956 en la Universidad de Viena, publicado por G. Neske, Pfullingen, 1957. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, 2003

La constitución onto-teo-lógica de la metafísica [*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*] Seminario del semestre de invierno de **1956/57** sobre la "Ciencia de la Lógica" de Hegel. La conferencia tuvo lugar el 24 de febrero de **1957** en Todtnauberg.", publicada en *Identität un Differenz.*, Pfullingen, Neske, 1957. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en Identidad y diferencia, Editorial Anthropos, 1988.

El principio de identidad [*Der Satz der Identität*] Conferencia pronunciada el 27 de junio de **1957**, día de las Facultades, con ocasión del quinientos aniversario de la Universidad de Friburgo en Brisgonia. Publicado en *Identität und Differenz.* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en Identidad y diferencia, Editorial Anthropos, 1988.

La esencia del habla [*Das Wesen der Sprache*] Ciclo de tres conferencias dictadas en el *Studium Generale* de la Universidad de Friburgo im Breisgau, los días 4 y 18 de diciembre de **1957** y el 7 de febrero de 1958. Traducido por Ives Zimmermann, en "De camino al habla", Ediciones del Serbal, 2002

La Palabra [*Das Wort*] Conferencia pronunciada durante una celebración matinal en el Burgtheater de Viena, el 11 de mayo de **1958**, bajo el título: "Poesía y pensamiento. A proposito del poema La Palabra de Stefan George" [Dichten und Denken Zu Stefan Georges Gedicht *Das Wort*], publicada en *Unterwegs zur Sprache* . Traducido por Ives Zimmermann, en "De camino al habla", Ediciones del Serbal, 2002

Hegel y los griegos [*Hegel und die Griechen*] Conferencia en la asamblea general de la Academia de Ciencias de Heidelberg, el 26 de julio de **1958**. Se publicó como colaboración al tomo de homenaje a Hans Geog Gadamer con ocasión de sus 60 años. Luego, en 1967 en la colección de ensayos *Wegmarken* . Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

El camino al habla [*Der Weg zur Sprache*] Conferencia en el marco de la serie de conferencias organizadas por la Bayerische Akademie der Schönen Künste en Berlín bajo el título "El habla". El texto revisado y ampliado se publicó en la cuarta serie de *Gestalt und Gedanke* , **1959**. Traducido por Ives Zimmermann, en "De camino al habla", Ediciones del Serbal, 2002

La tesis de Kant sobre el ser [*Kants These über das sein*], Conferencia del 17 de mayo de 1961 en Kiel, publicada por Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno en 1962, como *Existenz und Ordnung* . Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en "Hitos", Alianza Editorial, 2000

Tiempo y Ser [*Zeit und Sein*], Conferencia pronunciada en la universidad de Friburgo, el 31 de enero de **1962**, publicada en *Zur Sache des Denkes* . Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Editorial Tecnos, 2001

El final de la filosofía y la tarea del pensar [*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*] Conferencia en el coloquio "Kierkegaard vivo" en París, abril de 1964, publicada en una traducción de Jean Beaufret en 1966. Traducción de José Luis Molinonuevo, en "Tiempo y ser", Editorial Tecnos, 2001

La falta de nombres sagrados [*Der Fehl heiliger Namen*] 1974. Traducción de Adolfo P. Carpio, en Acento, año 1, número 2, mayo de 1982, Buenos Aires, pp. 29-32.

Referencias bibliográficas complementarias

ACEVEDO, J. En torno a Heidegger. Editorial Universitaria, Santiago, 1990

CACCIARI, M. Le problème du sacré chez Heidegger. En www.lyber-eclat.net/lyber/cacciari/dran/3sacre.html

CARRASCO PIRARD, E. Heidegger y el cristianismo. En Revista de Filosofía. Universidad de Chile, Santiago, Vol. LX , 2004

CARRASCO PIRARD, E. Heidegger y la historia del ser. Interpretación del último capítulo del libro Nietzsche de M. Heidegger. Editorial Universitaria, Santiago, 2007

CORONA, N. A. Lectura de Heidegger, la cuestión de Dios. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2002

DELEUZE, G. La lógica del sentido. Ediciones Paidós, Barcelona, 1989

DELEUZE, G. Nietzsche y la filosofía. Editorial Anagrama, Barcelona, 2002

DE LUBAC, H. Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Iglise au Moyen Age. Aubier Éditions Montaigne, Paris, 1948

DESCARTES, R. Reglas para la dirección del espíritu. Editorial Alianza, 2003

FERRARIS, M. Nietzsche y el nihilismo. Ediciones Akal, Madrid, 2000

FEUERBACH, Ludwig. La esencia del cristianismo. Editorial Claridad, Buenos Aires, 2006

FREIRE HERMOSILLA, A. D. Dios, lo divino y lo sagrado: un nuevo inicio para aproximarnos y abrirnos a su verdad en el meditar de Martin Heidegger. Tesis de Magister en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2004

FREUD, S. Los actos obsesivos y las prácticas religiosas; Totem y tabú; Una experiencia religiosa; Carta sobre la posición frente al judaísmo; Discurso a los miembros de la Sociedad B'NAI B'RITH; Tres ensayos; Cinco Conferencias sobre psicoanálisis; El yo y el ello; Más allá del principio del placer; El malestar de la cultura. En Obras completas. Amorrortu Editores, Madrid, 1986

FREUD, S. El porvenir de una ilusión; Moisés y la religión monoteísta; en Obras completas, volúmenes XXI y XXIII. Amorrortu, Buenos Aires, 2004, 2001

GADAMER, H. G. Verdad y método I. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996

- GONZÁLEZ FAUS, J.L. Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre. Editorial Sal Terrae, Santander, 1987
- HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre historia de la filosofía III. Fondo de Cultura Económica, México, 1995
- HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza Editorial, Madrid, 1997
- HEGEL, G. W. F. Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, 2003
- HOLZAPFEL, C. Deus absconditus. Dolmen Ediciones, Santiago, 1995
- JASPERS, K. Origen y meta de la historia. Alianza Editorial, Madrid, 1980 [Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1965]
- KEARNEY, R. y O'LEARY, J. S. (Dir). Heidegger et la question de Dieu. Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1980
- KÜNG, H. ¿Existe Dios? Editorial Cristiandad: Madrid, 1979.
- KÜNG, H. El principio de todas las cosas. Ciencia y religión. Editorial Trotta, Madrid, 2007
- LAFFOUCRIERE, O. Le destin de la pensée et "La mort de Dieu" selon Heidegger. Martinus Nijhoff, La Haye, 1968
- LEIBNIZ, G. W. (1686). Discurs de métaphysique. Introducción y notas J-B. Rauzy, Pocket, Paris, 1993
- LEIBNIZ, G. W. (1714). Monadologie. Consultado el 25 de julio de 2007; disponible en: http://un2sg4.unige.ch/athena/leibniz/leib_mon.html
- MARION, J-L. Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000
- MARION, J-L. El ídolo y la distancia. Cinco estudios. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999
- NIETZSCHE, F. La genealogía de la moral. Alianza Editorial, Madrid, 1972
- NIETZSCHE, F. Más allá del bien y del mal. Alianza editorial, Madrid, 1997a
- NIETZSCHE, F. La gaya ciencia. Editorial Alba, Madrid, 1997b
- NIETZSCHE, F. La voluntad de poder. Editorial Edaf, Madrid, 2000
- PANNENBERG, W. Metafísica e idea de Dios. Caparrós Editores, Madrid, 1999.
- RAHNER, K. Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo. Editorial Herder, Barcelona, 1989
- RICOEUR, P. Freud: una interpretación de la cultura. Siglo Veintiuno Editores, México, 2002
- SOBRINO, J. Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos. Editorial Trotta, 2007

Referencias bibliográficas de información bíblica

-
- BULTMANN, R. Jesús, la desmitologización del Nuevo Testamento. Sur, Buenos Aires, 1968
- BULTMANN, R. Teología del Nuevo Testamento. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985
- DE VAUX, R. Instituciones del Antiguo Testamento. Editorial Herder, Barcelona, 1976
- DUNN, J.D.G. Unity and diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. Trinity Press International, Philadelphia, 1990.
- EHRMAN, B.D. Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento. Editorial Crítica, Barcelona, 2004
- GUIGNEBERT, Ch. El cristianismo antiguo. Fondo de Cultura Económico, México, 1956
- HALBERTAL, M. y MARGALIT, A. Idolatría. Guerras por imágenes: raíces de un conflicto milenar. Editorial Gedisa, Barcelona, 2003
- JENNI, E. y WESTERMANN, C. Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento, Tomos I y II. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971
- JEREMIAS, J. Jerusalén en tiempos de Jesús. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980
- JEREMIAS, J. Abba, el mensaje central del Nuevo Testamento. Editorial Sígueme, Salamanca, 1999
- LEON-DUFOUR, X. Diccionario del Nuevo Testamento. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977
- VON RAD, G. Estudios sobre el Antiguo Testamento. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982
- VON RAD, G. La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento. Editorial Trotta, Madrid, 1996
- WIKENHAUSER, A. y SCHMID, J. Introducción al Nuevo Testamento. Editorial Herder, Barcelona, 1978