

# FAIA

**FILOSOFÍA AFRO-INDO-AMERICANA**  
**ESCUELA DEL PENSAMIENTO RADICAL**

Buenos Aires, Argentina

2013

## **EL PENSAMIENTO DE AGUSTÍN DE LA RIEGA**

REFUTACIÓN DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA  
*EN DIÁLOGO*

**PROTO GUTIERREZ FERNANDO**

**Nota biográfica**

María Gabriela Rebok

**IN MEMORIAM**

FERNANDO PROTO GUTIERREZ

Copyright © 2013 Proto Gutierrez Fernando

All rights reserved.

ISBN: 1492299758

ISBN-13: 978-1492299752

## CONTENIDOS

<b>Biografía de Agustín Tobías de la Riega</b>	5
<b>Prólogo</b>	7
Diálogo con Franz Rosenzweig	9
Diálogo con Michel Henry	51
Diálogo con Martin Heidegger	69
Diálogo con Bernhard Welte y Jean-Luc Marion	106
Sobre el Autor	127



# AGUSTÍN TOBÍAS DE LA RIEGA

(1942-1984)

Nació y murió en Buenos Aires.

## FORMACIÓN ACADÉMICA

Para cumplir con el deseo del padre completa sus estudios de Abogacía en la Universidad Nacional de Buenos Aires y hasta llega a encargarse con éxito, en el Estudio Jurídico del padre, de algunos casos. Pero su propio deseo apuntaba indeclinablemente hacia la Filosofía, y obtuvo la Licenciatura en Filosofía en la Universidad del Salvador en 1960.

## CARRERA ACADÉMICA

Debutó como Profesor Asistente de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador. Se desempeñó como Profesor en la Universidad del Salvador (Centro y Área San Miguel), en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en la Universidad Nacional de Resistencia (Chaco). Fue Director del Departamento de Filosofía –que coordinaba la enseñanza de la filosofía en las carreras no filosóficas.

## PUBLICACIONES

Junto a sus diversas publicaciones en forma de artículos, destacamos sobre todo sus libros:

- *Conocimiento, violencia y culpa*, Buenos Aires: Paidós, 1979
- *Razón y encarnación*, Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador, 1978
- *Identidad y universalidad. Cultura, ética y política*, Buenos Aires: Docencia, 1987 (editado póstumamente y prologado por María Gabriela Rebok y Josefina Semillán Dartiguelongue)

## ASOCIACIONES

Es el fundador de “Pensamiento y Cultura”, un foro de diálogo interdisciplinario, aunque mayoritariamente compuesto por filósofos, en el que se intentó encarnar culturalmente las reflexiones filosóficas y de las ciencias sociales. Para constituir el núcleo de la asociación, invitó a los siguientes colegas: Josefina Semillán de Dartiguelongue, Carlos Cullen, Dina Picotti y María Gabriela Rebok. Se sostuvo desde 1975 hasta dos años después de su muerte.

Fue miembro del Grupo de Reflexión llamado “La cultura del futuro”, integrado por Luis Jorge Jalfen, Jorge Bolívar, María Gabriela Rebok y Agustín de la Riega (1980/81), que preparó la fundación en 1982 de la “Multiversidad de Buenos Aires” conducida por Miguel Grinberg, Leonardo Sacco y Fabricio Simonelli.

Formó parte del núcleo promotor de la Filosofía de la Liberación. Participó en la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (1973), a través de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, cuyo primer número se tituló *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum 1973). Fueron colaboradores de este primer número: Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kush, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone.

María Gabriela Rebok

## PRÓLOGO

*El pensamiento de Agustín de la Riega* es, en esencia, revolucionario.

No sólo porque a partir de él ha de de-construirse el primer fundamento de la filosofía fenomenológica, sino también porque abre el pensar filosófico a un plano de realidad efectiva (o, siguiendo a Agustín Basave Fernández del Valle, de *habencia*), que es en verdad *una vida...* más allá de las dicotomías modernas: objeto/sujeto, inmanencia/trascendencia, ser/ente, etc.

La dimensión del *haber* -con estatuto trans-ontológico- es análogo al plano de fuerzas de Deleuze. Pero lo que en verdad hace a De la Riega martillar *la esfera de Pascal*, es justamente la tarea liberadora de la filosofía que ha de desencadenar al hombre del destino instrumentalista de la reducción categorial, la diferencia ontológica y el *sentido* del mundo, construido -desde Jonia hasta Friburgo- por los filósofos de la pura unidad identitaria que someten lo humano al yugo del Ser-Fuerza Oculta y de la deuda ontológica.

El pensamiento de De la Riega apela a descentrar la vida del carácter fundacional de la razón como esencializadora o fuente de derecho del ser, invocando al *haber* en tanto dimensión que acaece por fuera de todo intento de reducción técnico-racional.

Descentrar el ser orientándolo hacia la radical diferencia de lo vivo no es un acto propio de la conciencia intencional que especula sobre los aspectos constitutivos del *haber*, sino que es eminentemente una vivencia de lo fáctico en tanto abierto al *estar ahí nomás*, ambiguo, plurimórfico y contingente

Dicha aperturidad de lo habiente es la que pone a De la Riega en diálogo, y creemos que es esa la misma metodología por medio de la cual descubrir su pensamiento, hasta nuestros días inadvertido, especialmente por las ya obsoletas escuelas académicas de comentaristas fenomenólogos, para quienes es dificultoso salir-se más allá del *círculo*, y por quienes la filosofía toda ha devenido en una nota al pie de las obras de Heidegger, Merleau-Ponty o Husserl, proscribiendo la posibilidad de un pensar creador y radical.

*El pensamiento de Agustín de la Riega: refutación de la filosofía fenomenológica* presenta al lector cuatro diálogos oportunamente corregidos por: Ángel Garrido

Maturano, Graciela Ralón de Walton, Luis Rabanaque y Juan Carlos Scannone.

En ellos se subraya el propósito de comprender la filosofía de De la Riega – especialmente a través de *Conocimiento, violencia y culpa*, conforme al diálogo con autores que han criticado el carácter *egocéntrico* del pensamiento europeo, en su mayor parte: Franz Rosenzweig, Martin Heidegger y Michel Henry, mientras concebimos aquí a Jean-Luc Marion como la consumación de la fenomenología contemporánea misma, por presentar un sistema absoluto de reducciones que tiene en lo dado el *leit motiv* de la crítica del argentino.

La presente obra no será interpretada en su sentido primario -y por otras muchas razones será también rechazada-, si el lector avezado no hace *epokhé* de sus pre-juicios fenomenológicos: nuestros diálogos, contradictorios, abiertos y fragmentados invitan al lector al estudio de la obra de Agustín de la Riega y, especialmente, a su refutación novedosa que obliga a *pensar*.

Por último, las herramientas filosóficas que propone Agustín de la Riega e investigadas en los subsiguientes diálogos, las he oportunamente puesto en juego en una obra posterior titulada: *La ontología cibernética: Nihilismo, bioética y biopolítica* y publicada en Alemania.



## DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO DE FRANZ ROSENZWEIG Y AGUSTÍN DE LA RIEGA

Comenzar nuestra serie de diálogos con el pensamiento de Rosenzweig, implica advertir que no es legítima ninguna fenomenalización del autor, en el sentido husserliano en que se entiende últimamente a la fenomenología.

En otras palabras, nuestra lectura de Rosenzweig no obedece a la perspectiva fenomenológica –como la realizada por Ángel Garrido Maturano-, en tanto precisamos valernos sin mediaciones epistemológicas de *La estrella* como la obra eje a través de la cual dialogar con *Violencia, conocimiento y culpa*.

El conjunto de nuestro primer diálogo entre Franz Rosenzweig y Agustín de la Riega buscan conciliar ambas perspectivas, en orden a verificar qué elementos pertenecen a una filosofía moderna *egologocéntrica* y cuáles se muestran como parte de un *nuevo pensamiento de la alteridad*.

### 1. HABER Y MUERTE

#### 1.1 CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA UN DIÁLOGO ENTRE AGUSTÍN T. DE LA RIEGA Y FRANZ ROSENZWEIG

“Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser”<sup>1</sup>  
ROSENZWEIG, Franz. “La estrella de la Redención”

“El haber es antes facticidad que legalidad, que el haber es antes vivible que  
pensable”<sup>2</sup>  
DE LA RIEGA, Agustín. “Conocimiento, violencia y culpa”

La sentencia rosenzweigiana: “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”, (aserción hermana de un nietzscheano Anticristo: “¿Quién es el único que tiene motivos para escapar por la mentira de la realidad? Quien padece de ella”<sup>3</sup>), requiere, de manera inmediata, señalar la ausencia de cualquier “semejanza de familia” -si Wittgenstein lo aceptara- respecto de ese antiguo practicar filosófico-platónico de la muerte, develado en *Fedón*.

---

<sup>1</sup> Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad M. García Baró, (Salamanca, 2<sup>a</sup>1997), p. 60

<sup>2</sup> Agustín de la Riega, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 2<sup>a</sup>1979), p. 164

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, §15

José ingenieros (“El hombre mediocre”, 1911) esboza la identificación manifiesta entre hombre superior e idealidad, suponiendo *in se* la teórica positivista propia del siglo XIX, que describía el paso desde el estadio bárbaro hacia la civilidad, en Comte o Mill, por ejemplo. Pero, tal idea no es por *fu ni fa*, revelada por el italo-argentino: hemos de encontrar su aroma, en el mundo que antecede al sistema.

Aquella teoría conspiracional de la ignorancia, enseñada ante la *Academia Británica* el 30 de enero de 1960 por Popper, más luego adscripta como prólogo de la obra “*Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*” sindicada el hecho fortuito por el cual la filosofía, desde Jonia hasta Jena, ha considerado una relación necesaria entre mal e ignorancia. Justamente, la práctica órfico-pitagórica descrita por Platón, la cual proponía separar sin más el alma del cuerpo (siendo a su vez, una de las definiciones dadas en el viejo “Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano” barcelonés editado por Montaner y Simón), no revela más que ese intento de un pensamiento que busca evadirse de la contingencia característica del orden óptico, rumbo a la contemplación de las ideas inmutables. Luego también se suscribe: El ser, o bien el Todo que es, las ideas inmutables y eternas, es en sí mismo bueno; será filósofo -o no lo será- quien contemple entonces la inmutabilidad de las formas en las que cada particular participa.

Aquí radica el punto crucial que distingue y diferencia, en este ámbito, la filosofía de Rosenzweig respecto del tlöniano idealismo formulado desde Parménides hasta Hegel; en efecto, Sócrates no desea la muerte más que por la esperanza religiosa (y su rasgo místico-iniciático proveniente de Egipto) de un mundo justo para espíritus nobles, más allá: separar el alma del cuerpo, y atinentes a la teoría conspiracional popperiana, refiere posible separar-se entonces del mal, de la condición de perpetua prisión y desasosiego de la carne.

La proposición de un ahí-celeste tras la muerte, urdida en los albores del amarillo reino de Horus, ha sido consignada en la historia del pensamiento a aquellos sistemas cuya intencionalidad integradora concuerdan la vecindad entre misterio y razón: son por tanto los casos del neoplatonismo y de las posibles filosofías naturales, que dan fe a sus razones y viceversa.

Se ha visto no obstante el caso en el que la muerte es confinada a una parte

o momento de absoluta negatividad u oscuridad del Todo inmortal, en Plotino, Espinoza o Hegel, por ejemplo, haciéndola -utilizando nomenclatura rosenzweigiana- propiamente “nada”.

Así, el despliegue histórico de la filosofía, tendiente a distinguir e iluminar ideas, ocultaba antes sí, el silencioso grito de la angustia arltiana revelado por ese no-fenómeno que estructura la totalidad del *Dasein*, a saber, la muerte: si la entera historia de la filosofía concibe la condición vacía del ser igualándolo sincrónicamente con la nada, Rosenzweig partirá, contrariamente, desde la experiencia -más no desde aquella juridicidad identitaria propia del pensamiento- de la nada que hubo de ser negada por el Todo discursivo de la filosofía, y en este sentido, bien se entiende nuestro propósito, en rigor, el análisis de la facticidad de los proto-fenómenos: Dios  $A=A$ ; Hombre  $B=B$  y Mundo  $B=A$ , en tanto objetos irracionales, que permitirán a Rosenzweig viajar desde las “Nadas particulares del saber”, hacia el “Algo del saber”, por medio del método algebraico, rumbo al milagroso acaecimiento acaecido.

Esa nada de la muerte silenciada por el murmullo de la filosofía, viene también a asir la pluralidad fáctica en vistas de denunciar la formulación de un Todo, cuyo *a priori*, supone el deber-ser del ser (*unum, verum, et bonum*), es decir, la necesidad de un conocimiento uno y universal en-sí y para sí idéntico, pretendido, en su absoluta unidad, determinante de la plétora fenoménica; luego, exclama Rosenzweig: “La verdad no corrobora la realidad, sino que la realidad hace verdadera a la verdad, la guarda”<sup>4</sup>, y en este sentido radica el giro inapelable del judío, pues, ya no es la esencia -y su bondad y belleza inteligibles- la que incurre en la de-terminación de la existencia, sino, por el contrario, es la existencia la que determina a la esencia: no es ya por tanto el hombre contemplado a la luz de su ética, o el mundo bajo la lupa del método, o Dios prisionero del concepto, pues, se trata finalmente de invertir la ecuación tradicional, invitando para ello al argentino, pues dice: “Ningún régimen es previo al haber, sino que, en todo caso, se funda en él. La vida humana, como una forma de la realidad, puede fundar un orden lógico en

---

<sup>4</sup> Franz *Rosenzweig*, Op. cit., p. 55

alguno de sus ámbitos, pero de ninguna manera estar obligada por él”<sup>5</sup>.

Tales son las premisas en las que radica el inicio de un *nuevo pensamiento* cuyo punto de partida (para evitar el clásico término “principio”), en efecto, no es el ser en tanto deber-ser identificado en consecuencia con la pura y universal nada, sino, justamente, la nada particularizada, en cuanto es “algo del mundo”. Y es también esa experiencia ineludible del pensamiento ante la nada, la que importa en este caso distinguir, pues enlazamos con ella las tensiones, problemáticas y afinidades que puedan trazarse, a pesar de la lejana lejanía, entre Franz Rosenzweig y el filósofo argentino Agustín Tobías de la Riega, implícito en la historia del pensamiento latinoamericano por su libro “Conocimiento, violencia y culpa”, en el que se inscriben los aspectos fundamentales de una posible “Filosofía del haber” por cuyo medio intentaremos establecer el diálogo entre dos formas de alcanzar la facticidad, a saber, por la nada rosenzweigiana, en primer lugar, y por el haber-prejurídico de Agustín, en una segunda instancia.

Ahora bien, es tarea inmediata para nuestro rigorismo investigativo el diferenciar terminantemente dos planos de facticidad: la primera, *in philosophos!* de Rosenzweig, se corresponde con la experiencia que el pensamiento tiene de los tres proto-fenómenos u objetos irracionales del ante-mundo, es decir, la nada de Dios, la nada del hombre y la nada del mundo; la segunda, en cambio, es la que en Rosenzweig, *in theologos!* acusa relación directa con Agustín de la Riega, a saber, la relación entre al acaecer milagroso de todo cuanto es y el haber pre-jurídico, propiamente.

Tanto Rosenzweig como Agustín, sitúan el punto de partida de su filosofar en un momento meramente pre-jurídico: la nada que no revela al puro ser, sino que es nada particular y fáctica, y por dirección, el haber que justamente, por su condición irreductible, a saber, por lo absurdo que implicaría designar un pre-haber, antecede a toda normativa-lingüística regida por el *Logos* (o bien, palabra legal).

## 1.2 NOCIÓN DE HABER EN AGUSTÍN DE LA RIEGA

"El hombre necesita la verdad, un mundo que no se contradiga, que no falsee nada y que no cambie, un mundo-verdad..."

---

<sup>5</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 162

Agustín Tobías de la Riega, argentino, licenciado en filosofía, desarrolló en la obra “Conocimiento, violencia y culpa” el concepto exclusivo de las lenguas castellana, inglesa “*there is*” y francesa “*il-y-a*”: haber<sup>6</sup>. El advenimiento de este término al ámbito filosófico tiene por forjador a Xubiri, aun cuando fuera posible que Ortega esbozara ya las sombras de tal nomenclatura. Es Pintor Ramos quien menciona, empero, el final rechazo que tuvo Xubiri hacia el “haber”, en el ápice de su madurez filosófica, por considerarlo perteneciente al estricto orden del sentido, en función de su correspondencia respecto del señalar humano; en rigor, la reciprocidad entre el haber -en tanto inteligible-, y el *cogito*.

A nuestro entender, De la Riega viene a recuperar la facticidad del haber a partir de una reticente crítica a la Fenomenología de “lo dado”, supliendo la problemática del “*es* (*es*, que denota un orden cósmico y objetivo) *gibt*” alemán, en tanto puro dar-se al pensar de un sujeto de conocimiento, a través de la violencia que proscribió al “haber” a un ámbito absolutamente anterior al pensar, e independiente de él.

La amplitud de la obra del argentino, admitiendo no obstante la sencillez de su estilo, nos obliga a esgrimir las características del *haber* prescindiendo de aquellas que no nos son útiles para hallar, en la epopéyica cruzada rumbo al milagro judío, la llave de la relación con Franz Rosenzweig.

En su “Síntesis de las principales conclusiones en torno del haber, la vida y la diferencia”, acertamos oportuno entonces citar el carácter primario y pre-jurídico del haber<sup>7</sup>, entendiendo así que Toda esencia debe considerarse, o en todo caso, se instituye a partir de él; la pre-juricidad del haber remite posible aseverar nuestra primera relación con *La estrella*, adscribiendo la prioridad fenomenológica del ser respecto del pensar. Pero, ciertamente no se trata de un vínculo inocente, pues, es un asunto de grave importancia el entender si el ser rosenzweigiano se dirige

---

<sup>6</sup> Creemos de un valor magistral el analizar el vínculo entre el término “haber” de Agustín T. de la Riega y el “estar” de Rodolfo Kusch.

<sup>7</sup> El distinguir entre una experiencia *en* la facticidad y *de* la facticidad, será llave aorista de nuestra relación; lo vinculamos con el apartado agustino concerniente a situar todo vivir y todo pensar *en* el haber, Cf. “Agustín de la Riega, *Razón y Encarnación*, Buenos Aires, 1978”

específicamente al pensar de un sujeto de conocimiento, aunque no es nuestro prioritario asunto todavía.

En segundo lugar, De la Riega presenta una notable semblanza del haber, signando toda imposibilidad de temporalizarlo, circunstancia no menos que excepcional para establecer nuestro diálogo, a sabiendas que el ser ya no sólo en Rosenzweig sino, por extensión en Heidegger, acaece, es, propiamente, ser temporalizado: “El haber no puede ser temporalizado y dinamizado *a priori*. Surge de normas presupuestas la consideración del haber a partir del tiempo. El tiempo sólo a partir del haber puede ser considerado”<sup>8</sup>.

Lejos de haber caracterizado los posibles aspectos del haber descritos por De la Riega, la pre-juricidad y toda imposibilidad de temporalizarlo constituyen los dos grandes rasgos con los cuales hemos de poner en diálogo conceptos hartamente mencionados: haber y muerte, pues ambos, en cada filosofía, se imponen como irreductibles e ineludibles.

Así las cosas, De la Riega pugna por derribar las características que al ser en tanto fáctico le han sido atribuidas a modo de esencia inalienable; lo cierto es que el *haber*, a juzgar por el autor, permite una mejor instalación en la facticidad evitando hacer de esa facticidad un dar-se direccionado de manera necesaria al pensar humano (se da ser, se da sentido, términos siempre fenomenológicos, y cuya culminación creemos encontrar en Jean-Luc Marion).

Ramón Kuri Camacho esgrime la problemática de concebir el “hay” calificado como indiferente, en efecto: “Aquello de que huimos es la experiencia de habérnoslas con el hecho del “hay”, indeterminado y anónimo: la indiferencia del mundo. La tan evidente co-determinación óptica entre existencia y existente, se transforma en separación: el existente huye de su existencia”<sup>9</sup>.

El haber, libre entonces del pensar, suprime la Necesidad-Justicia del puro darse fenomenológico. Esta debilidad propia del “*es gibt*” alemán, observa el argentino, se condice con el influjo que la modernidad subjetivista (en excedencia Descartes y Kant) impregnó en la fenomenología idealista de Husserl, no

---

<sup>8</sup> Op. cit., p. 61

<sup>9</sup> Ramón Kuri Camacho, *Hospitalidad, muerte e indiferencia*, Revista de Filosofía Logos. Vol XXXII N° 95. 2004., pp 27-45

escapando tampoco de ella -como él mismo reflexionará más tarde- Heidegger; en este sentido, es poco dudoso que Rosenzweig, amigo de la filosofía (neo)-kantiana, haya eludido la “direccionalidad del ser (sentido)”.

De la Riega, en diálogo con el pensamiento de Husserl, Heidegger y Descartes, menciona justamente esta “direccionalidad apriorística” de ese darse que es en realidad un dárse-me. La crítica es crucial, si hemos de atenernos al intento que Jean-Luc-Marion significa, a partir de la donación y reducción al *llamado*: ¿Qué hay pues más allá del ser? El dar-se del ser en cuanto donado (“Siendo dado: Ensayo sobre una fenomenología de la donación”, 1997); el razonamiento consecuente complica el preguntar ¿Quién o qué en todo caso es donatario primero de ese ser? Y enlazamos inmediatamente la respuesta con *Violencia*: “Dar-se supone una dualidad. Una dualidad entre lo que concretamente se da y lo que queda retenido. Si el darse tiene algo de misterioso -desde que no es un haber- mucho más misterioso es el modo de retenerse de lo retenido” lo que, oyéndose el eco tremuloso de Lévinas, Marion indica como “llamado anónimo”.

Pero no hemos de perdernos entre las palabras, debiendo por lo tanto nombrar la tercera característica de esta crítica, a saber, que el dárse-me es dárse-le al pensar del hombre y no ya a un hombre concreto. La aniquilación de ese puro darse, necesario y jurídico, sitúa a Agustín ante la violencia de un haber que no es en absoluto abarcable por el pensamiento, ni aún ser contemplado circunstancialmente en actitud de dejamiento, en Heidegger, o de plegaria, como es el caso de Bernard Welte.

Trataremos con más amplitud el problema acerca de *lo dado* en nuestro análisis respecto de la muerte en Franz Rosenzweig, anticipando aquí, a título de mención, el problema sobre el sentido ante-predicativo en Husserl o aperturidad del *Dasein* en Heidegger. Ahora, nuestro interés es el de de-limitar que el haber surge como un rechazo al darse en tanto puro dirigirse al pensar del hombre.

El propósito mayúsculo de De la Riega es comprender el haber como la dimensión irreductible a la sistematización unificadora característica del pensamiento, más señalar que esa neutralidad del haber dinámico instala al hombre en la facticidad de la diferencia y de la vida, en efecto: “La del haber es la dimensión única. En este sentido el haber es total. Pero no es lícito pensar y representar el

haber a partir del todo sino que todo debe ser considerado a partir del haber y su abertura”<sup>10</sup>. Creemos por cierto indispensable para nuestro diálogo con Franz Rosenzweig esta distinción.

En su “Alusión a Parménides y los orígenes de la concepción jurídica de la verdad”, De la Riega pone su empeño en mostrar la anterioridad del haber por sobre una concepción geométrico-totalizante de la verdad:

El carácter total del ser no debe pensarse a partir del todo sino a partir del ser. Pensarlo a partir del todo implica caer en la representación ilegítima de un todo *a priori* que nuestra imaginación geométrica expresará como un círculo o como una esfera. Esta figura geométrica será indudablemente una figura cerrada en donde no tendrán cabida ni la naturaleza ni la vida. Así efectivamente ha acontecido y han sido vanos los esfuerzos de la ontología por estirar los límites de dicha figura desde que Parménides la trazó haciendo centro en la Diosa de la Verdad<sup>11</sup>.

No es vacua nuestra referencia, comprendiendo la impronta de Franz Rosenzweig en cuanto al problema de la totalidad, desde Jonia hasta Jena. Y la crítica del argentino linda con la semejanza, pues, la precedencia del haber respecto del pensar radica en el justo absolutismo del haber que repugna todo pre-haber.

Ha de resumirse por tanto que en ningún caso puede concebirse al haber como un todo cerrado geoméricamente y redondeado (Parménides): tal razonamiento supone concebir la esfera como *a priori* inmediato de un haber que se deja determinar por una forma pura, semblante de la perfección. Luego, el ser-haber es total ya no por el todo mismo: Es, hay, ante todo.

Puede sin embargo creerse que este haber-total y pre-jurídico es excluyente, imitando al Todo jurídico, discursivo y auto-fundante de la Tradición. De la Riega se opone a tal paradigma, arguyendo que el carácter total del haber hace de lo novedoso, en rigor, algo absolutamente novedoso en su particularidad fáctica<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 63

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>12</sup> Werner Marx sentencia que el ser pensado desde Jonia hasta Jena, el ser propio de la tradición filosófica, es notado como idéntico, necesario, inteligible y eterno. Juan Carlos Sacannon, refiriéndose al modo de periodización de la historia filosófica de Max Müller, por la búsqueda simultánea de la unidad y de la libertad, contrapone a las notas de Marx la diferencia, gratuidad, el misterio y la novedad (o historicidad). Ciertamente, la noción de haber responde al segundo esquema de notas, antes sí, disolviendo la gratuidad que supone necesariamente el puro darse y entonces deber-darse ser, inscribiendo en este sentido una



Este aspecto es enfático a la hora de insistir en que el haber contribuye con la pluralidad, huésped de la diferencia y de la vida: si el todo excluyente de la filosofía clásica, desde Jonia hasta Jena, forjó la identidad de un discurso unidimensional y absoluto, la filosofía del haber concibe posible la diferencia en tanto es, sin más, una modalidad irreductible del haber, aunando multiplicidad de discursos que se siguen del haber y en-co-haber.

Ante todo, el haber es primario porque resulta absurdo considerar una norma que lo determine, comprendiendo entonces que el punto de partida de Todo no es la Justicia-Necesidad de un ser cuyos atributos son sentenciados en pos de quebrar la cosmogonía pitagórica, como es el caso de Parménides, sino el *haber*, por el cual el discurso de la Necesidad se concibe como uno de sus modos y no como *el* puro y específico modo, a su vez de-terminante de lo que es.

Creemos haber dilucidado muy brevemente los aspectos más pertinentes de la epistemología de De la Riega, guardando ciertos problemas para el diálogo que encaminaremos con Franz Rosenzweig.

### 1.3 ACCESO A LA FACTICIDAD DE LAS TRES IDEAS DEL PENSAR POR LA MUERTE

Concierne una cierta problematicidad situar a la Muerte<sup>13</sup> como punto de

---

diferencia ontológica por la que advendrán todo tipo de reducción, principalmente, aquella que describe la dicotomía fundamento-fundamentado, y que no ha consignado sino una deuda ontológica solucionada por la donación.

<sup>13</sup> El proyecto cartesiano, asistido por la evidencia primera del *cogito*, en tanto piedra fundacional de su filosofía primera, comprendía el camino de la duda concebida como el método más apropiado para liberarse la ciencia de posibles prejuicios. Husserl advierte la contradicción inmediata acometida por la mitología cartesiana respecto de su propia duda-metódica, al predicar del *cogito* atributos dejados a un lado por la duda misma, a saber: “¿Qué es una cosa que piensa? Una cosa que entiende, que concibe, que afirma, que niega, que desea, que no desea, que imagina y que siente”<sup>13</sup>. Luego, el concebir, el afirmar, negar, desear y no desear, imaginar y sentir, no son ¡a pesar del método!, cuestionados de forma alguna. Más tarde, Étienne Gilson investigaría que el bagaje de prejuicios cartesianos habiase derivado puramente de la tardía Escolástica contra la cual Descartes intentaba rebelarse. Pues, sucede que ese “yo pienso” cartesiano es de *iure*, más no fáctico: en él caen las categorías situadas en un orden jurídicista y necesario, correspondiéndole deber-ser-*cogito* siempre idéntico, aún sin cuerpo ¡aún sin mundo!

Husserl y Heidegger asisten a la ferviente de-construcción de ese sujeto cartesiano, pero obstruyen, por un lado, la vía del psicologismo positivista que proclama justamente una

partida del conocer rosenzweigiano, si además consideramos dialogar lo mejor posible con la analítica existencial de *Dasein* heideggeriano; en este punto, no dejaremos de aludir y de citar un problema ya esbozado con anterioridad: la “direccionalidad apriorística” del ser dado al pensamiento.

El primer problema hemos de indicarlo a través de la pregunta: ¿Por qué la experiencia rosenzweigiana de la muerte encierra al hombre, volviéndolo hacia sí mismo?

A primera vista la pregunta no suscita dificultad alguna; pero un estudio más exhaustivo da cuenta que “No hay experiencia posible de la muerte, (que) la muerte se anuncia como el límite de toda experiencia. Curiosa forma de decirlo, pues de

“psicología sin alma” (Theodor Fechner. *Elementos de Psicofísica*, 1860) que identifica sujeto y hecho, y por otro, la designación a través de un lenguaje técnico, como si el hombre fuera un ente más entre los útiles, por la vía de la intencionalidad y correlación universal, o bien del ser-en-el-mundo poéticamente. En oposición, el *cogito* cartesiano es, sin más, una cosa (*res*, heredera de la substancia aristotélica-escolástica), a la que el camino de la duda no señala ni abre a lo pleróticamente fáctico, sino que la encierra y desdibuja, incluso, de su propia corporeidad. ¿Qué supone, en este sentido, la ineludibilidad del *cogito*? La Necesidad jurídica cartesiana se circunscribe a la determinación del *cogito* como puro sujeto de conocimiento o, mejor, pura cosa pensante; en efecto, la esencia del sujeto cartesiano es únicamente el *cogitare*: su duda, es un juego de engaño y desengaño en el que la respuesta es *a priori* interpretada por Descartes: *ego-cogito-cogitatum*, objetivado como mero sujeto de conocimiento. Las “*Meditaciones Cartesianas*” de Husserl dan cuenta de la Necesidad jurídica del *cogito*. En la nomenclatura de Agustín de la Riega, la duda metódica instala al *cogito* en la facticidad, suya y mundana; el *cogito* es para este pensamiento in-eludible. El *dubitare* del *cogito*, su vacilar constante en el laberinto, lo instala en la facticidad de los caminos que se bifurcan; más, hemos de atenernos precisamente al aspecto etimológico del término: “eludir” concita cierto “escapar jugando”, justamente por su raíz latina “*ludere*” (*ego ludo*, por ejemplo); así, lo in-eludible será empleado en nuestro análisis para entender la imposibilidad de huir de la vorágine fáctica por medio de un artificio, por ejemplo, el elemento mágico del mito o, a saber, un *jure* (*ego-cogito-cogitatum*) que apele a predicar entonces del sujeto atributos no heridos por la espada de la duda; en efecto, se trata de la ineludibilidad que sitúa al *cogito* dubitativo en la pleróptica facticidad in-eludible que lo descubre como un *quien* determinativo de las esencias, pues “Ineludibilidad es esencialmente *factum*. Necesidad es esencialmente *jure*”<sup>13</sup>. Pero, la ineludibilidad, como lo hemos estudiado, no se reduce a un plano eminentemente gnoseológico: el *quien* ¡un *quien!* No puede eludirse, “escapar jugando” de sí mismo por medio de una radical - y teórica - separación respecto del mundo o del “*ego-cogito-cogitatum*”, pues ese *quien!* es in-eludible fácticamente para sí mismo, más su estar-ser-en-el-mundo pone de manifiesto la in-eludible correlación husserliana. Luego, pasar desde la ineludibilidad gnoseológica del *yo* y del mundo, señala la existencia de otro tipo de histórico juego, a saber, el juego filosófico que eludió, desde Jonia hasta Jena, la ineludibilidad de la muerte, haciéndola momento de absoluta negatividad u oscuridad de un Todo inmortal, o instante de transición a un más allá en el que Todo debiera ser *unum, bonum et verum*: “Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí en cambio, en la noche una y universal de la nada”<sup>13</sup>.

alguna manera, la muerte es al mismo tiempo, lo que *nos* sucede, lo que *nos* pasa, la marca inminente e inevitable de un paso”<sup>14</sup>.

Ese *Dasein*, trágicamente pavoroso, pues hace uso de una violencia que le es esencial y riqueza, rebelándose contra la violencia originaria de un arrojo que lo pone en obra, ha de abrirse a cada instante caminos.

Pero, ese paso, súbito y sereno desde un existir a un dejar-de-existir no es, aun cuando parezca en demasía obtuso señalarlo, vivible.

Re-traemos así el concepto de “direccionalidad apriorística” para una mejor comprensión de nuestro problema, pues ya la sentencia “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo” nos susurra su perplejo sentido.

La dilucidación de esta primera complicación nos permitirá entender porqué la experiencia de la muerte hace del hombre un sí mismo mortal e infinito.

Franz Rosenzweig entiende competente el señalar la excedencia del ser respecto del pensar, es decir, que el pensar no puede conceptualizar de manera acabada la totalidad de lo que es; tal excedencia se manifiesta al pensamiento a través de tres facticidades: Dios, mundo y hombre, facticidades que a su vez el pensar no puede evitar experimentar.

Luego, el acceso del pensar-pensante a esas tres facticidades, su “abrir los ojos” no sucede sino a partir de la experiencia ineludible de la muerte.

De la Riega critica de la Fenomenología su herencia subjetivista, en tanto muestra “la secuela apriorística del hombre como co-fundamento necesario”<sup>15</sup> de la facticidad; sin embargo, su crítica está referida al ser y a la concepción jurdicista propia de la Tradición.

Comprender la muerte como punto de partida de todo conocer implica una “direccionalidad apriorística”, pero su carácter es ciertamente otro, pues, no se trata de *la* muerte, general y universal: es, en rigor, la muerte de un hombre, particular, individual, que se dirige hacia él y él hacia ella; de modo que no podemos hablar del mismo “apriorismo direccional”, referido al ser de los entes.

---

<sup>14</sup> Diego Fernández, De otro modo que ser-para-la-muerte. *A Parte Rei*. N° 57 (2007) pp. 1-10

<sup>15</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 163

Pero, sin dudas hay una “direccionalidad metafísica” en Rosenzweig, manifiesta ya no en el dárse-me la muerte a mí, a un *Dasein* fáctico, sino más bien un dárse-le la muerte, como objeto de conocimiento, al pensar de un hombre, identificando esa “direccionalidad metafísica” del darse fenoménico del ser, con la muerte dada; aquello pues perpetuo, que no precisa del pensar para ser, está sin embargo dirigido al pensar de un hombre que debe “aceptar la nada allí y como se nos presente, y (...) hacerla perpetuo punto de partida de lo perpetuo”<sup>16</sup>. Por ello, no es en ningún caso el hombre quien experimenta la muerte; es por algún motivo el pensar-pensante que *sabe* algo acerca del hombre, en efecto, su condición de perpetua mortalidad y finitud.

En consecuencia, es muerte direccionada al pensar, en vistas de la crítica rosenzweigiana a un idealismo que había de identificarla sin estribos con la pura nada, haciéndola presa y pasto de un sistema absoluto, formalizado e inteligible (contra Hegel). Rosenzweig, por el contrario, hace de la muerte punto de partida de su filosofía, y oyese el susurro de Las Moiras: “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”.

El hombre *sabe* que muere, a diferencia de los entes que a su alrededor no son, que en general deambulan inconscientes del vertiginoso fallecer del mundo; más la finitud del hombre se contrapone a un ser absolutamente infinito y eterno: Dios. Y allí los tres objetos irracionales de estudio, tres ideas kantianas a las que el pensamiento accede en cuanto y tanto el hombre se experimenta a sí mismo mortal. ¿Por qué, en última instancia De la Riega critica la “direccionalidad apriorística”? Pues “Es esa no direccionalidad metafísica la que se expresa como violencia original”<sup>17</sup>; en este sentido, quitarle direccionalidad a la muerte -en tanto se concibe aquí como dada al pensar- supone eliminar completamente el apriorismo subjetivista moderno que hace al hombre Centro de todo aquello cuanto es dado: la muerte, en rigor, sin ese puro dárse-le al pensar, concita y expresa una mayúscula y radical violencia, advirtiendo la semblanza o biografía de un hombre que muere tal y como un perro.

Esa no-direccionalidad de la muerte hacia el pensar anula la dicotomía

---

<sup>16</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 60

<sup>17</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 163

concitada por la facticidad de un mundo contingente, y la facticidad de un hombre que había de diferenciarse justamente de aquél mundo por *saber-se* finito.

Es aquí donde radica la abismal diferencia entre el *haber* y la muerte rosenzweigiana: el argentino no concibe posible el antropocentrismo moderno que reduce “lo dado” a un puro sujeto de conocimiento. Rosenzweig, buscando evitar el idealismo promulgado por la tradición civilizada, conserva esa direccionalidad metafísica que hace del hombre co-fundador de la facticidad. Pues, De la Riega - mal hacemos en hablar por él-, advertiría que el sitio de la verdadera facticidad es el ámbito propio del haber, por el cual la vida y la muerte no son ni parte ni punto de partida del conocimiento, sino modos de haber y en-co-haber.

Aún permanece nuestra pregunta, en diálogo con Heidegger, a saber: ¿Por qué la experiencia rosenzweigiana de la muerte encierra al hombre, volviéndolo hacia sí mismo?<sup>18</sup> El asunto no es menor, considerando que es a partir de ese sí mismo, finito y mortal, como el hombre se diferencia del mundo y se contrapone a la esencia infinita de Dios.

Nuestra pregunta supone a su vez otra premisa: la idea según la cual, antes sí, atinentes a “Ser y Tiempo” (§ 47, STR, 235), la experiencia de la muerte no clausura al hombre en su sí mismo, sino, contrariamente, constituye la aperturidad del *Dasein* en su encuentro con el mundo y, específicamente, con otros *Dasein*.

El paso a no-existir-más [*nichtmehrDasein*] saca precisamente al *Dasein* fuera de la

---

<sup>18</sup> Hemos de mostrar sin embargo que en aquellos párrafos dados a Guilgamesh (ROSENZWEIG, Franz. *Le Estrella de la Redención*, pág 118), el filósofo narra el nuclear encuentro del héroe con Thánatos a partir de la muerte del amigo: “Pero en ella experimenta el héroe el temor a la muerte en general (...) Su vida adquiere como único contenido la muerte, la muerte propia que él ha visto en la muerte del amigo”. El acceso al sí-mismo, silencioso y trágico, calla justamente su obstinación, (que es también la de Prometeo y sus cuervos inframundanos) su extrañamiento respecto de todo mundo y todo Dios. En este hacer de la muerte único contenido, vislumbramos en cada caso, el hacer de la nada particular y fáctica, perpetuo punto de partida de todo conocimiento; el sí mismo metaético, “sabe” de su muerte por otro, pues, esa muerte es dada al pensamiento que la experimenta como principio. De la Riega propone entonces una “experiencia ontológica”, la cual remite a entender al hombre ya no como contemplador o experimentador gnoseológico de las cosas: el hombre vibra, y sus modos de vibrar (el uno es conocer o escribir o danzar) son modos distintos de haber y en-co-haber, a través de los cuales el hombre, abierto a un mundo plural -en el que también “hay” muerte”- se comunica, insistiendo en la imposibilidad de ser-en-el-mundo de forma aislada y clausurada.

posibilidad de experimentar este mismo paso y de comprenderlo en tanto que experimentado. Sin duda esta experiencia le está vedada a cada *Dasein* respecto de sí mismo. Tanto más se nos impone entonces la muerte de los otros. Así un llegar del *Dasein* a su fin resulta “objetivamente” accesible. El *Dasein* puede lograr, ya que él es por esencia un coestar con los otros, una experiencia de la muerte. Este darse “objetivo” de la muerte deberá posibilitar también una delimitación ontológica de la integridad del *Dasein*<sup>19</sup>.

Y creemos saber porque llegamos aquí, en rigor, la “direccionalidad metafísica” de la muerte hacia el pensar, da por hecho que es el pensamiento-pensante el que se experimenta como pensamiento de un sí mismo absolutamente cerrado, del cual nada se sabe; luego, esa nada será “Nada del saber”, punto de partida hacia un “Algo del saber”, al que Rosenzweig llegará por medio de un método algebraico –gracias al neo-kantiano Hermann Cohen-, útil para la construcción de tres conceptos ideales o elementos del ante-mundo: Dios, mundo y hombre, partiendo siempre desde la clausura del hombre sobre sí mismo.

La analítica existencial heideggeriana invierte la ecuación; si para Rosenzweig la muerte es punto de inicio de su filosofar, en Heidegger el hombre, pastor del ser, es a fin de cuentas un ser-para-la-muerte (en sus varias nomenclaturas: “ser-para-la-muerte, ser-consagrado-a-la-muerte, ser-relativamente-a-la-muerte, ser-que-tiende-hacia-la-muerte”); la muerte luego estructurará la totalidad del *Dasein*, admitiendo además que es con la muerte y por la muerte que podrá esbozarse una analítica originaria del *Dasein*.

El hombre, arrojado violentamente y puesto en obra en el mundo por el ser, fallece; Heidegger toma el término para designar el fallecer físico, extensivo entonces al resto de los seres vivos. Hemos de detenernos un instante aquí, pues, al decir nosotros que la anulación de la “direccionalidad apriorística” violenta aún más la muerte, referimos que es ésta muerte que no se dirige exclusivamente al pensamiento -a causa de un puro darse gnoseológico- sino que la hay, es decir, hay muerte sin distinguir el ente al cual se dirige, y bien haríamos en decir que no se trata de un morir ni de un fenecer (término medio empleado por Heidegger), sino, en sentido propio, de un fallecer. Pero, ¿No hemos de retroceder desde un orden

---

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS (Disponible en línea: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl)) p. 235

ontológico a un orden óptico de análisis? Diremos con Heidegger que lo propio del *Dasein* es morir (pues, puede reflexionar acerca de ello), salvando el hecho de que hay muerte, y ésta no se dirige al pensar de *Dasein* alguno.

Si la muerte abre al *Dasein* al mundo, retomando la noción de ser-estar-en-el-mundo y co-estar-en-el-mundo, hay de por sí una esencial ex-sistencia del *Dasein* en cuanto ser-hacia-posibilidades. La aperturidad del *Dasein* convoca a una comprensión ante-predicativa del ser, en rigor, considera la comprensión como un primario poder-ser.

La muerte viene así a clausurar ese mundo de comprensión y pro-yección (o posibilidades) del *Dasein*, mostrándose como la posibilidad de la imposibilidad más radical, la de existir, proyectar y comprender (§ 53, STR, 258).

Creemos que este breve *excursus* referido al tema de la muerte en Martin Heidegger da cuenta de por lo menos dos situaciones: si Franz Rosenzweig hace de la muerte punto de partida de todo conocimiento, la analítica existencial heideggeriana pone de manifiesto, suponiendo que el sentido del ser se manifiesta a un *Dasein*, que la muerte es aquí la imposibilidad más determinante de poder-ser y comprender.

De la Riega critica en este caso el hecho de que “El mundo de Heidegger al ser primariamente mundo de significatividad es ya otro mundo. El aparentemente tan concreto “ser-en-el-mundo” se vuelve abstracto. El *Dasein* queda enredado en la significatividad. Preso en su privilegio. Sin sufrir agresión ni emerger creativamente. Como adelantándose a la muerte que lo define”<sup>20</sup>.

Bien podemos decir ahora que el tema de la muerte en Franz Rosenzweig y en Martin Heidegger, es muerte-para-el-pensamiento, (con el uno es punto de partida, con el otro fin de toda comprensión y en consecuencia, poder-ser), contemplada sí, a la luz de la herencia subjetivista moderna que Agustín de la Riega denomina “direccionalidad apriorística” del ser hacia el pensar; luego, se suscriben las dos posibilidades más radicales, a saber, la posibilidad de pensar el Todo a partir de la muerte en Rosenzweig por un lado, y el análisis de la existencia del ser-en-el-mundo como ser-para-la-muerte en Heidegger.

---

<sup>20</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 191

La filosofía del haber denuncia el sesgo metafísico de un ser dado al pensamiento. Nosotros vislumbramos la existencia de otro darse direccional: la muerte dada al pensamiento o muerte-para-el-pensamiento, más recordando a Kuri Camacho, aquello de lo que escapa el existente angustiado, es de la indiferencia misma *del haber no-direccionado a ningún pensar*.

Finalizaremos nuestro análisis acerca de la muerte en Franz Rosenzweig intentando dar otra respuesta, otra perspectiva reflexiva a la pregunta en principio demarcada: ¿Por qué la experiencia rosenzweigiana de la muerte encierra al hombre, volviéndolo hacia sí mismo?

Heidegger atiende a toda imposibilidad ya no sólo de experimentar la propia muerte, sino también de experimentar la muerte de otro, o bien, de morir por otro; esta circunstancia no priva al hombre de su saberse y experimentarse mortal y finito, pues, la experiencia única que el *Dasem* tiene de la muerte se vive como pérdida; en todo caso, el hombre asiste a la muerte del difunto, en las exequias por ejemplo.

Es precisamente en este punto donde el telón de las posibles reflexiones y relaciones se descubre: el difunto, experimentado como pérdida, deja de darse-le al hombre, a su pensar-pensante contemplativo del espectáculo.

Kuri Camacho lo sentencia con mayor eficacia: “En la agonía y en la muerte de los seres queridos, lo más doloroso es precisamente que ellos se vuelvan indiferentes hacia nosotros, en el hecho de que se han hundido sin retorno posible en un lugar desde el cual nos predicán su absoluta falta de interés por nosotros”<sup>21</sup>. Creemos que yace aquí el aspecto crucial y abismal diferencia entre Rosenzweig y De la Riega; en efecto, la muerte es para Rosenzweig lo dado al pensamiento como punto de partida de toda conceptualización; si hemos de poder decir algo acerca del haber-muerte, es justamente el poder enfatizar que la experiencia misma que un hombre tiene de la muerte de otro, no se nos da al entendimiento ni como principio ni como fin de toda comprensión; el difunto “está” -evocamos a Kusch-indiferente: *hay*, en sentido propio, un muerto; la experiencia de la muerte no es por tanto en sí misma sólo gnoseológica, pues incumbe a la totalidad del hombre, en

---

<sup>21</sup> Ramón Kuri Camacho, *Hospitalidad, muerte e indiferencia*, Revista de Filosofía Logos. Vol XXXII N° 95. 2004., pp 27-45



tanto es ella misma una experiencia ontológica.

En su crítica a Husserl, De la Riega denuncia la sustracción de un pensamiento que contempla inmediatamente lo dado como darse-para-sí o, a decir verdad, para-mí.

Según el argentino, en Husserl el ser se halla sometido a una consciencia que lo contempla, más, por el contrario, Rosenzweig define la servidumbre del pensar ante el ser, invirtiendo la ecuación en este aspecto.

Encontramos el ser como algo “dado-para”; ergo, la muerte, en tanto aparecérselo a la consciencia y dada al pensar que la piensa como punto de partida o fin de toda comprensión, denota una pura experiencia gnoseológica ante el difunto-ahí: no se experimenta ontológicamente la muerte; se asiste al espectáculo de la muerte dada a un pensar que la contempla. Y justamente el estar-ahí del difunto no remite a ningún darse, por el contrario, se co-implica y lo “hay” indiferente; la violencia de la muerte se condice con la indiferencia del haber “no-direccionado apriorísticamente”.

Si en todo caso fuera gnoseológica la experiencia del otro en su estado finado, no habría entonces posibilidad alguna de considerarlo como un no-yo que trasciende a quien lo contempla, pues desde la perspectiva husserliana “todo lo que existe para la conciencia se constituye en ella misma”.

Luego, el darse direccionado de lo dado al entendimiento es reducido a un *yo* para cuyo pensar es imposible concebir una realidad diferente e independiente de él. Y la indiferencia, la no-direccionalidad del difunto-ahí, violencia que por cierto trasciende a cualquier pensar que intente comprenderla -por mostrarse la muerte ante la razón como absurdo y paradoja-, quiebra ese contemplar gnoseológico como experiencia propia de la muerte-para-mí, pues, ciertamente el muerto-ahí es absolutamente diferente en su indiferencia: se ha convertido en cosa -ya siquiera le vale el ser ente-, distinta del pensar y del hombre que la contempla.

Decimos entonces, por el contrario, que la experiencia ontológica de la muerte nos abre, en primer lugar, a ese estar-ser-en-el-mundo y co-estar-en-el-mundo; pero, en segundo término, a diferenciarnos de una realidad que nos trasciende: el haber y haber-muerte. Para la experiencia gnoseológica, la muerte se torna en total absurdo.

No obstante ¿Por qué el difunto-ahí es en sí mismo indiferente para el pensar que lo experimenta? Este punto resulta de vital importancia para nuestra conclusión. En efecto, dimos pleno asentamiento a la no-direccionalidad del haber y haber-muerte, atenedos al concepto esbozado por De la Riega, según el cual todo debe ser pensado a partir del haber y no el haber a partir del todo”; en este sentido, hilando el razonamiento, *la muerte ha de ser pensada a partir del haber y ya no el ser a partir de la muerte* (ésta última posición, la de Rosenzweig: el conocimiento de lo que hay, que se inicia por la muerte).

Mencionamos luego la identificación concurrente entre la indiferencia manifiesta tanto del haber como de la muerte, justamente por esa no-“direccionalidad apriorística”; en este sentido, la muerte se entrevera aún más violenta para un pensamiento que, frente al difunto, experimenta el haber-muerte como algo que lo trasciende en su indiferencia, es decir, como no dado.

Pero, y evocando socráticos razonamientos, si el pensar se estrella súbitamente contra esa indiferencia del haber-muerte, se mece otra oculta premisa: hubo un momento en el que el difunto no era ni diferente ni indiferente al pensamiento, y justamente, ello provoca el impacto; precisamente, hubo un tiempo en el que, ante el difunto, la consciencia no admiraba el precipicio de la indiferencia al estar con el otro, sino que justamente, el otro se daba a la consciencia como un algo comprensible.

Es posible concebir que De la Riega extiende la “no-direccionalidad metafísica” a todo ente en cuanto tal, pero de entre aquellos entes, el hombre, o bien los hombres, aquellos guardianes del ser, se dan los unos a los otros distintos significados, los cuales a su vez son acogidos por el pensamiento: la semblanza del suceso comunicativo requiere entonces transmitir un mensaje dirigido exclusivamente al pensar.

El hombre es así distinto de otros entes: la roca no se da al entendimiento direccionalmente, más entre los hombres, implícita la problemática acerca del lenguaje, los unos a los otros se comunican, se dan ciertamente significados. El espectáculo de la muerte contemplado por la consciencia se escandaliza, por supuesto, ante el paso de un ser dado-al-entendimiento a la condición de simple cosa habiente-ahí, sin direccionalidad.

Pero caemos también nosotros en la telaraña subjetivista: la de los hombres no es una pura relación cognoscitiva y aún más, el acto comunicativo ha de ser pensado a partir del haber y no paralelo o fuera de él. Justamente, decimos primero que *hay*<sup>22</sup> otros hombres, lo cual es un *factum*, y a partir de allí se atisban diversos modos de haber y en-co-haber: “Haber porque la del haber es la dimensión primaria en la que el juego se desenvuelve. “Co” porque no hay juego sino en la diferencia. “En”, porque no hay que olvidarse del juego mismo como comunicación y que uno de los que co-juegan es la persona humana”<sup>23</sup>.

La multitud de los distintos modos de vibrar del hombre no se resume al puro “darse significados” los unos a los otros: el hombre no es un puro sujeto de conocimiento o una consciencia pura.

No es por tanto la experiencia gnoseológica único modo de acceso a la muerte, más aún, no todos los modos de ser del hombre se direccionan en pos de una pura relación gnoseológica; es inconcebible para De la Riega prescindir del *haber*.

En todo caso, el difunto-ahí se torna indiferente y no-direccionado para-la-experiencia-gnoseológica; en cambio por una experiencia ontológica el ser propio, el hombre se reconoce inmediatamente como distinto de la realidad: “Vivir es ser en y con lo no-yo circundante”.

Por una mera experiencia gnoseológica de la muerte (general y universal), el hombre habita en el ante-mundo; por ella, un pensar-pensante admite imposible el acceso a una realidad alterativa, al haber violento y originario.

Luego, nuestro argumento acerca de una pura experiencia gnoseológica en Rosenzweig puede bien verificarse en el artículo de Reiner Wiehl, “Tempo e

---

<sup>22</sup> En Marion hay una prioridad del fenómeno dado (contra-intencionalidad, en detrimento de Husserl); esto implica que la sobre-saturación, el desborde de un fenómeno -porque emerge desde sí, irrumpe fácticamente y acontece de manera irreductible- descentra el dar a un sujeto ya no trascendental, sino más bien testigo. El diálogo entre la filosofía de Rosenzweig y Marion (por la medianía histórico-filosófica de Lévinas) habría de ser muy fructífera, si se procediera a encarar seriamente el tema del llamado y de la donación. La contra-cara a este diálogo podría vislumbrarse *a priori*, en el desarrollo concurrente de un diálogo entre Marion y De la Riega: la donación que esboza Marion, en cierta medida, se ubica en las antípodas de la filosofía desarrollada por el argentino. Ambos se comprometen en la tarea de alcanzar ese “más allá del ser”, aunque los resultados son completamente adversos.

<sup>23</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 108

Experênciã”<sup>24</sup>, en el que se reconoce un *Nuevo Pensamiento* de experiencia, de tiempo y de lenguaje.

Así, decimos que en Rosenzweig la experiencia se afirma como límite primero de todo conocimiento; más añadimos luego que la muerte ha de manifestarse primero, como la que cancela enfáticamente todo tipo de experiencia (ontológica): así, sólo por una pura experiencia gnoseológica<sup>25</sup> la muerte se torna punto de partida de todo conocimiento.

#### 1.4 EREIGNIS, HABER Y TIEMPO

Otro diálogo de importancia entre Agustín de la Riega y Rosenzweig está reservado al problema contemporáneo acerca de la irrupción de la temporalidad, o bien, sobre el acaecimiento del ser.

El ejercicio que nos compete busca mostrar la crítica del argentino al ser en tanto temporalizado, así como ensayar una crítica a la idea rosenzweigiana de un sentido “dado” por el acaecimiento de tres proto-fenómenos re-unidos: Dios, mundo y hombre.

Dijimos antes que la experiencia de la muerte en Rosenzweig es meramente gnoseológica, condiciéndose con el epígrafe *in philosophos!* que define la primera parte de *La Estrella*, donde asimismo es señalado el método del pensar-pensante.

Pero, antes bien, esa experiencia no hacía más que aislar al hombre-concepto clausurándolo en su silenciosa obstinación.

Luego, abordamos también la lectura de Agustín de la Riega, la que prometía contrariamente una experiencia ontológica sindicada por la no-direccionalidad de los fenómenos al pensar. Pues, en este caso, el haber y en-co-haber liberan a la facticidad de ese necesario “*es gibt!*” para-mí fenomenológico, es decir, para un pensamiento que contempla pasivamente sustrayéndose, sin asumir la existencia para-la-consciencia de un no-yo, y en este sentido, negando “algo”, fuera

---

<sup>24</sup> Reiner Wiehl, *Tempo e Experênciã*, Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo 62. Fasc. 2-4. 2006. pp. 553-565

<sup>25</sup> Nuestro argumento acerca de una pura experiencia gnoseológica en Rosenzweig puede verificarse en el artículo de Reiner Wiehl, “Tempo e Experênciã”, (en Revista Portuguesa de Filosofia, Braga. Tomo 62, Fasc 2-4, 2006.) , donde se

de sus puros contenidos de consciencia; en definitiva, una experiencia ontológica abre y libera a mundo y a hombre de la Necesidad-Justicia gnoseológica practicada desde Jonia hasta Friburgo.

El dárse-le la muerte al pensar del hombre deriva en la formulación de conceptos ideales sin efectividad alguna: “No sólo el hombre, sino que también hombre y mundo son, cada cual, un sí-mismo solitario que, enrigidecido en sí, nada sabe de un fuera (...) No sólo el Mundo, sino que también el hombre y Dios son figura cerrada en sí”<sup>26</sup>.

Aquí, nuestro radical problema: si las idealidades rosenzweigianas, formuladas tras el acceso por la muerte experimentada a esas tres facticidades dadas al pensar -previa excedencia del ser-, definen al hombre como “figura cerrada en sí”, en tanto De la Riega considera la aperturidad del hombre como un estado originario ¿Cómo continuar? Pues, nuestro diálogo podría tornarse más dificultoso.

Sabemos que el *haber* del argentino carece de la dimensión del darse, y que tal rasgo signa en consecuencia a lo habiente como violento; por otro lado, el hecho de hacer a la muerte punto de partida de todo conocimiento nos reunía entonces con el *haber*, diferenciado en la circunstancia harto descrita del dárse-le la muerte al pensar.

Haber y muerte son, no obstante, facticidades experimentables ontológica o gnoseológicamente. El paso en Rosenzweig desde ese experimentar gnoseológicamente tres proto-fenómeos dados al pensamiento que los conceptualiza, a la efectividad real de tales conceptos ideales, Dios, hombre y mundo, supondría experimentarlos, al modo de De la Riega, ontológicamente, en su haber-Dios, haber-hombre y haber-mundo, es decir, en su acaecimiento acaecido. Pero otra vez el diálogo presenta enriquecedoras discordancias: ¿Por qué un paso desde el ante-mundo a lo estrictamente efectivo es necesario? ¿Significa entonces que el primer contacto con *lo dado* es gnoseológico antes que ontológico?

No creemos, en primer lugar, que las tres idealidades sean por sí mismas atemporales y permanentemente sustraídas de la realidad, sino más bien que esa substracción le es más propia al pensamiento que las formula; en rigor, De la Riega

---

<sup>26</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 126

entiende que “El conocer como aparecer, supone un conocedor que empieza por sustraerse (...) y que sigue por “conocer” en el ámbito de su propia sustracción (...). A partir de lo cual, es lógico que no encuentre más que sus objetos (...) y jamás un ser real y dinámicamente distinto”.

Así, el pensamiento que concibe la realidad como puro aparecer, en este caso, aparecérselo al pensar-pensante (solitario, silencioso) tres facticidades a las que se accede por la muerte experimentada, Dios, hombre y mundo, acontecen en la pura dimensión del conocimiento, del experimentar gnoseológico; sólo desde esta perspectiva, de un pensamiento ensimismado en su contemplación del Todo o de tres totalidades, es que es *necesario* un paso que permita constatar la efectividad de las tres idealidades.

Justamente, por este motivo, decimos que el paso supondría “saltar” desde la experimentación gnoseológica de un pensamiento que se subtrae, a la experimentación ontológica del haber-Dios, haber-mundo y haber-hombre.

Tal circunstancia no sucede en Franz Rosenzweig: el acontecer, el sentido del ser “es dado” por la re-unión de los tres proto-fenómenos, los que, sin embargo, jamás debían de haber estado separados, sino en un pensamiento substraído respecto de esa realidad efectiva. No sucede en Franz Rosenzweig empero, porque el método empleado para acceder a la realidad efectivamente acaeciendo no es la “experimentación ontológica”: es ante todo, el habla.

Pero hemos de detenernos en este aspecto más adelante. El punto de fuga de nuestros párrafos ha de vislumbrarse en la diferencia, huérfana de acuerdo hasta aquí, entre el *haber* y el acontecimiento acaecido (*Ereignis*) rosenzweigiano.

Decimos entonces que en el paso desde la facticidad de los proto-fenómenos dados al pensar a la realidad efectiva de los conceptos construidos, tanto muerte como acontecimiento son “apriorísticamente direccionados” y experimentados gnoseológicamente, aún cuando el epígrafe *in philosophos!* fuera transformado en aquél *in theologos!*<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> En aquellos párrafos circunscriptos a *La estrella de la redención*, el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig se remite al análisis sobre la pregunta filosófica por la esencia; tal circunstancia la concebiremos oportuna para interpretar los modos de reducción posibles, en diálogo con Agustín T. de la Riega.

*Quid est. Quod quid erat esse* o bien, *lo que era antes de haber sido* (lo que es *establementé*), ha sido

respuesta, desde Jonia hasta Jena, a la pregunta por la esencia; la pregunta misma, empero, lleva en sí el grito de su respuesta, a la vista que la situación del verbo *erat* no designa más que a la esencia misma. Puede advertirse, en todo caso, que la retorsión y flexión de la pregunta sobre sí misma, se corresponde con el movimiento de un pensar idealista cuya dialéctica (signando imprescindible de ella el haber una instancia afirmativa y otra de absoluta negatividad), explica el Todo: “De ninguna manera el mundo puede ser mundo, Dios puede ser Dios, el hombre, hombre, sino que todos deben ser propiamente algo diferente”<sup>27</sup>. La analítica de la relación predicativa sujeto-objeto, avizora el horizonte problemático que supone la interpretación de la cópula a partir de la inclusión, i.e. ‘⊂’, igualdad, i. e. ‘=’ o pertenencia, i.e. ‘∈’; luego, sea a través de la inclusión o de la igualdad, ha de suponerse la pertenencia como aquella relación entre individuo y clase que delimita la interpretación de la cópula en tanto, identidad o en tanto diferencia. En rigor: “Identidad es aquella interpretación de la cópula que torna simétrica la relación entre sujeto y predicado. Cuando se adopta, solamente cabe la actitud reductiva que piensa un extremo proposicional desde el otro, al que el primero queda reducido”<sup>27</sup>. Así, la pregunta por la esencia del mundo busca en sí misma otro algo que el mundo; a su vez, la pregunta por Dios, desespera por otro algo que Dios. La relación identitaria que define a Dios como lo divino, al mundo como lo mundano y al hombre como lo humano, no agrega en absoluto nada acerca del sujeto del cual se predica ¡simple tautología, mera igualdad:  $x=x$ !; pero, si ha de predicarse entonces un atributo otro que el esencial y correspondiente de sí al sujeto en cuestión, de tal que se diga de  $x$  que es  $y$  (o en consecuencia, que  $x \neq x$ ), se caería en la diferencia que hace al lenguaje un mero equívoco fantástico. Allí, justamente, en la diferencia simbolizada por la inclusión, radica la pluralidad expresiva de los dialectos cotidianos; más, sólo por la identidad podría juzgarse correcta la búsqueda científico-filosófica de una *lingua universalis* asertórica, en Descartes, Leibniz o Wittgenstein, por ejemplo, reductora a su vez de Dios, tanto como del mundo y del hombre, a un orden regido por el cetro augusto del *logos*, interpretado como palabra-legal.

No es azaroso por tanto, el viaje filosófico que, desde Jonia hasta Jena, ha transitado el camino de la identidad, justamente, implicada en el vínculo habiente entre ser y deber-ser; ya la esencia, definida como la forma actual de los entes, había de de-terminar y con-formar a las cosas, elevándose las cosas mismas, hacia el deber-ser del ser: lo sensible, hundido en la vorágine del fluir heraclíteo, debía en Platón imitar el ahí de las ideas, lo inteligible, iluminado por la egípcia y socrática *idea de bien*, por ejemplo. Lo cierto es que tal círculo identitario, lenguaje-pensamiento-realidad, en el que lo sensible es determinado por el deber-ser del ser, halla en Hegel su intención más acabada, a saber, la línea histórica relacional entre los antiguos y los modernos, vislumbra que el principio material de los milesios se corresponde con la reflexión del sujeto empírico cartesiano, así como las ideas platónicas, hallan en las condiciones de posibilidad del sujeto trascendental kantiano, hospitalidad iluminista. Claro es que, por humildad intelectual, el movimiento especulativo, tras el cual el Espíritu absoluto construye su subjetividad, viene a culminar, con Hegel, la historia del pensamiento que se piensa a sí mismo, desde Jonia hasta Jena: aquella cosmología antigua, por la cual el hombre era parte de un cosmos tempo-espacialmente siempre idéntico, o el Medioevo cristiano-occidental, para el que la verdad acababa siendo reducida a la justicia contingente de Dios, o bien, la modernidad contra-eclesiástica, que reducía el todo del mundo objetivado, incluido a Dios, a la subjetividad del yo: ¡Todo!, hallaba su respuesta en el círculo dialéctico de un pensar excluyente, lógico y reductivo. En Hegel, las filosofías del Todo inmortal, han de espejarse y ensimismarse, suponiendo la identificación entre el indeterminadísimo ser y la nada universal.

Más, ¿en qué sentido ese todo excluyente reduce? En tanto concebimos la reducción como el “subsumir de tal suerte un sector del ser en otro sector, que el primero resulte en tanto tal nihilizado, aniquilado, reducido a su mera referencia al segundo, en beneficio ontológico de

Es por esta re-uniión de las facticidades en el acaecimiento que Bernhard Casper entiende el paso desde la a-temporalidad propia de los conceptos ideales a la temporalidad misma del ser; en efecto, ya no hemos de referirnos según Rosenzweig a la realidad a través de mudos conceptos ideales: el habla, el lenguaje temporalizado es la vía única que el pensar tiene para acceder a la realidad efectivamente acaeciendo, al milagro -que excede siempre al pensar-: “El acaecimiento resquebraja lo Mismo en cuanto mero esquema de “pura cerrazón en sí y asimismo de pura finitud” y lo inserta en la vía de la realidad efectivamente aconteciente”<sup>28</sup>.

La palabra se muestra así como el método (en su sentido estrictamente etimológico), donde la re-uniión aconteciente de los proto-fenómenos se hace patente (se re-vela), donde “lo cerrado se abre”<sup>29</sup>.

En perspectiva, tal abertura sucede, atinentes a la cerrazón a la que se había arribado por efecto de una experiencia puramente gnoseológica de la muerte; la substracción del pensar respecto de lo efectivamente aconteciente se despliega en la dimensión única de los conceptos ideales, en sí mismos a-temporales; pues, hay

---

éste”<sup>27</sup>. Luego, la misma estructuración del lenguaje supone la reducción, a sabiendas que colaboran en su construcción, géneros y especies. Bajo la perspectiva, por tanto, de una filosofía que afirma: “Todo es X”, se advierte, por un lado, la presencia inasequible de ese otro algo denominado esencia (en la variable X). Pero, si la pregunta por la esencia indaga sobre algo diferente de lo que las cosas propiamente son. ¿Qué ha sido entonces de la interpretación del ser discursivo en tanto idéntico? A saber, en cuanto se sentenciamos, categóricamente: ¡Todo es Dios! la relación identitaria es quebrada por la definición misma, pues, el mundo no es ya esencialmente mundano, sino divino ( $x \neq x$ ), y ya el hombre no es sólo humano (circunstancia que validaría la identidad y su tautología), pues, “se reduce cuando se considera a los seres de este mundo bajo el único carácter de creados que no pueden llegar a la existencia ni subsistir sino por el Creador”<sup>27</sup>. La identidad es oculta y subsiste, a expensas del deber-ser del ser, pues, no se clama por la divinidad del mundo o creaturalidad del todo sino por el *a priori* de un deber-ser de Dios, al cual todo es reducido, por su condición absoluta y necesaria; así, la sentencia “Todo es X”, concede espacio a su condición de juicio analítico, donde el todo se ve sometido e incluido en el sujeto; sin embargo, no hemos aclarado todavía el asunto en cuestión, a saber: si la pregunta por la esencia indaga sobre algo distinto a lo que la cosa (*τα πραγματα*) es, ¿Dónde subsiste la identidad propia de la definición esencial, constituida a partir de la articulación entre una *ousía* primera y una *ousía* segunda, o dicho de otra manera, entre una substancia (concebida como sustrato eterno) y sus propiedades?

<sup>28</sup> Bernhard Casper, *Ereignis (acaecimiento) en el pensamiento de M. Heidegger y en la comprensión de F. Rosenzweig*, Escritos de Filosofía. Año XV N° 29-30. 1996. pp. 3-21

<sup>29</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p.152



paso, porque el pensamiento habíase abstraído.

Más, desde la mirada prospectiva de Agustín de la Riega, tal pensamiento continúa abstraído en la contemplación de un sentido que le “es dado” por la reunión de los proto-fenómenos, al tiempo que el acaecer sólo puede y debe ser descrito por el lenguaje, en tanto “casa del ser”, subrayando la temporalidad misma del ser y del ahora pensar-hablante.

Con la crítica del argentino a la noción contemporánea de acontecimiento (*El Ser y el Tiempo*), el pensamiento de Franz Rosenzweig avista una abismal distancia respecto de la “filosofía del haber”. El apéndice “El tiempo del conocimiento” de Agustín, resulta de crucial radicalidad para el futurible acaecer de nuestros párrafos.

De la Riega describe tres movimientos característicos del pensar; el primero, el antiguo, que retornaba a la esfera de las ideas ejemplares en un tiempo originario; el segundo, el moderno, situado en el marco de la filosofía trascendental, creaba una esfera gnoseológica pura, ajena y paralela al haber-tiempo y vida fácticos: esa consciencia (*cogito*, sujeto trascendental o ser-ahí), exclama De la Riega, ya no es en ningún caso algo de la vida, sostenido en ese “yo dudo” (más no “yo, Descartes dudo”) que en Immanuel Kant se torna extensivo a todo cuanto sujeto exista, haciendo de esa subjetividad individual un tipo general o trascendental, o bien trans-humana.

El giro dado a principios del siglo XX admitiendo necesario “tomarse en serio el tiempo”, hace de la temporalidad norma *a priori* o condición de posibilidad del darse fenomenológico del ser y su sentido; pero aún más: considera un ámbito gnoseológicamente puro en el que se despliega justamente el tiempo de la consciencia, de manera paralela al tiempo habiente y vital.

Más, finalmente: “Ese tiempo, el que transcurre fuera del haber en el ámbito puro de la consciencia, pretende hoy confundirse con el ser asumiéndolo como su destino”<sup>30</sup>. El “tomarse en serio el tiempo” contemporáneo, abisma a la consciencia con la finitud, afirmándola sin embargo como una finitud contemplativa e indiferenciada, cuya función única es, por supuesto, la de conocer

---

<sup>30</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 136

cuanto le es dado -el sentido (que enmascara la violencia vital) del ser, en la relación de los tres proto-fenómenos experimentados por el pensar-: ¡Conoce! El tiempo... ¡Conoce! La muerte. Pero la consciencia no la vive, pues, por su finitud transhumana, de *cogito*, sujeto o estar-ahí, ha de concebirse sólo correcto que “El primer momento de conocimiento (sea) el último momento de vida”<sup>31</sup>. Y oyese lejano el silencioso grito rosenzweigiano en la trinchera: “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”.

Hemos esbozado hasta aquí parte de la crítica de Agustín de la Riega a la concepción contemporánea del ser y del tiempo. Aún nos resta comprender su concepción del darse sentido y darse ser.

Rosenzweig ha de contestar a Agustín. Y puede hacerlo. Lo que no podemos dejar de confirmar es la validez de la teoría acerca de la confusión e identificación del tiempo de la consciencia moderno con el tiempo del ser-acaecer contemporáneo.

Es el darse efectivo del ser el que concentra nuestra absoluta atención ahora; acaso Rosenzweig había anticipado ya la oscuridad del concepto “dado”; acaso no podemos comprender a Rosenzweig a partir del “darse” el fenómeno a una estricta consciencia racional.

En definitiva, la trascendencia del ser, el milagro ofrecido al pensar a través de tres facticidades es experimentado por la fe. El pensamiento, constructor antemundano de idealidades, ha de experimentar y sólo dar cuenta acerca del acontecer de las facticidades, de las que no puede des-ligarse.

El acontecer, el ser temporalizado ha de ser únicamente experimentado por la fe. Aquí la excedencia del ser respecto del pensar. Aquí también, el cese enfático del pensar: en resumen, cuando el milagro acontece, el pensar cesa y se abre a la fe irracional que cree en esas tres facticidades, conceptualizadas luego como objetos irracionales.

Hay a su vez un principio fundamental para nuestro diálogo: si el acontecimiento es en sí mismo irracional, de tal que trasciende al pensar, la relación con De la Riega no nos puede ser menos dificultosa: *el milagro es al haber lo que la*

---

<sup>31</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 136

*irracionalidad del acontecimiento lo es a la violencia vital y originaria de la facticidad habiente. Y la analogía es promisoría a la luz de la sabiduría de Rosenzweig acerca de “lo dado”:*

Lo particular carece de impulsos, está sin movimiento. Cae fuera, y, así, existe. No es lo “dado” (tal denominación despista, y en ella se refleja el error de toda la filosofía pre-metalógica acerca del mundo; no en vano sus sistemas vienen a parar una y otra vez, justamente en este problema, al punto muerto). No es lo dado. “Dadas” de una vez por todas en la simple validez infinita de su Sí lo están, más bien, las formas lógicas. Lo particular es sorpresa: no dado, sino don siempre nuevo. Tampoco propiamente regalo, porque en el regalo desaparece la cosa regalada tras el gesto de regalarla. Y las formas lógicas no son los animales espontáneos („,) que irrumpen en los jardines de lo dado para buscar allí su alimento. Más bien son los vasos preciosos y antiquísimos que están siempre preparados para recibir en su vientre el vino de los otoños nuevos. (...) Pero el fenómeno es lo siempre nuevo: la maravilla, el milagro en el mundo del espíritu.

Agustín de la Riega no hace más que dar nombre a esos vasos y a ese vino de los nuevos otoños: *haber*; luego, si es posible afirmar la irracionalidad del acontecimiento, también sería lícito el afirmar la inexistencia, en este momento de nuestro análisis, de una “direccionalidad apriorística” del ser a la razón, pues hemos visto que el ser, asumiendo su excedencia, sólo ha de ser experimentado por la fe.

La violencia del haber es análoga a la irracionalidad del acontecimiento que ob-liga al pensar a ceder, por no encontrar asidero -o un fundamento evidente- en tales facticidades, abriendo a su vez paso a la creencia en ese acaecimiento trascendente (y aquí observamos el absoluto empirismo fundado en la confianza).

Creemos no obstante que Agustín de la Riega va más allá de este majestuoso paso dado por Franz Rosenzweig; y lo afirmamos atinentes al concepto de “vibración ontológica”, modo dinámico de ser de la primera persona.

No hay ya sólo una experiencia racional-gnoseológica o irracional del ser; por De la Riega vislumbramos una apertura total de un “quien”, de una primera persona, al haber que lo inunda: la experiencia no excluye, pues por el contrario, es ontológica; cada acción es para este pensamiento un modo de haber (y haber-me), a través de la cual el hombre entra en juego con el haber (en-co-haber), sin abstraerse.

La hilación de nuestros argumentos, por lo tanto, nos permitiría afirmar que el acceso del pensar a las tres facticidades es considerado a partir de una pura

experiencia gnoseológica de la muerte, problemática que ya hemos descrito; sin embargo, en otro sentido, la experiencia efectiva que se tiene de esas ideas irracionales se da a través de la fe en Rosenzweig, o de la vibración ontológica en Agustín.

No obstante, la creencia en la facticidad de las ideas en Rosenzweig posibilita el tránsito desde las “Nadas del saber” hacia el “Algo del saber”: “Este nacer no es nacer en la realidad, sino que se trata de un proceso que ocurre en el espacio previo a toda realidad”<sup>32</sup>. Tal espacio no es otro, como ya lo hemos dicho, que la dimensión pura de la consciencia cognoscitiva.

Creemos entonces que la fe irracional viene a cumplir el destino de aquél heideggeriano “dejar ser al ser” que se ofrece al pensamiento en su excedencia, sin salir-se no obstante de esa dimensión pura del conocimiento: “Entonces el ser se da y no puede sino darse tal como se destine. Se lo “deja ser” y no se puede sino dejarlo ser. El hombre ahí es esclavo de su privilegio. No sufre agresión radical pero tampoco puede luchar”<sup>33</sup>.

Pues, sucede que la fe irracional rosenzweigiana es guardián silenciosa del aparecer-se el ser temporalizado a un pensar sometido; la fe irracional guía así la conceptualización de las tres facticidades dadas al pensar, pero, visto que ese pensar no puede ni producir, ni suprimir ni demostrar el acaecer que lo trasciende, vislumbra necesario creer en las ideas: dejarlas ser. Luego, ¿Qué función cumple la fe ante la originaria violencia e irracionalidad del acontecimiento? La de custodiar que el dárse-le fenomenológico de las facticidades al pensar sea destinado a conceptualizarlas como objetos irracionales ¡Algo del saber!; en palabras de Agustín de la Riega, podríamos decir: ocultando la violencia y la diferencia del haber vital.

No sólo hay una evidente pasividad ante ese ser-acaecido; también es plausible aquella “direccionalidad apriorística” del aparecer-se las ideas al pensar. Y el diálogo otra vez cobra su tensión latente, pues, ha de irse a buscar “fuera” lo que se ha ocultado, por la fe irracional, en el plano puro del conocimiento: la originaria violencia del haber vital.

También evocamos nuestra pregunta, a saber: ¿es verdaderamente el primer

---

<sup>32</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 130

<sup>33</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 47

contacto con *lo dado* gnoseológico antes que ontológico? Pues, de no ser así el paso desde “el tûmulo de orgía de lo posible”<sup>34</sup> a lo efectivamente real, sería un raudo paso en falso: no habría necesidad alguna de hallar correspondencia entre un puro plano gnoseológico (y su tiempo) con otro efectivamente acaeciente.

Pero tampoco habría necesidad de sustituir método alguno. Ciertamente el ser temporalizado es uno; pero el modo de acceder en el volumen primero y en el segundo de *La estrella*, es distinto. Hemos de especificar los motivos: el paso se da desde un pensar-pensante a un pensar-hablante: La experiencia que se tiene del ser continúa en ambos casos siendo gnoseológica, pero el pensamiento es temporalizado de tal que su tiempo sea paralelo al tiempo del ser.

Luego, esa consciencia, aliada sin más con la fe irracional que posibilita el dejar ser al ser y posterior conceptualización de las tres facticidades ofrecidas al pensamiento, tiene en sí misma *su* tiempo, distinto del tiempo del ser-haber. Justamente, los proto-fenómenos se ofrecen al pensamiento sin tiempo y sin lenguaje, pudiendo luego “ser determinados con formas correlativas puramente abstractas y trascendentales”<sup>35</sup>; en esta esfera pura, el pensamiento ha de cerrarse en *su* tiempo, a-temporal y mudo, más abre sus ojos, por la experiencia de una muerte que le es dada necesariamente.

Salir en busca de efectividad real supone salir-se el pensamiento de su tiempo por la fe no-violentado, es decir, desde esa “rueda de posibilidades girando”<sup>36</sup> de las idealidades, a la certeza unívoca de la re-unión ordenada de los fenómenos; en rigor, “Pensar la posibilidad como algo del “ser posible” le otorga a tal categoría potencial un ámbito inaceptable (...) Ni la posibilidad es algo del “ser posible”. Ni el ser posible es algo de la posibilidad. Lo por venir no está pre-contenido antes de venir”<sup>37</sup>. El *quizá* propio de las idealidades sólo puede concebirse en el marco de una pura esfera de conocimiento que, previo encierro sobre sí misma, quiere salir en busca de correspondencia.

Luego el paso concita preciso viajar desde el puro tiempo gnoseológico -de

<sup>34</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 129

<sup>35</sup> Bernhard Casper, *Ereignis (acaecimiento) en el pensamiento de M. Heidegger y en la comprensión de F. Rosenzweig*, Escritos de Filosofía. Año XV N° 29-30. 1996. pp. 3-21

<sup>36</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 127

<sup>37</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 132

aquellas *Nadas* que han sido constituidas en *Algo del saber-* de un pensar-pensante monoliguista, a un pensar-hablante que, dialógico, precisa del otro.

En este paso justamente, en este brevísimo diálogo entre De la Riega y Rosenzweig, podríamos esgrimir que es “en la realidad efectiva, que únicamente se nos da en la experiencia, esta separación de Dios, mundo y hombre es superada y todo lo que tenemos son experiencias de sus vínculos. (...) Ellos (Dios, mundo y hombre) se abren en sus relaciones: en la creación, la revelación y la redención”.

De la Riega indicaría claramente que esa experiencia de la realidad - pluridimensional y fáctica- es ontológica antes que gnoseológica; a su vez, por el *haber* deberíamos concebir una no-direccionalidad de esa relación -el sentido del acacimiento- que en Rosenzweig es dada al pensamiento: no habría en este caso un ser inteligible, pues la inteligibilidad habría siempre de pensarse a partir del *haber* y no como norma impuesta a él.

Lo que queremos delimitar es que en el caso de Agustín de la Riega, la abertura relacional de Dios, mundo y hombre como haber-Dios, haber-mundo y haber-hombre, no sería en absoluto dada a ningún pensar (ni pensante ni hablante). En esa “no-direccionalidad apriorística” radicaría la violencia originaria, y según De la Riega, la verdadera diferencia entre ser y pensar, pues, si hay “lo dado”, la crueldad del haber es ocultada o enmascarada por el sentido del ser que se da (y pasivamente se deja ser).

Claramente en Rosenzweig hay “lo dado” a una pura experiencia gnoseológica; si bien Reiner Wiehl aclara los susodichos de la crítica rosenzweigiana al pensar puro de la Tradición como *organon* de la filosofía, creemos no obstante que el *nuevo pensamiento* (de experiencia, de tiempo y de lenguaje), a causa del “darse” fenomenológico, se remite a una pura experiencia gnoseológica.

Nuestra hipótesis ha de ser sustentada, a su vez, a la luz de un breve pasaje de Olga Belmonte García, el cual consideramos categórico para nuestro diálogo, en efecto:

Para la Filosofía Tradicional, el punto de partida de la investigación filosófica es, como hemos dicho, la pregunta por la “esencia” de las cosas, por el “qué es”. La respuesta a esta pregunta exige convertir lo dado en la experiencia en “dato” de la experiencia, en objeto. Pero lo dado posee un carácter que no puede recogerse en el

dato: la experiencia es inicialmente múltiple, contingente, subjetiva. La consideración objetiva de lo dado en la experiencia traduce esta contingencia en necesidad; la particularidad, en universalidad. Rosenzweig sustituye la pregunta por la esencia de las cosas por la pregunta por lo dado en la experiencia<sup>38</sup>.

La pura experiencia gnoseológica de lo dado se circunscribe a una esfera temporal distinta del acaecimiento. Como ya lo hemos reiterado, aceptamos que la teoría del argentino acerca de la identificación entre el tiempo de la consciencia moderna y el tiempo del ser contemporáneo “da qué pensar”. Por ella decimos que el pensar-hablante narrativo ha de situarse en un orden paralelo al acaecimiento acaecido, sin quitarle desde nuestro estudio validez ninguna a tal paralelismo; pues, tanto pensar-pensante como pensar-hablante pueden referirse o admitirse como distintos modos de vibración ontológica de la primera persona: no se excluyen.

Pero la experiencia del ser en De la Riega no es gnoseológica -y lo repetiremos muchas veces-, es ontológica (e implica por supuesto, en este sentido, la apertura total del hombre): reconoce al *haber* como no-direccionado, como trascendente y diferente del hombre “que entiende, que concibe, que afirma, que niega, que desea, que no desea, que imagina y que siente”. Luego también, reconoce la trascendencia del tiempo como un modo de haber no-dirigido, ni paralelo, ni ajeno.

Para continuar nuestro diálogo, también hemos de hacer un “paso” instituido a partir de dos argumentos ya tratados: el primero, que en Rosenzweig el *darse* de las facticidades al pensar supone “direccionalidad apriorística”; el segundo, que el tránsito desde el tiempo gnoseológico al acontecimiento efectivo de las tres irrealidades, avizora la correspondencia entre lenguaje, pensamiento y realidad, característica de la filosofía desde Jonia hasta Friburgo; “Pues, si el primer volumen había respondido la vieja pregunta de la filosofía: ¿Qué es?, y después había conseguido que la experiencia le pusiera en claro sus límites a los impulsos unificadores del pensar filosófico, ahora, en el segundo volumen, puede ser representada la misma realidad efectiva experimentada”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Revista Portuguesa de Filosofía, Braga. Tomo 62, Fasc 2-4, pag 613 2006.

<sup>39</sup> Franz Rosenzweig *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005 p. 27

## 1.5. EXPERIENCIA, FACTICIDAD Y NECESIDAD-JUSTICIA

El amante que dice a la amada *eres mía*, tiene consciencia de que ha engendrado en su amor a la amada y la ha parido con dolores. Se sabe creador de la amada (...) La abraza y la envuelve con su amor en el amor.<sup>40</sup>

Antes de proseguir con nuestro último título, “Triángulo semiótico-básico de Ogden y Richards. Ronsezweig: ¿Nuevo pensamiento?”, nos resulta urgente el hacer un breve *excursus* que nos permita dilucidar una controversia en nuestro diálogo aún no resuelta claramente; en rigor, sabemos que la primera parte de *La Estrella* aporta una experiencia gnoseológica, a partir de un pensar-pensante, de la muerte: por aquello decíamos ciertamente que la facticidad era *dada* al pensar.

Luego, la segunda parte de la obra, corazón de la filosofía rosenzweigiana, debe atender en nuestro diálogo una mayor importancia.

El acaecimiento acaecido, por la etimología misma de la palabra *Ereignis* (*ostendere, mostrare*), es dado en este caso a un pensar-hablante que a su vez acontece en el habla. El aspecto itinerante de nuestro diálogo ha de radicarse en estos momentos en la dilucidación acerca de qué tipo de experiencia y a qué tipo de facticidad se refiere Rosenzweig.

Hay, por así decirlo, un proceso sustitutivo, una superación reductiva en el análisis rosenzweigiano del pensar. Wiehl habla de tres pasos metódicos: destrucción, reducción y construcción: la destrucción que hace Rosenzweig del puro pensar idealista como *organon* de la filosofía, desde Jonia hasta Jena, es sustituida por lo que en diálogo con De la Riega nosotros llamamos “pura experiencia gnoseológica de las facticidades dadas al pensar”; en este sentido, se trata de un pensar-pensante que precisa de la temporalización para acceder a la realidad aconteciente; según Belmonte García, es un pensamiento que tiene experiencia *de* la facticidad.

Luego, esa abertura del sí mismo a lo otro (y Otro) se sucede por el paso a un pensar-hablante o a una gramática de la Re-velación: “El ser, en cuanto puede ser experimentado por el pensamiento, se muestra en el lenguaje. Pero el lenguaje

---

<sup>40</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 229



acaece originariamente en el diálogo”<sup>41</sup>. Si es éste el pensamiento nuclear de *La Estrella*, donde el pensamiento ya tiene “experiencia en la facticidad”<sup>42</sup>, lo es en sentido estricto también para nuestro diálogo, pues es desde aquí que podemos hablar, no sin antes recordar a Heidegger, de un verdadero salto (*Ursprung*).

Es en ese pensar-hablante que acontece la re-velación, la abertura y relación de los tres proto-fenómenos: el mundo como lo que ya-está-ahí dado y el Dios viviente, como quien a cada instante dona ser.

Aunque en el acontecimiento del diálogo hay sin dudas otro dato implícito: una excedencia y sobreabundancia imposible de “darse” puramente a un pensar, o pensante o hablante. Si el diálogo jura la necesidad de un otro que escuche, más la espera debida del pensar, el otro y el tiempo son para este tipo de pensamiento *necesarios*; pero no es nuestro tema aún.

El amor revelado de Dios en la donación y renovación del ser (o todo cuanto fue creado, en tanto acto primero), se muestra al hombre como una exigencia íntima a amar, a salirse-de la clausura: “Fuerte como la muerte es el amor. ¿Fuerte como la muerte? ¿Contra quién muestra la muerte su fuerza? Contra aquél de quien se apodera”<sup>43</sup>

Lo *sido* de la Creación que reposa en el ante-mundo (ya dado), es vivido por el alma como re-velación en el presente, aún así cuando descansa sobre el pasado “anda a la luz del rostro divino”<sup>44</sup>.

El amor a Dios y al prójimo abre totalmente al hombre a aquello que lo trasciende; es por él que acaba un puro experimentar gnoseológico (aún cuando el sentido del ser se dé a un pensar-hablante), podemos afirmar un salto.

Antes, el asombro erguido por la muerte que golpeaba a las puertas del pensar, sumía al hombre en la angustiosa soledad del sí mismo aislado y monologuista. La oración a Dios, (vínculo -Y- entre Mundo y Hombre), el dar las gracias y el diálogo cotidiano con el prójimo, arrancan al hombre de su clausura.

---

<sup>41</sup> Ángel Garrido-Maturano, Op. cit., p. 60

<sup>42</sup> Olga Belmonte García, *Franz Rosenzweig: Una introducción a su pensamiento*, Revista Portuguesa de Filosofía. Tomo 62. Fasc. 2-4. 2006. pp. 609-629

<sup>43</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 201

<sup>44</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 202

No obstante, el dar las gracias y el ruego, la oración y el diálogo comprometen primariamente la confianza del hombre en ese Dios, en ese prójimo y en ese mundo: ante la inmovilidad sumisa que el disfraz de Las Moiras provoca, en el asombro, “Es entonces cuando (el hombre) se reniega de una vida que sólo lleva a la muerte, y elige morir en vida, no vivir, antes que vivir de cara a la muerte”.

La aceptación de la muerte, el vivir vuelto hacia ella (en Heidegger también), subsume el miedo y la huída filosófica y cotidiana. Es absurdo decir en lo consiguiente que la experiencia *en* la facticidad del hombre es puramente gnoseológica, en cuanto el diálogo que “precisa de otro” exige, antes o después, confianza y amor.

Es por tanto desde este punto de vista, desde el amor como síntoma latente de la aperturidad, del salirse de sí mismo, rumbo a Dios y a los otros, que el hombre -y ya no sólo el pensar-, el hombre en su entereza, experimentan el acontecer.

Pero aún nos resulta controversial el problema acerca del pensar-hablante y su espera, atinentes a la filosofía de Agustín de la Riega, la que se propone “una crítica de la concepción fenomenológica de facticidad a partir de una radicalización de la misma”<sup>45</sup>.

Sobre esto la crítica se centra en la Necesidad-Justicia fenomenológica que se apropia de la libertad, del darse y del ser mismo. Creemos que Rosenzweig, por influjo del subjetivismo kantiano (así como Heidegger, y por supuesto, Husserl), hereda la Necesidad-Justicia criticada por el argentino, no ya sólo en el “darse apriorístico”, sino justamente en la necesidad del otro, de la libertad y de la decepción.

En perspectiva, Rosenzweig evita la reducción de las idealidades construidas. Pero la reducción “se da” en el sentido estricto del término: al pensar-hablante se le re-vela un mundo creado, ya dado-ahí, y como aquello que necesita de otro que lo haya creado: Dios. A su vez, Dios se re-vela como quien “da ser” al mundo y “da amor” al alma. Dos aspectos citamos: reducción y necesidad: reducción de lo creado a un creador y necesidad de un “darse apriorístico”: “Es

---

<sup>45</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 43

precisamente en ese sentirse amado, en ese sentirse desbordado por un amor ya ahí, ya dado, y en ese sentir la necesidad de exteriorizarlo (responsabilidad), en donde el sí mismo descubre o siente el acto de amor de Dios que lo llama a ser<sup>46</sup>. Luego, el amor de Dios es testimoniado por la fe de la amada.

No sólo entonces hay una Necesidad-Justicia del darse-fenomenológico del ser, que en tanto ser dado por Dios es don; por tal darse apriorístico ha de comprometerse una reducción de un sector del ser en otro, siendo el primero nihilizado en beneficio ontológico del segundo.

Se da por tanto una “deuda ontológica” por la cual el hombre puede (y debe) abrirse y amar al prójimo si ante todo es amado, es decir, si le fue dado en primera instancia amor. Ya no encontramos en este caso un “darse apriorístico” del fenómeno al pensar, sino que la direccionalidad se traslada a una esfera ontológica: ahora, el hombre *debe su ser*, es “siervo de Dios”<sup>47</sup> y el mundo también *debe su ser*, a otro, o mejor, a Otro que actúa como fundamento, en su abundancia y desborde<sup>48</sup>.

La experiencia *en* la facticidad del pensar-hablante le re-vela una facticidad necesaria, y aún más, un mundo dado-ahí por Dios; el abrirse el hombre al mundo se sucede por “El cumplimiento de un mandamiento de amor”<sup>49</sup>. El pensar-hablante luego, espera, en su aperturidad al mundo, la respuesta de Otro (también necesario): la respuesta del otro, y en consecuencia el acto de amar al prójimo es libre, más esa libertad es dada, o bien, depende de un Dios que la deja ser, no obligándola.

El salto rosenzweigiano desde el antemundo al acaecimiento-acacido supera (suspendiendo nuestro juicio aquí acerca de la problemática del pensar-hablante y el darse fenomenológico del ser re-veledado en la narración), el puro pensar como *organon* de la filosofía, a través del amor -el cual entendemos como un

---

<sup>46</sup> Ángel Garrido-Maturano, Op. cit., p. 65

<sup>47</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 261

<sup>48</sup> Merece aclararse que con Agustín de la Riega no hay lugar para diferencia ontológica alguna: la facticidad del haber desestima toda práctica condenada a establecer un fundamento y un fundamentado, amos y esclavos; en relación con la Filosofía de la Liberación, el haber se opone al hablar “desde el bloque de los oprimidos”; ni el hombre es pastor del ser, ni mucho menos su siervo: los hay los unos y los otros, y haber y en-co-haber juran la posibilidad de convivir en la diferencia y fáctica pluralidad.

<sup>49</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 262

verdadero salto-; sin embargo, la condición a tal salto es la concepción de un mundo creado, como lo que está ya ahí dado, más un hombre, obstinado u orgulloso, que recibe el ser-don y amor de Dios.

Luego, Dios es aquí creador, re-velador y redentor: amante y señor de los tiempos.

Nos remitiremos finalmente a un párrafo de *Violencia*, para dar cuenta de la distancia entre ambos autores, en lo que se refiere estrictamente a la reducción y a la gratitud, en rigor: “El puro conocedor de la pura posibilidad, no puede llegar a reconocer “la tierra” que se le mueve. No se siente agredido. Ni se atreve a sufrir. Por el contrario, agradece todo. Porque todo se lo dan. La tierra se abre profundamente y por allí se escurren la dignidad de la persona y la violencia ontológica”<sup>50</sup>.

#### 1.6. TRIÁNGULO SEMIÓTICO-BÁSICO DE OGDEN Y RICHARDS<sup>51</sup>. RONSEZWEIG: ¿NUEVO PENSAMIENTO?

Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría.» Pero él le dijo: ¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos  
 PLATÓN. “*Fedro*”, 274d-275a

El camino que trazaremos supone necesario explicitar la relación habiente, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, entre el complejo identitario constituido por lenguaje, pensamiento y realidad.

<sup>50</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 273

#### PENSAMIENTO O REFERENCIA



51

El primer esbozo, aún oscuro para nuestras intenciones acerca de esta relación tripartita, fue dirimido por Aristóteles en el primer párrafo del libro “Sobre la Interpretación”:

Lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas

No hemos de reducir la entera historia de la filosofía a un simplísimo triángulo: tal consideración sería exponencialmente escandalosa; empero, su estructura didáctica posibilita comprender un tipo de periodización en la que bien se vislumbran las diferentes reducciones o comprensiones históricas del ser. La antigüedad, por ejemplo, mostró énfasis cierto en la realidad (o mundo plástico); la modernidad por supuesto en el pensamiento (o héroe trágico, refiriéndonos por supuesto al pensar-pensante), en tanto el siglo XX, señalando a Wittgenstein y a Heidegger, asume el giro (*linguistic turn* en Richard Rorty) hacia el lenguaje.

Franz Rosenzweig, como “anticipo” de la obra heideggeriana, “en su conjunto (se) concibe como pensamiento lingüístico”<sup>52</sup>.

La distinción que Rosenzweig describe entre los tres volúmenes de *La Estrella*, supone de manera notable una diferencia en el modo de *enunciar* el mundo; si en los trazos del primer volumen ha de aclararse cómo el pensamiento en su a-temporalidad conceptualiza e inmoviliza las facticidades dadas, en el segundo volumen el método consiste en hablar, por cuya puerta dialógica irrumpe el tiempo al pensar y la necesidad inmediata de otro que interroge o responda.

El triángulo semiótico de Ogden y Richards da cuenta de la fundacional identidad entre pensamiento, símbolo y referente; y es clara y es explícita la búsqueda rosenzweigiana de esa identidad: “El augurio de las palabras originarias de la lógica encuentra cumplimiento en las leyes manifiestas de las palabras reales, en las formas de la gramática. Porque verdaderamente el lenguaje es el don auroral

---

<sup>52</sup> Bernhard Casper, *Ereignis (acontecimiento) en el pensamiento de M. Heidegger y en la comprensión de F. Rosenzweig*, Escritos de Filosofía. Año XV N° 29-30. 1996. pp. 3-21

del Creador a la humanidad”<sup>53</sup>, pues, el hablar viene a re-velar, a hacer patente el secreto mutismo de las idealidades antemundanales. Por su parte, la realidad efectiva –aconteciente relación entre Dios, mundo y hombre- se re-vela en el hablar cotidiano del hombre, en el estar siendo hablado el lenguaje como pensamiento temporalizado, que “cumple” lo ya conceptualizado en la pura esfera gnoseológica.

Agustín de la Riega esquematiza y periodiza los momentos filosóficos, sujeto a la identidad lenguaje-pensamiento-realidad, y que hemos hallado mejor estructurada por Ogden y Richards (aunque en su caso el significado no se condice con el buscado en nuestros párrafos).

Tales momentos se corresponden con la ontología clásica o filosofía jurídicista-racionalista, en primera instancia, y con la ontología fenomenológica, luego. Para la primera “la realidad es en sí misma esencialmente palabra porque su verdad intrínseca es la del discurso que necesariamente se auto-justifica; (en perspectiva, para la ontología fenomenológica) la realidad es en sí misma palabra porque desde sí misma acontece como mensaje dirigido al hombre”<sup>54</sup>.

El lenguaje, el hablar rosenzweigiano acontece en el orden del interpretar, “*numa sempre nova tradução, num processo de dizer-de-novo, que se repete permanentemente*”<sup>55</sup> entre un “Tu” y un “Yo”, siendo ciertamente el “Y”, Dios mismo que vincula los términos.

El hablar-interpretar inserta a Rosenzweig en la hermenéutica, pues, lo que se interpreta es siempre lo re-velado en tanto presente: el que interpreta es, en rigor, un hombre que experimenta *en* la facticidad, como punto de partida de la enunciación.

El pensar-hablante espera el aparecérselo el sentido del ser, a decir verdad, el discurso dialógico de un Tu y un Yo, espera el aparecer del sentido en el diálogo: más el habla, el diálogo en sí mismo es a su vez un interpretar en-el-mundo el sentido del acontecimiento.

Luego: ¿en qué sentido podemos hablar de un *Nuevo Pensamiento*? La

<sup>53</sup> Franz Rosenzweig, Op. cit., p. 152

<sup>54</sup> Agustín de la Riega, Op. cit., p. 160

<sup>55</sup> Bernhard Casper, *Franz Rosenzweig: Desafío para um novo futuro*, Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo 62. Fasc. 2-4. 2006. pp. 609-629

estructura tradicional del pensamiento, que hemos vislumbrado a través del triángulo semiótico de Ogden y Richards, da cuenta que la filosofía rosenzweigiana se inserta claramente entre sus vértices.

Acaso sí hay una novedad, y se subraya en la impronta de la temporalidad y el acaecer de un pensamiento gramático. Pero sobretodo, en hacer de la facticidad punto de partida *para* el pensar, y en rigor, por constatar la excedencia milagrosa del ser.

Es en este punto fundante donde situamos la importancia de nuestro diálogo con Agustín de la Riega; lo hemos hecho citando cuatro puntos nucleares en el pensamiento de Ronsezweig, a saber: muerte, tiempo, facticidad y lenguaje, en relación con *haber*, apriorismo normativo, violencia e identidad.

El enlace entre ambas filosofías es justamente la concepción de la facticidad como punto de partida de todo filosofar; y este aspecto no es vacuo: las esencias construida por la razón (el tlöniano Todo idealista, desde Jonia hasta Jena), son precedidas por la diferencia y fáctica pluralidad: *hay*, ante todo, multiplicidad de voces y de mundos; es el ser anterior -y excedente- al deber-ser del ser concebido por el pensar-pensante. Y esta unión entre Agustín de la Riega y Franz Rosenzweig es inmediata, ineludible y categórica.

Luego, De la Riega criticará lo que consideramos su mayor aporte, la direccionalidad de “lo dado”<sup>56</sup>, es decir, la concepción de la necesidad metafísica de la facticidad dirigida al pensar de un hombre, herencia inmediata del subjetivismo moderno, manifiesta en la obra del alemán.

### **Bibliografía General**

ARISTÓTELES, *Sobre la Interpretación*. Biblioteca Electrónica Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponible en línea: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).

(Traducción de Miguel Candel San Martín.)

BORGES, J.L., *El Aleph*, (Buenos Aires, Emecé <sup>47</sup>1957)

---

<sup>56</sup> Roberto Walton reiterará la crítica.

DE LA RIEGA, A. *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, PAIDOS, 1979)

*Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, dir., Montaner y Simón. XXVII vol., Barcelona, 1889-1910

GARRIDO-MATURANO, Á. *La estrella de la esperanza*, (Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2000)

POPPER, K. *Conjectures and refutations*, (Gran Bretaña, Routledge, 2002)

ROSENZWEIG, F. *La Estrella de la Redención*, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997)

ROSENZWEIG, F. *El Nuevo Pensamiento*, (Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005)

ROSENZWEIG, F. *La Estrella de la Redención*, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997)

SCANNONE, J.C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990)

## Revistas

BELMONTE GARCIA, O. *Franz Rosenzweig: Una introducción a su Pensamiento* *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 62, fasc. 2-4 (2006) pp. 613-623

CASPER, B. *Ereignis (acontecimiento) en el pensamiento de M. Heidegger y en la comprensión de F. Rosenzweig*, *Escritos de Filosofía*. Año XV N° 29-30. (1996) pp. 3-19

CORTI, E. *Ontología, teología y lenguaje. La vía proposicional como acceso a lo sobremunente. Dos ejemplos de reflexión trinitaria sobre la base de modelos proposicionales*



*divergentes: Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury*. STROMATA, Año LX.

Nº1/2. San Miguel, (2004) pp. 37-47

FERNANDEZ, D. *De otro modo que ser-para-la-muerte*. A Parte Rei. Nº 57

(2007) pp. 1-10

KAMACHO, R. *Hospitalidad, muerte e indiferencia*, Revista de Filosofía Logos.

Vol XXXII Nº 95. (2004). Pp. 27-45

WIEHL, R. *Tempo e Experiência*, Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo 62.

Fasc. 2-4. (2006). pp. 553-565



**DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO DE MICHEL HENRY Y  
AGUSTIN DE LA RIEGA**

**SOBRE LA AUTO-AFECCIÓN INMANENTE DE LA  
SUBJETIVIDAD Y EL HABER-VIDA**

A diferencia de nuestro primer diálogo con Rosenzweg, las concordancias filosóficas entre Michel Henry y Agustín de la Riega se traslucen naturalmente.

En especial, cuando se habla de auto-afección inmanente de la Vida y auto-transformación del ser, dicho esto en relación con la *vibración ontológica* subjetiva y el carácter trans-ontológico del haber, y de manera crucial, con la crítica que ambos pensadores realizan a la diferencia ontológica heideggeriana.

Pues bien, el diálogo entre Henry y De la Riega funda su primer vínculo, en cuanto ambos se presentan como críticos de la Fenomenología de Husserl y Heidegger.

El argentino buscará superar la filosofía fenomenológica por medio de una reticente crítica a la direccionalidad fenoménico-apriorística; Henry, por su parte, entablará su juicio crítico en base a la llamada distancia fenomenológica, fundamento del monismo ontológico.

En lo que nos atañe, el concepto de vida, para ambos pensadores, se sitúa en un momento previo a las operaciones noéticas de la conciencia fenomenológica misma (condición de posibilidad de la mostración de ob-jetos).

La vida no es, en este sentido, un mero espectáculo ante-los-ojos; tal afirmación ob-liga determinar el que la vida sea vivida antes que pensada, el que, con Agustín de la Riega, la vida no sea parte de la filosofía, sino viceversa.

Nuestro escrito estará comprendido por dos partes, de cuya exposición resultará el examen final, a modo de diálogo entre ambos autores, en el que se intentará afirmar la relación hipotética entre los conceptos de vida-haber y *pathos*-experiencia/vibración ontológica.

Advertimos, antes de comenzar, que la diferencia categórica entre ambos pensadores radica en que, para el argentino, la experiencia subjetiva-inmanente radical no induce a la autoafección, como en M. Henry, sino que es experiencia

ontológica de un no-yo diferenciado absolutamente. Suponiendo tal advertencia, no menor, es que damos paso a nuestro primer título.

## 1. CONCEPTO DE VIDA EN M. HENRY: FENOMENOLOGÍA Y MOSTRACIÓN.

### 1.1. CONCEPTO DE INTENCIONALIDAD EN E. HUSSERL.

Franz Brentano transpone a la esfera cognoscitiva la noción de *intentio* -determinación de la voluntad en orden a un fin<sup>57</sup>- tomista-escolástica, empleada de sobremanera por Abelardo<sup>58</sup>.

La intencionalidad señalará, entonces, el vínculo evidente y necesario entre el *fenómeno psíquico* o acto consciente por un lado, y el *fenómeno físico* u objeto intencional (*immanent object*), por el otro; en este sentido, la direccionalidad de la conciencia hacia el objeto supondrá la correlación entre lo dado desde sí y por sí mismo, y la posibilidad interpretativa propia del fenómeno psíquico en sí. Fuera de esta relación dinámica, han de hallarse finalmente las *cosas de la física* (objetos-hechos de ciencia), las que sin más, se enlazan al proceso gnoseológico en orden a su ligadura con los fenómenos físicos que ellas mismas suscitan.

En síntesis, Brentano esquematiza una relación tripartita fundamentada por la intencionalidad dada entre fenómenos físico-psíquicos, más la causalidad entre el objeto intencional y el objeto científico (*Referent*): así, la energía vibratoria (obj. científico extramental) estimula ciertos centros nerviosos -causalidad-, constituyendo una imagen<sup>59</sup> -sonora, visual, olfativa...- (fenómeno físico), luego captada por la conciencia intencional *objetivadora*<sup>60</sup>.

No hay en la concepción de Brentano percepción externa -de objetos reales- posible, pues ella sería en cada caso *Wahr-nehmung* o falsa percepción; en definitiva, el fenómeno físico se torna vía única de acceso, por parte de la conciencia, para el análisis de la realidad exterior-referencial.

Husserl recibe y amplía la teoría brentoniana. Afirmará de la conciencia

<sup>57</sup> *Intención*, Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano. Barcelona. 1889-1910. Vol. XI/XXVIII, p. 980

<sup>58</sup> Aquello que debe juzgarse no ha de ser el acto, sino la intención.

<sup>59</sup> La que, en la concepción de F. Brentano difiere respecto de la imagen real.

<sup>60</sup> Tal movimiento fundamenta también la teoría de B. Lonergan

intencional su carácter activo e *interpretativo*, en lo que le respecta estar direccionada a un objeto. De esta suerte, señala con términos aristotélicos el que la conciencia activa se constituya como *forma* (acto) y materia -en Brentano, fenómeno físico-, siendo así *Sinngebund* o *donación de sentido*; a decir verdad, Husserl considera la posibilidad que la consciencia tiene de conferir sentidos, más el saber que las cosas, a su vez, significan.

Influido fuertemente por R. Descartes, la conciencia intencional (*noesis*) habrá de suponerse fuente *a priori* de derecho, consignándose así el *principio de los principios* de toda filosofía fenomenológica, a saber:

Toda intuición en que se da algo originariamente es una fuente de derecho de conocimiento, todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da<sup>61</sup>.

En Husserl la *estructura de correlación universal* supone la secuencia cartesiana *ego-cogito-cogitatum*, (conciencia = fuente de derecho) la cual se transformará con Heidegger en fundamento ulterior de toda ontología general.

La triple reducción husserliana demuestra la radicalidad del planteo de Descartes, pues toda reducción fenomenológica o eidética precisa de un giro subjetivo consistente en restituir sobre sí mismo al sujeto reflexivo, como renovado punto de partida para la interpretación de lo dado (*Es gibt*). Reducción será, por lo tanto, re-conducción de la mirada hacia el modo en que el mundo se muestra para el sujeto, supuesta la *epokhé*. Pero, fundamentalmente, toda reducción será asistida por la intencionalidad, en tanto constatación de la experiencia *práxica* que la intuición tiene de lo dado en-el-mundo.

## 1.2. REDUCCIÓN GALILEANA Y CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS

La importancia de Descartes no se extiende al estricto ámbito de la

---

<sup>61</sup> E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* I, FCE, México-Buenos Aires, 1962) p. 58

subjetividad, pues la consideración misma del sujeto -punto firme e inmóvil<sup>62</sup>- como fundamento evidente del método científico, induce a la apertura inmediata de dos realidades, a saber, *res cogitans* y *res extensa*, fundidas en el siglo XIX por el positivismo bajo la nomenclatura “hechos”; a tal posición científicista, Husserl responde: “Meramente ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Crisis, §2. p. 6).

Justamente, en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”, Husserl explicita el modo en que la geometría o “pura matemática de las formas espacio-temporales”<sup>63</sup>, a través de un proceso de formalización-matematización, se torna para Galileo en *lo obvio*.

Así, la intuición (o *praxis real-empírica*) de cuerpos concretos, en el mundo de la vida, carece de lo que una *praxis ideal* “de un pensamiento puro que se mantiene exclusivamente en el ámbito de las puras formas-límite”<sup>64</sup> tiene, a saber, exactitud. Es de esta manera que podemos entender cómo el *mundo de la vida* es ceñido por la esfera de la geometría pura, en rigor, por la posibilidad que esta última ofrece de pensar idealidades unívocas y exactas, y reducirlas a la pura forma de la identidad (*mathesis universalis*).

El proceso descrito implica entonces pasar desde el subsuelo del mundo pre-geométrico (mundo de la vida) a la esfera de los modelos ideales, a los cuales todo se ve reducido. Galileo funda además el método científico como posibilidad de acceso a esta realidad unívoca, apriorística y no-relativa; claro es que el mundo es dado pre-científicamente y experimentado por el hombre cotidianamente de manera subjetiva: es allí donde se da un modo práctico de determinar y medir, anterior a la ciencia. Con la matematización de las plenitudes acontece, correlativamente, un proceso de formalización y funcionalización en el que todo contenido de la experiencia subjetiva queda relegado, constituyéndose un sistema simbólico *a priori*.

La geometrización de Galileo es operada por Descartes a través de la distinción entre *res cogitans-res extensa*, que hace de la naturaleza un universo

---

<sup>62</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* (Madrid, 1997) p. 51

<sup>63</sup> E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires, 2009) p. 66

<sup>64</sup>Ibíd., p. 68

matemático absolutamente inteligible. El desarrollo de la física-matemática, sobre la base de la distinción entre las condiciones de posibilidad de la matematización, a saber, el mundo pre-científico, tiene como correlato a su vez, el avance monstruoso de la técnica, cuyo principio de acción es el arte de medir y por consiguiente, de cuantificar.

La constitución del *cogito* cartesiano como fundamento del método científico moderno, acucia relevante el intento husserliano de recuperar la vitalidad del sujeto en su mundo experienciado (La tierra no se mueve), o suelo nutricional pre-reflexivo, ante el vaciamiento de sentido provocado por ese desarrollo tecno-científico: “A éste, al mundo de la intuición que efectivamente experiencia, pertenece la forma espaciotemporal con todas estas formas corporales a ser ordenadas respecto a él; en él vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal como corporal vivido”<sup>65</sup>.

En resumen, Husserl claramente distingue entre un mundo vivido pre-reflexivamente por el hombre –en el marco de la estructura de correlación universal que en Heidegger es simbolizada por la expresión ser-en-el-mundo-, frente a las puras idealidades de la ciencia objetivadora y reductiva.

### 1.3. UN ACERCAMIENTO A LA CRÍTICA DE MICHEL HENRY

Brentano había recuperado para la filosofía el concepto escolástico de *intentio*, que en la teoría de Husserl adquiere para sí la impronta fundamental de posibilitar en cada caso la “conciencia-de”.

Henry rechazará de forma radical tal posición, y distingue entre el saber propio de la conciencia fenomenológica y el saber objetivo de las ciencias: “El problema de la cultura (...) sólo llega a hacerse filosóficamente inteligible si lo referimos deliberadamente a una *dimensión de ser donde ya no intervienen ni el saber de la conciencia ni el de la ciencia* (...); es decir, si se le pone en relación con la vida y sólo con la vida”<sup>66</sup>.

Henry legitima la concepción unívoca-objetiva de las ciencias modernas en

---

<sup>65</sup> E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires, 2009) p. 93

<sup>66</sup> M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 25

general, encumbradas en su intento de formular un mundo en sí, racional y universalmente válido, es decir, supra-subjetivo y supra-individual. Hace lo suyo también con la esfera subjetiva del saber, fundamentada en una conciencia trascendental cuya función primera es ser condición de posibilidad de la mostración de los objetos:

Si se pide ahora que digamos en qué consiste esta conciencia cuyas operaciones trascendentales constituyen los objetos del mundo de la percepción antes de crear las idealidades del mundo científico, conviene primero observar que el poder del que se trata es el mismo en los dos casos: en la percepción más simple y más inmediata y en la construcción científica más elaborada. Es, justamente, el poder de hacer ver, de hacer visible, de instalar en la condición de la presencia. Este hacer visible, es él mismo un hacer-venir-delante en la condición de objeto, de tal manera que la visibilidad en la que toda cosa aparece visible no es más que la objetividad como tal, es decir, el primer plano de luz donde se muestra todo lo que se nos muestra –realidad sensible o idealidad científica-. La conciencia es comprendida tradicionalmente como el “sujeto”, pero el sujeto es la condición del objeto, lo que hace que las cosas lleguen a ser objetos para nosotros y, así, se nos muestren, de modo que podamos conocerlos<sup>67</sup>.

Haydée Copati<sup>68</sup> explica la distinción que M. Henry establece entre la *verdad del mundo* y la *verdad de la vida* o cristiana; la primera supone real el desdoblamiento entre el hecho mismo de mostrarse (la mostración en cuanto acto) y lo que se muestra en sí, a decir verdad, el objeto. Es pues la ciencia físico-matemática misma criticada por Husserl, la que analiza a través de la formalización-matematización aquello que meramente se muestra.

No obstante, también la ciencia fenomenológica objetiva ella misma, en pos de deshilar la “conciencia de nuestra conciencia del mundo”<sup>69</sup>, instituyendo al sujeto como fuente de derecho y condición de posibilidad de la mostración de los fenómenos.

Domingo Moratalla, prologuista de “La barbarie”, explica también el que Henry critique a Husserl por seguir prisionero de la llamada distancia

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 24

<sup>68</sup> Cf. H. COPATI, *Vida y cultura, Una reflexión inspirada en el pensamiento de Michel Henry, aplicada a la Argentina que se encamina hacia el Bicentenario*, IV Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos - ENDUC IV. "Universidad y Nación. Camino al bicentenario." *Realizando la verdad en el amor* (Ej. 4,15). 18, 19 y 20 de mayo de 2007. Santa Fe, Argentina

<sup>69</sup> M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 23



fenomenológica: “Lo que se nos presenta se nos presenta como distinto de nosotros y como ya siempre separado. A partir de entonces el ser va a ser pensado siempre en la Exterioridad trascendental, en un Ek-stasis, en una ruptura y separación originaria”<sup>70</sup>. Tal distancia entre sujeto y objeto, dice Henry, le es propia a la totalidad de la historia de la filosofía, y no merece otro nombre que el de “monismo ontológico”.

En su obra “Yo soy la Verdad”, Henry señala el que la ley del mundo sea la aparición de los objetos a la experiencia; sin embargo, esa misma dación supone un vaciamiento y despojo de las cosas (doblemente exteriores), que caen en la irrealidad por mutar en imagen –signo–, meramente referencial para la conciencia; esta perspectiva asiste a la comprensión de la doble exterioridad, pues las cosas son, en primer lugar, exteriores al poder que las manifiesta, y por el otro, exteriores a ellas mismas por su vaciamiento al momento de darse. De este modo, es rechazada también la diferencia ontológica heideggeriana que comprende al ser como fundamento y condición primera de posibilidad de mostración de los entes.

Henry no sólo rechazará la intencionalidad cognoscitiva husserliana; se aparta de las derivaciones propias de la filosofía fenomenológica, supeditada a la diferencia monista entre sujeto y objeto, la cual establece una distancia ilusoria entre interioridad y exterioridad.

El concepto de vida para Henry no será familiar tampoco a las interpretaciones que entienden al hombre como arrojado al mundo (*Dasein*), pues vida es ella misma revelación: “Lo que se manifiesta es la manifestación misma. Lo que se revela es la revelación misma, una revelación de la revelación, una auto-revelación en su fulguración original inmediata”<sup>71</sup>.

#### 1.4. CONCEPTO DE VIDA EN MICHEL HENRY

En su obra “La barbarie”<sup>72</sup> Henry enuncia claramente el concepto de vida, en rigor: “Es este movimiento incesante de autotransformarse y de realizarse a sí

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 9

<sup>71</sup> M. HENRY, *Yo soy la verdad* (Madrid, 2001) p. 35

<sup>72</sup> M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006)

misma”<sup>73</sup> cuya nota se identifica con la noción de cultura (anterior a la civilización y a la barbarie); fundamentalmente, es auto-afectación del aparecer, “el hecho mismo de experimentarse a sí misma en cada punto de su ser”<sup>74</sup>.

Vida es el acto por el cual se manifiesta-revela la vida misma, lo cual configura ya una tautología e identidad; en este sentido, Henry desplaza el centro de gravedad de su concepto por debajo de las ciencias objetivas –concernientes a la visión del ob-jeto- tanto como de las ciencias del espíritu –las cuales se afincan como condición de posibilidad de la mostración misma del ob-jeto-, ya que ambos saberes precisan inevitablemente de la relación, intencionalidad o ek-stasis, en cuanto suponen el clásico distingo filosófico sujeto-objeto, y en consecuencia, una distancia fenomenológica: “Tal saber que excluye de sí el ek-stasis de la objetividad, un saber que no ve nada y para el que no hay nada que ver, que consiste, al contrario, en la subjetividad inmanente de su pura experiencia de sí y en el *pathos* de esta experiencia: éste es el saber de la vida”<sup>75</sup>.

Vida no será para Henry visión-de o conciencia-de, por el contrario “implica el saber de la visión misma”<sup>76</sup>.

En “La barbarie” se instituye un retorno a Descartes, criticando las interpretaciones que de él ensayaran Husserl y Heidegger. Pues, en cuanto la vida o pavor (*pathos*) se experimenta a sí misma en cada punto de su ser, se habla de una afectividad trascendental por cuyo poder de revelación “la visión se revela a sí misma”<sup>77</sup>: en esa situación se encuentra el *cogito* cartesiano; ya en las “Meditaciones” –específicamente en la primera y en la segunda-, las ideas del espíritu (*cogitatio*), en cuanto poder revelador por el que el pavor se manifiesta a sí mismo, fundan el conocimiento de la conciencia y de la ciencia en general (*cogitatum*), cuya experiencia revela otra cosa que sí misma, a saber el ob-jeto.

Vida se constituye así como autoafectación trascendental previa tanto al saber subjetivo como al saber objetivo-unívoco.

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 20

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 26

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 28

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 28

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 31

En la medida en que la visión del objeto presupone el saber de la visión misma y en que el saber de la visión es su propio *pathos* –la autoafectación de la subjetividad absoluta en su afectividad trascendental (trascendental = que la hace posible como subjetividad, como vida)- entonces esta visión del objeto nunca es una simple visión sino, porque ella se autoafecta constantemente y sólo ve en esta autoafección de sí, es una sensibilidad. Y por ello es por lo que el mundo no es un puro espectáculo abierto a una mirada impersonal y vacía, sino un mundo sensible, no un mundo de la conciencia, sino un *mundo-de-la-vida*.<sup>78</sup>

La autoafectación de la vida, dice Henry, engendra la carne; en la experimentación de la vida no hay distancia posible entre la experiencia misma y lo experimentado. Así, el hombre no es ya ser-en-el-mundo, pues de ello se inferiría un estar arrojado fuera de la Vida misma, es decir, una escisión del hombre respecto de sí mismo (enajenación marxiana, por ejemplo).

En cuanto Dios ha creado el mundo, éste se presenta como realidad exterior a través de la cual es posible interpretar la existencia (*Dasein*), en Heidegger, como ser-en-el-mundo.

Pero el hombre es Hijo de la Vida, y en cuanto “sí-mismo trascendental viviente”, enfatizado su carácter pasivo –por el que abandona su condición de *je* y se hace *moi* (acusativo)- ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y experimenta en cada punto de su ser, la carne viva (*Leib*).

La Vida absoluta engendra al viviente, más ella misma se cierra sobre sí - fundando el pasado-, en una *memoria sin memoria*; la vida inmemorial, sobre la que todo retorno intencional ve fallida su empresa, es *pathos*, es ante todo siempre carne: “Lo ya absoluto del gozo autárquico de la Vida es lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que se sustrae a nuestro pensamiento – lo siempre ya olvidado, lo que se mantiene en un Archi-Olvido” (MV, 190/175 s.); en perspectiva, el Hijo de Dios se experimenta unido de manera inalienable a la autoafectación de una Vida Absoluta, la que a su vez, lo precede destejando un Olvido absoluto del cual no es posible recuerdo consciente alguno.

La autoafectación de la carne viviente del Hijo -el sí mismo que yo soy (*moi*, acusativo)-, acontece en el proceso de autoafección de la Vida Absoluta que genera en sí la Ipseidad esencial de un Primer Sí-mismo (Archi-Sí-mismo de la Vida Absoluta, o Cristo), condición de posibilidad a su vez de todo viviente imaginable;

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 32

el Verbo de la Vida Absoluta precede y posibilita la autoafectación pática de la carne auto-impresionable; así, el Hijo es en el Archi-Hijo y la carne se fenomenaliza; pero una fenomenalización tal, requiere comprender que el vivir en la Vida, como venir-en-la-carne, supone un nacer, es decir, una encarnación con la que la vida trascendental del ego sea “la vida misma de nuestro cuerpo originario”<sup>79</sup>, idéntico a la carne<sup>80</sup> Crística.

El movimiento corporal nos es dado en una experiencia interna trascendental como una modalidad de la vida. En la actualidad de su ejercicio, el poder no se experiencia como exterior a sí mismo sino como el poder del "yo puedo" que soy. Del cuerpo fundado u orgánico como conjunto de poderes sobre el mundo es necesario diferenciar el cuerpo absoluto u originario como poder de ejercer esos poderes. Esta coincidencia del yo originario con el cuerpo originario exhibe una libertad originaria en la que soy colocado sin separación alguna al alcance de mis poderes en la inmanencia de la subjetividad<sup>81</sup>.

En tanto la subjetividad trascendental del *yo puedo* que soy se experiencia a sí misma, es en cada caso autoafectada en la Ipseidad misma de la Vida Absoluta, con la cual entra en posesión de sí, -y de ser uno consigo mismo-, sin olvidar el acto de donación de la vida, posible gracias al engendramiento divino.

Hasta aquí, hemos estudiado cómo Henry elabora su concepto de vida a partir de una crítica a la fenomenología de Husserl y Heidegger, en cuanto ambos supeditan la mostración de los fenómenos al distingo clásico entre sujeto y objeto.

Henry afirma la vida como auto-afección o afectividad, es decir, vida en “la dimensión de inmanencia radical donde el aparecer se presenta a sí mismo (y es, a su vez), condición de su mismo aparecer y de todo aparecer ulterior”<sup>82</sup>.

En lo que sigue, presentaremos las nociones fundamentales de la filosofía de Agustín de la Riega, a fin de poder dialogar en última instancia con Henry, acerca de la problemática de la mostración y de la vida.

---

<sup>79</sup> M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, (Paris, 1965), p. 272.

<sup>80</sup> Diferente a la noción de cuerpo, propia del mundo heleno.

<sup>81</sup> R. WALTON, Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia. *Tópicos (Sta. Fe)*, ene./dic. 2008, no.16, p.169-187

<sup>82</sup> M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 9

### 1.5. DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO DE M. HENRY Y AGUSTÍN T. DE LA RIEGA

Henry y Agustín De la Riega presentan, cada uno, propuestas filosóficas absolutamente radicales.

Ambos tienen a bien criticar la distinción fenomenológica entre lo que aparece y la manifestación misma; sin embargo, Henry escoge enfatizar el camino de la inmanencia de la subjetividad pática, mientras que Agustín de la Riega extrema la apertura del ser-en-el-mundo anulando la direccionalidad fenoménica, y fundando la vida en-co-haber un mundo violento y diferente, previo a la intencionalidad.

Hay sin embargo tres aspectos que nos interesan enumerar y ampliar progresivamente: 1.5.1. Pre-juridicidad de la vida, 1.5.2a. Correspondencia entre vida pática y experiencia ontológica 1.5.2b. Crítica a la conciencia fenomenológica.

#### 1.5.1. PRE-JURIDICIDAD DE LA VIDA

De la Riega critica el que la filosofía haya interpuesto, en su devenir, un grandioso aparato cognoscitivo-inteligible, por cuyo medio ha de accederse –de forma inexorable-, a la Vida (Absoluta): “Instalarse en la vida: en su acción, en su comunicación, en su conflicto, en su tensión, en su riesgo, exige correr el velo mítico del conocimiento. Exige destruir ese aparato que hemos construido: la mediación puramente gnoseológica”<sup>83</sup>.

Pues, la *situacionalidad en-co-haber* del hombre, mediada gnoseológicamente, relega la vida que “ya dejó de ser vida vivida para ser conocida, dada, contemplada”<sup>84</sup>.

La inclusión de De la Riega del hombre en la vida, admite destituir toda dación fenoménica para comprender así, más allá de la filosofía fenomenológica, que el haber-vida es anterior y es fundamento de todo régimen normativo. En consecuencia, es claro que la vida sea para el argentino constituye una dimensión primaria de la verdad irreductible: “La vida es abierta. El haber es abierto. A partir

---

<sup>83</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 59

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 59.

del en-co-haber se patentiza la fáctica abertura del haber”<sup>85</sup>. Es, por lo tanto en este aspecto, donde el pensamiento de De la Riega se separa indefectiblemente respecto del concepto inmanentista-subjetivista de Henry.

Ambos pensadores, no obstante, sostienen la Vida absoluta (haber) en un momento previo a la intencionalidad misma. De la Riega criticará también la direccionalidad apriorística del fenómeno, y aún más la diferencia ontológica heideggeriana (como Henry, aunque por otras razones): arranca al *Dasein* –o conciencia fenomenológica-contemplativa- de un puro mundo significativo (trama de útiles), con el objeto de revelarlo en la más violenta situacionalidad del en-co-haber-vida, sin mostración ni distingo sujeto-objeto, sin direccionalidad y sin mediación cognoscitiva.

El punto de partida de ambos es radical y contundente: la Vida Absoluta, contextualizada en un momento anterior al saber objetivo de las ciencias y al saber de la conciencia fenomenológica; en De la Riega encontramos expresiones tales como: “Si la vida es en sí misma óptica, la filosofía es óptica. Si la filosofía es ontológica, la vida lo es antes. *La verdad no incluye primariamente al hombre en tanto piensa sino en tanto vive*”<sup>86</sup>.

El mundo-de-la-vida de Henry supone la inmanencia auto-afectiva de la Vida Absoluta, como condición de posibilidad de la fenomenalidad de la carne viviente; en este sentido, la verdad de la vida es previa al saber consciente, tanto como del científico -forma elaborada de aquél-. Con De la Riega resumimos el carácter pre-jurídico de la Vida absoluta: “El conocimiento debe ser considerado a partir del haber-vida y no la vida a partir del puro conocimiento”<sup>87</sup>.

### 1.5.2a. CO-RESPONDENCIA ENTRE LA VIDA PÁTICA Y LA EXPERIENCIA ONTOLÓGICA

Descartes ha de constituirse punto de partida para la designación, en cada autor, del modo dinámico de ser-vivir del hombre.

De la Riega esgrime su concepto de *vibración ontológica y experiencia*, criticando

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 63

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 173

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 60

de Descartes que el espectro de acciones atribuidas al *cogito* se vincule sólo con el *cogitare* o el *tomar conciencia*, sin distinguir entre “el yo en posición de sujeto y un yo objetivado”<sup>88</sup>.

Para el argentino, cualquier acción pre-jurídicamente revela la existencia misma, pues lo esencial de un yo es en cada caso ser un *quien*. De la Riega, entonces, va más allá de la intencionalidad, y en este sentido, se asemeja de sobremanera al pensamiento de Henry, pues la intencionalidad es posterior al haber mismo:

La existencia no es un “donde”, no es un “lugar” externo. No es un “movimiento”, no es un ámbito. La verdadera dimensión ontológica de la existencia es la del haber. Existir, fundamentalmente es haber. En todo caso (según se aplique la palabra) un modo de haber. Afirmando que existo porque a mí me hay, no porque me haya en determinado “lugar” ni en determinado “movimiento” (...) La existencia de quien existe no es un puro “en”. Heidegger le responde a Descartes que toda duda del mundo exterior llega siempre demasiado tarde porque lo presupone. El *Dasein* es siempre ya “en” un mundo. Esta crítica es exacta pero no la más radical, porque tampoco la existencia de quien existe debe concebirse a partir del puro “en” de su ser “en” el mundo. Es verdad que a quien existe lo hay “en”... correspondencia, pero es esta correspondencia la que debe ser pensada a partir del haber y no el haber a partir de la pura correspondencia<sup>89</sup>.

La sujeción al haber de la intencionalidad (posterior a la vida), expresada por la partícula *en*, concuerda con la propuesta de De la Riega concerniente a afirmar la aperturidad de la primera persona, a través de lo que él llama *experiencia ontológica*: el *yo* vibra (actúa) en cada caso de manera dinámica, pues las vibraciones son *heterogéneas*; con Henry: “Estas dinámicas, estas vibraciones tienen en común el ser vividas por el mismo yo”<sup>90</sup>, en definitiva “Vibrar es un modo de haber. Es un modo de haberme”<sup>91</sup>.

La dinámica vibratoria de la primera persona hace del hombre un ser propio cuyas acciones, en ningún caso, han de separarse u objetivarse respecto del mismo *yo*. En consecuencia, este haber-me experiencial de la primera persona, cuyas vibraciones son inseparables -contra la distancia fenomenológica-, podemos decir,

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 67

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 70-71

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 72

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 72

auto-afectan ontológicamente al *yo*: es la vida misma que se experiencia en cada punto de su ser “que existe para ella, en ella y por ella”<sup>92</sup>.

Con De la Riega, el haber-me vibrando es un vivir que experimenta ontológicamente el Haber-Vida. Así como Henry reconoce que la carne viviente se halla unida al proceso de auto-afectación de la Vida Absoluta, el argentino da lugar a la posibilidad originante de la primera persona, así como al carácter originado de la vida, en tanto la originación ajena estimativamente siempre conmueve al *yo*; en definitiva, como originante, el ser propio se auto-afecta dinámicamente, más como originado “Vivir es vivir en real circunstancia. Ser yo es ser en circunstancia. Mi vibrar es vibrar en, con, hacia, desde. Mi haber es sólo posible a partir de un en-co-haber. No hay modo de ser mío que no incluya realidad circundante”<sup>93</sup>.

A primera vista, el ser propio originado supone la Exterioridad del mundo; sin embargo, haber-me *en-co-haber* el mundo de manera originada, es ser afectado y conmovido, pues “La violencia se sufre en medio del ser en el que se está metido. La violencia se siente en el mundo de la acción, no en el mundo de la contemplación”<sup>94</sup>.

Con Henry, toda forma de Exteriorización ha de suceder en cuanto afecta y se auto-afecta constituyendo en el proceso su Ipseidad radical. El que el Hijo sea en el Archi-Hijo, mienta la identidad, creación y generación por la que la vida se halla unida a la Vida Absoluta, y el que la carne viviente se auto-afecte constantemente, manifestándose de esta suerte a sí misma.

De la Riega confía en que, quien vive se constituye inacabablemente a sí mismo<sup>95</sup> (Ipseidad), pero fundamentalmente afirma, -cual resulta radical para nuestro diálogo - que la vibración dinámica del ser, es “esa instancia en que el haber es lo mismo que el manifestarse. En que el haber es haber vida. Es haber vibración. Es haber manifestación”<sup>96</sup>.

De esta manera, en cuanto la *experiencia ontológica* de De la Riega es primaria

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 75

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 76

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 244

<sup>95</sup> Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 77

<sup>96</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 77



manifestación<sup>97</sup> dinámica en-co-haber de un ser propio afectado-conmovidado, asistimos a nuestra relación con el concepto, propio de Michel Henry, de *pathos*, en cuanto autoafección inmanente de la subjetividad trascendental.

Hemos de advertir, no obstante, el que la dinámica vibratoria del yo en De la Riega, previa a la conciencia-contemplativa y a la objetivación científica, no se experimenta a sí misma (identidad entre lo que se muestra y la manifestación misma, en Henry), sino que es experiencia de un no-yo: bien el hombre es haberme hombre, en cuanto se experimenta a sí mismo, más Agustín no se encierra como Henry en la pura subjetividad inmanente, sino que favorece la heteroafección.

#### 1.4.2b. CRÍTICA A LA CONCIENCIA FENOMENOLÓGICA.

Es desde esta perspectiva que, tanto De la Riega como Henry, describen la vida “en la embriaguez y en el sufrimiento”<sup>98</sup>, en su proceso de auto-afección y dinámica vibración, anterior a la conciencia contemplativa y al lenguaje unívoco-objetivador de la ciencia físico-matemática.

En sus apuntes de cátedra, De la Riega confiesa: “Cuando defendía en Alemania, en ámbitos proclives a la fenomenología, mi tesis de que el conocimiento básico se constituye como vida en acto y como vibración, siempre me argumentaban diciéndome que eso suponía una parcialidad en la actitud de conocimiento”<sup>99</sup>; tal es que la vibración ontológica, como *vida en acto* (visión misma) es con Henry el saber de la vida.

Ya que la conciencia es, en sentido estricto, condición de posibilidad del objeto, es decir, de su mostración fenoménica en cuanto tal, la ciencia físico-matemática supone para sí, ante todo, la objetivación misma suscitada por esa conciencia intencional.

De la Riega critica a Husserl y a Heidegger; del primero rechazará aquello que Husserl había recibido de Brentano, en rigor, la *conciencia-de*, sujeta a la estructura de correlación universal: “Desde el momento en que Husserl caracteriza

---

<sup>97</sup> A. De la Riega desarrollara en la misma línea la relación haber-manifestación, en las páginas 106-107 de *Conocimiento, violencia y culpa*.

<sup>98</sup> M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 933

<sup>99</sup> A. DE LA RIEGA, Apuntes de cátedra, (Buenos Aires, sl.) p. 23

la vivencia actual como un “tengo conciencia de algo”, cabe suponer que no concibe la manifestación de la vida personal sino a través de la mediación de la conciencia”<sup>100</sup>.

Pero De la Riega no sólo compartirá con Henry el rechazo a la intencionalidad husserliana, sino también la crítica a la conciencia fenomenológica heideggeriana, cuya característica fundante hace del mundo “un puro espectáculo abierto a una mirada impersonal y vacía (...) un mundo de la conciencia”<sup>101</sup>. En sentido estricto, la vida vivida a través de la conciencia es en cada caso relegada, mediatizada o, como dice también el argentino, transformada en mero espectáculo ante-los-ojos: “El conocedor empieza por estar metido y por meterse. Y lo que conoce no es un espectáculo sino aquello que se entremete con él en un juego en el que ambos se juegan”<sup>102</sup>; por consiguiente, tanto para De la Riega como para Henry, el mundo-de-la-vida lo *hay* más allá de la conciencia contempladora heideggeriana, en tanto mediadora de la experiencia del hombre.

La distancia histórica entre Henry y De la Riega, así como la intención última de sus escritos -en Henry, una fenomenología cristiana, en Agustín, la liberación de los pueblos-, no impide el que ambos hayan descrito un concepto filosófico de vida análogo; no obstante, M. Henry, siendo crítico de la fenomenología, la purifica desde una posición radicalmente fenomenológica. Agustín, por su parte -y a nuestro juicio-, la supera.

### **Bibliografía**

- COPATI, H, *Vida y cultura, Una reflexión inspirada en el pensamiento de Michel Henry, aplicada a la Argentina que se encamina hacia el Bicentenario*, IV Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos - ENDUC IV. "Universidad y Nación. Camino al bicentenario." *Realizando la verdad en el amor (Ef. 4,15)*. 18, 19 y 20 de mayo de 2007. Santa Fe, Argentina
- Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano. Barcelona. 1889-1910. Vol. XI/XXVIII

---

<sup>100</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 96

<sup>101</sup> M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 932

<sup>102</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 103

- DE LA RIEGA. A, *Apuntes de cátedra*, (Buenos Aires, Universidad del Salvador sl.)
- DE LA RIEGA. A, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, PAIDOS, 21979)
- DE LA RIEGA. A, *Razón y Encarnación* (Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador 1978)
- DESCARTES. M, *Meditaciones metafísicas* (Madrid, 1997)
- HEIDEGGER. M, *Being and Time*, London, Blackwell Publishing, 1962. (Trad. de MACQUARRIE. J & ROBINSON.E)
- HEIDEGGER. M. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1959. (Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot)
- HEIDEGGER, M, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Editorial NOVA, s/a. (Trad. de
- HEIDEGGER. M, *Ser y Tiempo*, (Santiago de Chile, 1997)
- HEIDEGGER. M, *Tiempo y Ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000 (Trad. de Manuel Garrido)
- ESTIÚ. E)
- HENRY. M, *La barbarie*, (Madrid, Caparrós, 2006)
- HENRY. M, *Philosophie et phénoménologie du corps*, (Paris, Presses Univesitaires de France, 1965)
- HENRY. M, *Yo soy la verdad* (Madrid, Sígueme, 2001)
- HUSSERL. E, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* I, FCE, México-Buenos Aires, 1962)
- HUSSERL. E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires, 2009)
- KAMACHO. R, *Hospitalidad, muerte e indiferencia*, Revista de Filosofía Logos. Vol XXXII N° 95. 2004., pp. 27-45
- WALTON. R, Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia. *Tópicos (Sta. Fe)*, ene./dic.



## DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO DE MARTIN

### HEIDEGGER Y AGUSTÍN DE LA RIEGA

#### DIRECCIONALIDAD APRIORÍSTICA, SENTIDO Y LENGUAJE

El diálogo con Martin Heidegger es quizá el momento más importante de *Violencia, conocimiento y culpa*. Y ello obedece a que, desde la perspectiva del pensamiento de Agustín de la Riega, la diferencia ontológica heideggeriana inserta al hombre en una matriz de deuda que incumbe a la filosofía occidental toda, circunstancia que hemos investigado con mayor extensión en *La ontología cibernética*.

#### 1. TRAMA SIGNIFICATIVA Y CÍRCULO HERMENÉUTICO.

El diálogo consecuente entre Agustín de la Riega<sup>103</sup>, y Martin Heidegger, solicita antes diferenciar la condición estructural del *Dasein* en tanto “ser-en-el-mundo”, y la nomenclatura referida al en-co-haber.

De la Riega acepta, en sentido amplio, la constitución del *Dasein* como aquél a quien “le *incumbe* su ser” (o le *va* su ser), es decir, “Que es el *ser propio* por antonomasia, cuyo existir es, en cada caso, *su existir*”<sup>104</sup>. No obstante, su crítica habrá de concentrarse sobre el término heideggeriano “estar-en-el-mundo” (por cuya explicación se accede al conocimiento del *Dasein* como esencialmente existencia), *familiarizado* con la cotidianeidad de los asuntos (Cf. §12, STR 63)<sup>105</sup>,

---

<sup>103</sup> Nos remitiremos a sus dos principales obras *Conocimiento violencia y culpa* (Buenos Aires, 2<sup>a</sup>1979) y *Razón y Encarnación* (Buenos Aires, 1978).

<sup>104</sup> A. DE LA RIEGA, *Razón y Encarnación* (Buenos Aires, 1978), p. 182

<sup>105</sup> Designaremos, en lo que sigue, con la sigla STR la edición castellana de *Ser y Tiempo* traducida por Jorge Eduardo Rivera; en tanto emplearemos la sigla STG para la interpretación propia de José Gaos. Para cada caso, utilizamos las siguientes versiones; STR:

respecto de la relación intencional-interpretativa del *Dasein* con ese mundo, la cual puede concebirse sólo a partir del poder-ser y comprender, en tanto constitutivos de la correlación originaria “ser-en”.

Es luego, por ese ya indicado “estar-en-el-mundo” vinculante e intencional, que De la Riega halla (específicamente por la correlación simbolizada por la partícula “en”) la condición fundante de una aperturidad estrictamente *para* la comprensión del darse fenomenológico de un mundo significativo: “La exhibición fenomenológica del estar-en-el-mundo tiene el carácter de siempre (estar) ya ... “visto” de alguna manera en todo *Dasein*. Y esto es así *porque* él constituye una estructura fundamental del *Dasein*, en tanto que con su ser, el *Dasein* queda ya cada vez abierto para su comprensión del ser”<sup>106</sup>.

De la Riega observa que el “en” intrínseco y propio del “estar-en-el-mundo”, no se funda en el “haber” trascendental, abierto y diferente (absolutamente) del pensar, sino a partir del puro aparecer los fenómenos *para* la comprensión. Es a través del concepto de “direccionalidad apriorística” que denunciará la herencia subjetivista moderna concerniente a un puro darse fenomenológico; en rigor, si Heidegger afirma la inexistencia de una relación inmediatamente gnoseológica (a decir verdad, científica) con el mundo, De la Riega, por su crítica a la mostración de “lo dado” (*Es gibt*) y al *Dasein* contemplativo, afirmará la inexistencia *a priori* de una pura comprensión ante-predicativa: es allí donde se circunscribe el en-co-haber, entendiendo pues que la no-direccionalidad de los fenómenos (dados) a la comprensión, radicaliza la facticidad originariamente

---

M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile, 1997) y STG: M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos (Buenos Aires- México, 1963).

<sup>106</sup> M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, (Santiago de Chile, 1997), §12, p. 67

violenta: “Heidegger exige como anterior a la violencia la “abertura” de un mundo que es un encierro. Un encierro en la significatividad. (...) Heidegger mantiene la desconexión entre conocer y entrar en juego (...) y somete el haber y su facticidad violenta a la serenidad del lenguaje y a su originariamente dócil significatividad”<sup>107</sup>.

Es así que nos proponemos anteponer dos tesis contrarias, y vislumbrar entonces cómo se accede o comprende el lenguaje en cada una, comenzando en este sentido por dar cuenta de los aspectos asertivos de la analítica existencial heideggeriana, rumbo a la impronta lingüística, cuyo carácter es apelativo.

Heidegger, al igual que Franz Rosenzweig, criticará la pregunta tradicional de la filosofía acerca de la esencia (*Quid est hoc? Quod quid erat esse*) para advertir otros distintos modos de ser de los entes, a saber, útiles, *Zeuge* (co-a-la-mano) que se remiten -o relacionan- (§17, STR 85) a su constitución pragmática (a su ¿para qué?): “El primario “para-qué” es un por-mor-de [*Worumwillen*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser” (§18, STR 91). Luego, la composición del útil, estudiada por la ciencia (referida al ¿qué es esto? del útil), se muestra como otra vía de acceso a los entes y remisión. En última instancia, el útil adquiere su significado en el marco de un contexto de entes utilizables, o plexo significativo, cuya remisión final está referida a un quién-en-el-mundo: el *Da-sein*.

Creemos poder detenernos un instante en la opinión de Agustín, a partir de lo explicitado.

Heidegger, (otra vez como Franz Rosenzweig, aunque por supuesto de manera muy distinta) supone la existencia del mundo como lo ahí-ya-dado

---

<sup>107</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 192

fenoménicamente; los entes intramundanos se muestran en su ser “en la medida en que se «da» mundo” (§16, STG, 72). Nuestro mayor problema aquí es ante todo idiomático, pues, la expresión “se «da» mundo” traducida al castellano por José Gaos, ha de separarse radicalmente de la traducción que Jorge Eduardo Rivera hace del mismo pasaje: “El ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que «hay» mundo” (§16, STR 80). La versión inglesa “*Being and Time*”<sup>108</sup>, traducida por John Macquarrie & Edward Robinson nos ilustra el mismo problema<sup>109</sup>, a saber, la interpretación de “lo dado” como “*there is*”; en rigor, “*The world itself is not an entity within-the-world; and yet it is so determinative for such entities that only so far as “there is” a world can they be encountered and show themselves, in their being, as entities which have been discovered*” (§16 BT 102).

Pues, sabemos que Agustín acepta la traducción de Gaos, interpretando el “*es gibt*” de la versión original de “*Sein und Zeit*” situado en el mismo pasaje, como propiamente “lo dado”<sup>110</sup>.

Es menester entonces que, en alusión a la crítica a la “direccionalidad apriorística” del darse fenomenológico, interpretemos el “*es gibt*” alemán como “lo dado” antes que como “hay”, atinentes a que el propósito de Agustín es comprender el darse fenomenológico en contraposición al haber.

---

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson (London, 1962).

<sup>109</sup> En la versión francesa “M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (ed. Electrónica. Disponible en línea: [www.rialland.org](http://www.rialland.org), 2005): “*Le monde n’est pas lui-même un étant intramondain, et pourtant il détermine cet étant à tel point qu’il ne peut faire rencontre et, en tant qu’étant découvert, se montrer en son être que pour autant qu’il «y a» monde*”.

<sup>110</sup> Podríamos decir que la dificultad adviene por la traducción del término “*Es gibt*” como “hay” -por efecto del verbo impersonal “*Es*”, el cual co-implica en su forma al verbo irregular “*geben*”, es decir “*Dar*”; aún cuando la traducción interprete el “*Es gibt*” como “hay”, éste será inevitablemente derivado de un “*dar*” infinitivo, por el cual José Gaos y De la Riega confirman la dimensión primera de “lo dado”.



De la Riega citará para su crítica a la noción heideggeriana de mundo, los párrafos §15, §16, §18 y §32. De estos, describe el carácter jurídico (más no fáctico) del mundo en tanto dado, de los entes intramundanos -en tanto temáticos- y finalmente de la comprensión; esbozaremos las correspondientes críticas de inmediato.

Habíamos enfatizado el hecho según el cual la correlación intencional, simbolizada por la expresión: “*Dasein-en-el-mundo*”, implica por parte del ser-ahí interpretar la realidad separando y distinguiendo unos de otros los entes temáticos-intramundanos que se muestran en su ser, tras la presuposición de un mundo-ahí (a-temático) y ya dado. El ser-en-el-mundo funda o atiende posible la interpretación de los entes, a decir verdad, un conocimiento temático de ellos, más de manera sincrónica ha de corresponderse una pre-comprensión referida al mundo mismo (ser, o nada de todo ente) como horizonte a-temático, a saber, condición de posibilidad de la tematización interpretativa de los entes; en este sentido, el mundo es contemplado como el trasfondo gracias al cual la totalidad de los entes intramundanos (plexo significativo), se muestra.

De la Riega critica, luego, la perspectiva que define la estructural significatividad o “pura totalidad” en conformidad con “puras partes”, posible gracias a un mundo que aparece a su vez como “requisito condicionante de la inteligibilidad-comprensión”<sup>111</sup>.

La tematización del útil (texto), en consecuencia, es sólo posible ante la substracción que de él se hace, reduciéndolo a una trama significativa (contexto): trama significativa, y por eso también útil abstraído, ambos están a su vez

---

<sup>111</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 180

reducidos al mundo-ser, a la nada de todo ente que se da-ahí<sup>112</sup>.

Más, “reducir” es para De la Riega nihilizar un sector del ente de tal que su sentido o fundamento advenga -le sea dado- por “otro” ente o no-ente, indicando la sub-misión y sometimiento (tal mecanismo es advertido a partir de la esquematización de la diferencia ontológica, por ejemplo).

Heidegger aclara que el mundo “No es él mismo un ente intramundano” (§16 S'IR, 80), ni la suma de entes podrían conformarlo tampoco. La reducción muestra una “deuda ontológica” por la cual ha de entenderse que el sentido del ente “está dado” por un mundo ya-dado-ahí previamente. En consecuencia, el contexto significativo (la trama de útiles) somete, nihiliza y subsume a los entes intramundanos. Pero en última instancia esa totalidad de entes se muestra, “se da” gracias a un mundo (no-ente, ser) por el cual los útiles (y todo ente) adeudan su posibilidad de ser.

Asentiremos problemática en esencia la denominada “deuda ontológica”, aunque asistiremos a su tratamiento más tarde. Lo que ahora merece nuestra atención es la significatividad del contexto de útiles, en conformidad con la pre-comprensión ontológica propia de aquél ser-en-el-mundo.

De la Riega entiende que ese pre-comprender da cuenta de la substracción del pensar, que si bien es constatado como un modo de ser del estar-en-el-mundo, mantiene sin embargo al *Dasein* “fuera del mundo”, substraído en la pura significatividad.

Esta tesis puede considerarse falsa, en tanto habríamos de recordar que el pre-comprender supone la apertura, la familiaridad del *Dasein* con el mundo

---

<sup>112</sup> Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 181

cotidiano. De hecho, Agustín entiende la comprensión heideggeriana como equivalente al conocer husserliano<sup>113</sup>. En esta línea, pre-comprensión será para el argentino primaria experiencia ontológica del haber, antes que un “ver en torno”. Y si bien creemos que la crítica de De la Riega a la pre-comprensión heideggeriana es en principio desacertada, por identificarla con el conocer, es urgente señalar que tanto pre-comprensión (familiaridad: *colo, habito, diligo*) como primaria experiencia ontológica están ambas referidas a un momento anterior al lenguaje, interpretar o conocer, por cuanto son estructuras originarias del *Dasein (a priori)*. No obstante, el argentino rechaza el aparecer o darse fenomenológico con el cual Heidegger edifica su obra, a partir de §7.

El concepto de direccionalidad apriorística o metafísica, nos abisma ante la crítica crucial de Agustín, centrada en el corazón de la Fenomenología: la concepción heideggeriana de mundo ha de ser comprendida en el marco del círculo hermenéutico, por el que asistimos a la fenomenicidad de un mundo dado a la pre-comprensión como un todo significativo; más, en última instancia, esta apertura, la familiaridad de la comprensión práctica heideggeriana, está dada a la interpretación articuladora del sentido ante-predicativo, que es recortado, separado y distinguido “en cuanto que”:

El trato circunspectivo-interpretante con el ente a la mano del mundo circundante, que lo “ve” en *cuanto* mesa, puerta, coche o puente, no tiene necesidad de exponer también en un *enunciado* determinativo lo circunspectivamente interpretado. Toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante. ¿Pero no es la carencia de este “en cuanto” lo que constituye la simplicidad de la pura percepción? El ver que tiene lugar en esta visión es siempre comprensor-interpretante. Encierra en sí los respectos remisionales explícitos (del para-qué) que son propios de la totalidad respectual a partir de la cual queda comprendido lo simplemente

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 174

compareciente;

Es ahora que la crítica se ilumina: el darse del mundo presupuesto-ahí, su sentido pre-comprendido, se halla dirigido finalmente hacia la interpretación apropiadora.

En esta estructura mundanal-significativa conformada a su vez por entes (*prágmata*, temas, asuntos), el *Dasein* interpreta -temáticamente- útiles que se muestran en su ser “gracias a” la pre-comprensibilidad práctica que se había tenido del mundo; así, las partes adquieren su sentido (“deuda ontológica” mediante), “por mor de” un contexto significativo reducido al ser (mundo).

Ante este pensamiento De la Riega describe la imposibilidad de experimentar entes como temáticamente aislados: “Es verdad que la lapicera conforma una estructura con el papel, la mano, el apoyarme (...); pero sólo por una abstracción (...) puedo suponer una “temática” lapicera aislada o, considerado más profundamente, algo aislado y “de suyo” desprovisto de sentido, para observar que el sentido le viene de una totalidad de conformidad”<sup>114</sup>.

En este sentido, Agustín denuncia la sectorización que hace Heidegger del ser (todo-partes), la cual es considerada ilegítima, en defensa del haber como *factum* primario donde se funda la estructura: “No es que lo total sobrevenga sobre lo parcial para estructurarlo. Es que no hay puras partes y lo llamado parcial es ya estructural, *es ya*”<sup>115</sup>.

El propósito último de Agustín es mostrar que la facticidad heideggeriana no es tal: la violencia originaria y fáctica diferencia es reducida y ocultada, en primer

---

<sup>114</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p.180

<sup>115</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p.181

lugar por el aparecer-darse de un contexto significativo; en un segundo momento, por la articulación interpretativa de ese sentido pre-comprendido-comprensible, pues la aperturidad del *Dasein* no lo abre paródicamente a la diferencia pavorosa de la facticidad, sino a un sereno entramado de significados y remisiones. Anular la direccionalidad metafísica, implicaría para este pensamiento destruir la significatividad y pasividad del pensar -que deja ser al ser-, y pasar así a la dimensión primaria (e inmediata) del en-co-haber, cuya fundacional característica supone eliminar la reducción y sub-misión de lo dado o aparecido a un *Dasein* que pasivamente lo contempla sin ser violentado; en efecto, para la fenomenología (en Husserl o Heidegger), la facticidad es primariamente significado, es mero espectáculo-ahí (ante los ojos).

Hemos visto brevemente ya tres aspectos distintivos de la crítica a la fenomenología heideggeriana: a) Direccionalidad apriorística, b) Deuda ontológica por efecto de la reducción nihilizante de las partes (entes intramundanos), y c) Significatividad del contexto/mundo.

Nuestro consiguiente paso ha de articular algunos detalles propios del pensamiento de Agustín, ateniendo los pasajes que nos remiten esencialmente al problema fundamental de este diálogo: el lenguaje en Martin Heidegger.

De la Riega considerará la impronta del racionalismo sobre la fenomenología, en cuanto ambas conciben la realidad como significatividad, más “Si el *factum* es primariamente significación, el ser es primariamente serenidad y nuestra relación con él es primariamente de contemplación. Si el *factum* es primariamente significatividad ya está excluida la violencia y paralizada la

libertad”<sup>116</sup>. La aperturidad heideggeriana simbolizada por la expresión ser-en-el-mundo, la cual asume la “comprensión” y el “encontrarse” como los modos de ser más originarios del *Dasein*, lo clausuran sin embargo en la pura comprensión-interpretación y contexto significativo.

Es cierto que Heidegger, junto a Husserl -por la intencionalidad- (aunque de manera más enfática), se opone a la clásica teorética filosófica cuyo esquema básico establece una abismal separación entre alma-cuerpo (antigüedad-Medioevo) o sujeto-objeto (Modernidad); buscar pruebas contundentes, como quiere Kant, sobre la existencia de cosas “fuera” de la dimensión interna del sujeto, contra el escepticismo, es para Heidegger un “escándalo filosófico” (ST §43<sup>a</sup>, 225).

Ser-en-el-mundo implica erradicar la dicotomía tradicional interioridad-exterioridad, así como la dependencia del mundo respecto del ser-ahí: el mundo es, en cada caso, un existenciarío del *Dasein*. Pues bien, dice De la Riega: “Esa realidad externa e independiente que buscaba Descartes, tenía además otro matiz implícito nunca determinado con absoluta precisión: el de ser diferente de quien la buscaba”<sup>117</sup>.

Así, la inmediatez del mundo patente a través del ser-en, es mediatizada sin embargo por Heidegger a través del “aparecer-desaparecer” que no comprende al mundo como distinto absolutamente del pensar; el “darse apriorístico” del mundo-ahí enmascara la diferencia, y dicho de otra forma, oculta la violencia originaria de la facticidad misma. Accedemos aquí a uno de los aspectos distintivos de nuestro diálogo: Heidegger funda el ser-en sobre el aparecer, el darse apriorístico del ser al

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 188

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 216

pre-comprender; De la Riega, por su parte, lo hace desde y en-co el haber-violento. Es entonces que el aparecer funciona para el argentino como figura homogeneizante que enclava al Da-sein en la interioridad de un sentido donado al pre-comprender.

El en-co-haber, diferencialmente, se corresponde con la anulación de la “direccionalidad metafísica” que subtrae al ser-ahí como puro comprender de un mundo-ya-dado, para insertarlo, sin medianía, en el haber “no dado” y en consecuencia, violento: “En el orden del puro aparecer la *noyoidad* radical está necesariamente excluida”<sup>118</sup>.

La argumentación de De la Riega es radicalizada con su interpretación acerca del aparecer como mediación homogeneizante entre el *Dasein* y el mundo; en Husserl el acto reductor de lo dado como puro contenido objetivo es ejecutado por la consciencia que constituye significados<sup>119</sup>.

Heidegger evita el dominio husserliano de la consciencia, para dejar así que el ser aparezca -circunstancia que, utilizando la nomenclatura castellana de Jean-Luc-Marion, habríamos de llamar contra-intencionalidad de lo dado a un adonado (co-donado)-, pero en la medida en que se piensa el aparecer como dado a un “ahí”, lo dado necesariamente se constituye por un “otro” (consciencia, sujeto, *Dasein*) al que se le aparece.

Agustín esgrime entonces, en dirección a nuestro principal asunto, que la diferencia entre ser y pensar es sometida, por el aparecer, “a la unidad de la

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 220

<sup>119</sup>Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 200

identidad”<sup>120</sup>, a manos de un *Dasein* que contempla y articula sentidos.

La Fenomenología, prisionera del aparecer, de la ya denunciada “direccionalidad apriorística”, accede a una facticidad que es en sí misma palabra dirigida a un “ahí” que la comprende; la mediación del “aparecer” como enmascaramiento de la violencia no define para De la Riega más que la correspondencia explícita entre ser y pensar, a saber “Correspondencia pura en la que prevalece la identidad desde que el ser aparece, y no puede aparecer sino en su ahí: el pensar humano, el comprender *Daseiniano*”<sup>121</sup>.

En “Razón y Encarnación”<sup>122</sup> De la Riega sostiene que la limitación mayor de Martin Heidegger consiste en su oposición al racionalismo dominante moderno, encarnado en la tecnificación del mundo, a partir del puro pensar contemplativo que deja ser al ser. Pero, es ciertamente por esta contemplación que el *Dasein* no es violentado por la facticidad y abismal diferencia, pues, si ante todo desapareciera la dimensión del puro aparecer-para-la-comprensión, el ser-en se estrellaría ante la cruel indiferencia mundanal.

La separación entre De la Riega y Heidegger se da por el concepto que paródicamente los re-une, a saber, la pre-comprensión y la dinámica experiencia ontológica del *Dasein*: en Heidegger, la pre-comprensión es familiaridad, habitualidad con un ser/haber-sentido que ha de aparecerse necesariamente. En cambio, la experimentación ontológica supone la dimensión del en-co inmediata<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p.198

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 221

<sup>122</sup> C.f. A. DE LA RIEGA, *Razón y Encarnación*, (Buenos Aires, 11978) p. 85

<sup>123</sup> La inmediatez de la experimentación ontológica del haber es errónea; hemos utilizado el término “inmediato a fin de mostrar la diferencia respecto del ser-en-el-mundo heideggeriano. En el olvidado libro “*Identidad y Universalidad*, (Buenos Aires, 1987) p. 56”,



a un haber no-direccionado apriorísticamente a un *Dasein* o comprensión alguna: allí, afirma De la Riega, por la ruptura del aparecer fenomenológico bien puede decirse que *hay* facticidad y radical diferencia entre ser y pensar.

Creemos haber especificado el corazón de la filosofía del argentino, refiriendo la diferencia entre el heideggeriano ser-en-el-mundo fundado en el aparecer, y el ser-en-el-mundo fundado en el haber, llamado a su vez por el autor en-co-haber.

Señalamos también la identidad explícita entre el comprender y el aparecer heideggeriano, circunstancia que emplearemos para nuestro subsiguiente y principal tema, a saber, el lenguaje.

### 1.1. EL SER Y EL HABLA

Hemos de citar los aspectos vinculados al lenguaje en el §34 de “Ser y Tiempo”, así como “De camino al Habla”, en diálogo con Agustín de la Riega.

Nos interesa radicalizar dos planos distintos en cuanto nos referimos a la identidad que De la Riega critica en Heidegger; así, el círculo hermenéutico heideggeriano, revelado por el esquema “contexto significativo-ente intramundano” (y posible gracias al mundo-ser) se corresponde con la distinción entre comprensión a-temática e interpretación temática de los útiles en cuanto *prágmata*.

Heidegger advierte que el estudio acerca del habla había adquirido para sí, desde Aristóteles, básicamente desde aquellos primero párrafos del libro “Sobre la Interpretación”, la idea sustentada en la identidad lenguaje/habla-pensamiento-

---

Agustín dice: “Respecto del haber no cabe decir, determinados por preguntas racionalistas o reflexivas, si lo conocemos mediata o inmediatamente, sino que debemos reconocer que *estamos en lo que hay*”.

realidad, sindicando de esta suerte al lenguaje como mostración o expresión de los padecimientos del alma, la cual era a su vez afectada por las cosas. Este razonamiento, dice Heidegger, tiene culminación en la obra de Wilhelm von Humbolt “Sobre la diversidad de la construcción del habla humana y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la especie humana (Berlín, 1836)”, quien entiende el hablar como la articulación de sonidos y la labor del espíritu (actividad humana), que expresa un pensamiento; Humbolt, o bien el espíritu, sitúa al habla -que se torna mundo- entre el sí mismo y los objetos. Heidegger refiere a este mundo como una verdadera visión de mundo situada en el marco de la relación dicotómica-moderna “sujeto-objeto”, en la que se concibe propia la identidad y correspondencia entre significación y significado.

Heidegger no niega dicha teoría, pues su intención primera es otra, a saber, “llevar el habla, como habla al habla”<sup>124</sup>. Decimos por tanto que el camino al habla supone advertir al habla como acto co-originario y anterior a toda interpretación del habla como habla.

Tal análisis se instituye en la dimensión hermenéutico-interpretativa, característica por ejemplo de “Ser y Tiempo”, más ahora aplicada a la visión del habla como gobernante de un círculo -el movimiento mismo del habla hacia sí misma- pleno a su vez de sentido.

En tanto la arquitectura fundamental de la pre-comprensión-interpretación del mundo, así como la del habla, es el círculo hermenéutico -el mundo aparece, se muestra como “lo dado” a un *Dasein* que lo comprende a-temáticamente-, en esta misma línea, llevar el habla, como habla al habla, implica concebir una dimensión a-

---

<sup>124</sup> M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, (Barcelona, 1987) p. 225

temática del habla, como propia de cada *Dasein*, la cual sin embargo puede ser interpretada, a sabiendas que por tal estudio se buscar atender “únicamente a lo que, ya desde siempre y en la misma medida -que se observe o no- co-habla (*mitspricht*) en el hablar”<sup>125</sup>.

No hay en este punto, una separación manifiesta entre la analítica existencial propia de “Ser y Tiempo” y las palabras del llamado Heidegger tardío; en rigor, ha de suponerse, en cada caso, la circularidad hermenéutica que hace del mundo un ahí-dado que aparece, y la posibilidad de un hablar que “dice” lo presente; más este decir, no será otra cosa que un des-ocultar el mundo y a sus entes posibles.

La hermenéutica de los exégetas bíblicos, específicamente *Scheleimacher* y la teórica de Dilthey, implícita en la estructura de correlación universal husserliana, hace pie en el pensamiento de Martin Heidegger en tanto el mundo es un “ahí” pre-comprendido y luego interpretado.

Tal situación puede vislumbrarse en sus reflexiones acerca del habla, pues, si bien Heidegger se diferencia explícitamente del complejo identitario lenguaje-pensamiento-realidad, por la co-implicancia del círculo hermenéutico ha de asentir a la realidad en su estricto carácter de palabra o significado (plexo significativo), dirigido apriorísticamente a un *Dasein*. En segunda instancia, ese aparecer metafísico del ser al *Dasein*, ha de ser mostrado en el habla, en cuyo movimiento el decir se despliega.

El decir se distingue del puro hablar. En tanto el decir es un mostrar lo presente (el mundo-ahí o el ente), afirma Heidegger que es apropiación (*Ereignen*):

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 225

“La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un *Es gibt*, un «hay», del que incluso «el ser» está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia.”<sup>126</sup>.

Nos parece descabellada la traducción que Zimmermann hace del “*Es gibt*” como “hay”, ante la evidencia ostensible de la donación indicada por Heidegger mismo; no obstante la interpretación, es por el decir como apropiación que el ser “se da” en el habla, se muestra en el lenguaje (casa del ser). Pero, ¿Qué esconde, a la luz de la crítica del argentino, el mostrar-decir dado en el despliegue del habla-círculo? A nuestra pregunta le antecede el problema heideggeriano: “*Wober rührt das Zeigen?*”<sup>127</sup> ¿Cuál es el origen de la mostración? Y de inmediato, brotan las palabras: el acontecimiento (o advenimiento apropiador, considerado por Agustín a partir del haber<sup>128</sup>).

Hemos vislumbrado que el comprender, el encontrarse y el hablar, en tanto actos co-origenarios, suponen la estructura *gestáltica*, pero en otro sentido más primario, el esquema hermenéutico-interpretativo construido a partir de la distinción “(tras)-fondo-figura”; en cada caso decimos que el mundo “se da”, así como también el habla “se da” y es mostración a su vez de “lo dado”, es decir, de los entes y del mundo que los muestra.

De la Riega advierte que el “darse apriorístico” se halla direccionado metafísicamente a un pensar o comprender; supone también una dualidad entre “lo

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 11

<sup>127</sup> M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, (Pfullingen, 1959) p. 246

<sup>128</sup> Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p.224

que concretamente se da y lo que queda retenido”<sup>129</sup>. ¿Qué es pues, aquello oculto tras la máscara del mostrar(-se)? El advenimiento apropiador (*Ereignis*).

La etimología de la palabra nos revela aspectos más dichosos de análisis: “*Er-eigen*” y “*Er-augen*”. La raíz “*Eigen*” ha de referirse ciertamente a “lo propio”; por su parte “*Auge*” (ojo), puede interpretarse como un “ver”, un comprender, en relación a la metáfora heideggeriana de la luz. *Ereignis* (*happening*) será aquello que, aconteciendo, se muestra desde sí mismo al comprender. En este sentido, Bernhard Casper menciona la doble significación de *Ereignis* de una manera más eficaz: aquello que se muestra (*ostendere, monstrare*) y a su vez acontece<sup>130</sup>.

No sólo verificamos la dualidad co-implicada en el darse apriorístico, sino la idea misma de una mostración para la comprensión: el darse del habla, que admite la mostración del decir, tiene su origen en el acontecimiento (donación) dado a la pre-comprensión; luego, si el mundo “se da” y el habla “se da”, ambos también se muestran *direccionados* a la comprensión, pues acontecen, en rigor, porque aparecen - o muestran lo aparecido/pre-comprendido-. Pero “La esencia del habla” nos señala el rostro isíaco de nuestro diálogo:

La palabra también pertenece a lo que hay, pese a todo, quizás no sólo “también sino ante todo”, de tal manera que en la palabra, en su esencia, se oculta aquello que da. Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*Es gibt*), no en el sentido de que “se den” palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante (*das Gebende*). ¿De qué hace don? De acuerdo con la experiencia poética y según la más antigua tradición del pensamiento, la palabra da: el ser. Entonces, pensando, deberíamos buscar en el “ella, que da” (*es, das gibt*) la palabra como la donante misma, sin estar ella jamás dada<sup>131</sup>

<sup>129</sup> *Ibíd.*, p. 43

<sup>130</sup> Cf. B. CASPER, *Ereignis (acontecimiento) en el pensamiento de M. Heidegger y en la comprensión de F. Ronsenzweig*, Escritos de Filosofía. Año XV N° 29-30. 1996. pp. 3-21

<sup>131</sup> M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, (Barcelona, 1987) p. 173

La experiencia pensante -la escucha- del habla, da cuenta el decir, en cuanto mostración a través de la palabra, del ser. Podemos ahora mencionar la trama de relaciones: el habla se da, pero ante todo, el camino al habla es posible por el habla misma, que dice-muestra los entes intramundanos presentes (luego interpretados), o admitiendo un salto, muestra el acontecimiento: el hecho de darse tiempo y de darse ser<sup>132</sup>.

Es entonces que el ser acontece en el orden del decir enunciativo, concebido como “una mostración que determina y comunica”<sup>133</sup> en el momento de circular despliegue del habla. Identificamos ya el término “enunciado” característico de “Ser y Tiempo” con el “decir” propio del Heidegger tardío.

El camino atiene una pre-comprensión experiencial del habla, en tanto apertura co-originaria junto al encontrarse y a la pre-comprensión; así, el decir muestra lo comprendido siempre bajo determinado temple de ánimo. Si bien el método heideggeriano, el camino hermenéutico del habla adviene como un paso distintivo respecto de la comprensión clásica de lenguaje como sistema de signos -o gramática normativa-, la mediación subjetivista del *Dasein* con el mundo, por efecto de la llamada “direccionalidad apriorística” de “lo dado” al pensar, implica advertir la subsistencia de la tradicional identidad aristotélica “lenguaje-pensamiento-realidad”, obligada ante una palabra que “da ser”, más un decir que muestra “lo dado”: el mundo-ahí, concebido en su carácter de pura aparición para el pre-comprender, existencial del ser-en-el-mundo, nos remite a la prisión antes ya

---

<sup>132</sup>Cf. M. HEIDEGGER, *Tiempo y Ser*, (Madrid, 2000)

<sup>133</sup> M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, (Santiago de Chile, 1997), §34, p.159

mencionada por Agustín de la Riega: el *Dasein* ha de ser-en-el-encierro de la pura significatividad de un mundo que se le aparece sometido y sereno; viene aquí el habla a mostrar “lo dado” al ahí que lo deja-ser, por la escucha y pasiva contemplación: “Para la ontología fenomenológica, la realidad es en sí misma palabra porque desde sí misma acontece como mensaje dirigido al hombre”<sup>134</sup>.

En rigor, a ese mundo, dirá Heidegger, le brotan palabras: si la interpretación distingue y diferencia temáticamente los entes intramundanos respecto de un mundo-(tras)-fondo a-temáticamente comprendido, el enunciado-decir articulará el sentido ya implícito en el habla.

Mundo significativo y sentido, a causa de su originaria donación a un pre-comprender y a un hablar, enmascaran según De la Riega la violencia propia de una facticidad siempre pluridimensional y diferente; en consecuencia, por la “direccionalidad apriorística” y por la concepción de mundo-dado como causa primera de la mostración posible de la trama significativa de entes, Agustín no aceptará en Heidegger el primado de un Da-sein fáctico, ni de una experiencia ontológica de la diferencia habiente: ¿Y en qué radica esa diferencia? Ciertamente en que ser y pensar son distintos, en la medida en que el mundo no “aparece” ni “se da”, es decir, en cuanto se suprime toda donación originaria de tiempo y de ser.

Pensar la filosofía a partir de la Fenomenología supone para Agustín de la Riega caer en la telaraña subjetivista-idealista que reduce “lo dado” a un sujeto, consciencia o *abí*. De la Riega cree que esta hilación subsecuente de reducciones, a saber, reducción fenomenológica-trascendental y reducción ontológica culmina con Martin Heidegger.

---

<sup>134</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 160

Treinta años después de publicada la segunda edición de “Conocimiento, violencia y culpa (Buenos Aires, 1979)”, Jean-Luc-Marion ha esbozado ya la reducción a la donación; creemos en este sentido que el francés viene a culminar así, el viaje a través de un siglo de Fenomenología, respetando el “principio de los principios”, trazado allá lejos y hace tiempo por Edmundo Husserl.

El diálogo entre Agustín De la Riega y Martin Heidegger, en relación con el lenguaje habríamos de considerarlo consumado; sabido es que Agustín concebirá la palabra como señalamiento del haber (en el haber mismo): “El decir tiene valor significativo en virtud del haber que señala, pero el haber en sí mismo no implica ni revela en general una intencionalidad significativa”<sup>135</sup>.

Pero, lejos de dar fin a nuestros párrafos, hemos de ir súbitamente a un inminente problema, a saber, la identidad y diferencia en el pensamiento de Heidegger.

## 1.2 ΛΟΓΟΣ Y VIOLENCIA

### COMPENSIBILIDAD Y CORRESPONDENCIA SER-PENSAR

¿Qué vínculo hay -o puede al menos vislumbrarse- entre el *λόγος* prepotente heleno-heideggeriano y la violencia originaria del haber?

El eje vertebrador de una posible respuesta lo trazaremos atendiendo al problema de la identidad y occidental diferencia entre ser y pensar. Por ella intentaremos también alcanzar la dimensión poética del lenguaje, adscribiendo el carácter habencial de la violencia primordial. En este camino, nuestra obra a seguir

---

<sup>135</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 166



será “Introducción a la Metafísica”<sup>136</sup>.

Heidegger advierte que la distinción ser-pensar concurre con la contrastación propia de la direccionalidad del pensar respecto del ser, es decir, con la clásica contrariedad del pensar situado *ante* un ser que potencialmente es sometido e interpretado. Pero, dicho distingo no se funda en una absoluta diferencia: hay en rigor una originaria correspondencia de lo separado, vista ya por Heráclito a través de la identificación entre *φύσις* y *λόγος*.

Heidegger denuncia las incorrectas interpretaciones, a lo más falsificaciones, de estas palabras griegas, anteponiendo la concepción de *λόγος* como “decir, palabra, discurso”, e ignorando de esta suerte su sentido primero, a saber: “Totalidad reunida del ente mismo”<sup>137</sup>.

*λόγος*, comprendido como re-unión es juntura con el ser, interpretado en tanto *φύσις*, y en este sentido como “fuerza imperante que surge”<sup>138</sup>, a decir verdad, como presencia estante-constante.

El análisis de los fragmentos 50 y 73 de Heráclito, mientan la argumentación heideggeriana que considera al *logos* como aquella reunión de la totalidad estante del ente: el ser en cuanto presencia, *φύσις*. La re-unión lógica de lo presente supone la vincularidad de los opuestos en tensión -su fluir y re-fluir-, a *fuera* del arte expresado en la batalla (*πόλεμος*), ha de concluirse que *λόγος* y *φύσις* (pensar y ser), originariamente se corresponden: el *λόγος* re-une y sostiene (conserva) la emergente presencia de la *φύσις* que es puro aparecer-presencia.

Heráclito designará la jerarquía y fortaleza del ser -en cuanto *λόγος*-. “Porque

---

<sup>136</sup> M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, (Buenos Aires, s/a)

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 167

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 163

el ser es *λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι* no se muestra discrecionalmente”<sup>139</sup>; en rigor, sólo algunos abandonarían el vago oír el murmullo de las muchedumbres, para escuchar al ser, pues su fortaleza y jerarquía requiere ser percibida -evitando aquí toda interpretación política- por los más fuertes: en cuanto el ser (*λόγος*) se muestra, “la voz llega a ser palabra (..) [y] el mero oír confuso se convierte en escuchar”<sup>140</sup>.

Aquellos, los fuertes, quienes abandonan la obstinación y ceguera que aparta a los hombres sumiéndolos en la sola comprensión inmediata de los entes a-la-mano, comprenden (poder-ser) el ser; los fuertes, oyen las palabras y los dichos cotidianos (habladuría), más también escuchan el *λόγος*, oculto y revelado tras la piedra.

La correspondencia originaria de la unidad pensar-ser, fundamenta la distinción consiguiente. Hemos de subrayar dos aspectos cruciales para nuestro diálogo con Agustín: el aparecer fenoménico en tanto presencia-estante de la *φύσις*, y el ocultamiento tras el ente por parte del ser.

Heidegger analiza la diferencia ser-pensar corrigiendo la falsificación moderna de la sentencia parmenídea: “El pensar y el ser son lo mismo”. Al respecto, la cita correcta afirmarí: “La percepción y el ser son mutuamente correspondientes”<sup>141</sup>, instituyéndose la unidad pensar-ser por la comprensión de “lo mismo” ya no en los estrictos términos de una igualdad lógico-matemática, pues, se trata antes sí de la correspondencia entre dos partes opuestas: el ser que se muestra acogido por la percepción.

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 171

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 170

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 183

Ambos acontecen de manera simultánea: “La percepción acontece necesariamente con la aparición”<sup>142</sup>. Pero la percepción es propia del hombre: él acontece -por la percepción entendida como *suceso*-, mientras que, con la aparición misma del ser; es por tal sincronía correspondentista entre aparecer y percepción que el hombre-histórico acoge, guarda e interroga su propio ser.

La situación interrogativa del hombre respecto del ente -y de él mismo como ente- abre al ser a la historicidad aconteciente que lo muestra: en cuanto el hombre cuestiona su condición óptica, se abre también al saber explícito de su propia historicidad; muta la pregunta ¿qué es el hombre?, por aquella más originaria ¿quién es el hombre? Esta actitud discriminativa-interrogante muestra al hombre como quien es: “Sabemos que sólo en el *πόλεμος*, en la posición-discriminatoria (del ser) acontece la separación de dioses y de hombres. Sólo esa lucha, muestra”<sup>143</sup>.

La actitud crítica del hombre, el poner ciertamente al ente en crisis, se corresponde con el intento de proyectar en él aquello que no está-ahí presente: la proyección sobre el ente ha de constituirse poetizar originario que busca poner al ente en su ser, es decir, mostrarlo en cuanto tal.

En resumidas cuentas, la mostración del ser acontece en sincronía con una percepción que lo acoge; la raíz identitaria se funda en la humanidad de la percepción, pues el hombre, en actitud discriminativa-interrogativa se abre al acontecer histórico de su ser, distinguiéndose de los otros entes intramundanos. Luego, es la lucha, a decir verdad, la violencia originaria aquella que des-oculta al ser.

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 176

<sup>143</sup> *Ibíd.*, p. 181

Creemos que tal detalle incumbe a nuestro diálogo con Agustín de la Riega: es en la lucha (*πόλεμος*) que el ser -dioses y hombres- se muestra; hay así una anterioridad evidente de la violencia por sobre el aparecer; no obstante, tal mostración se corresponde, en el tiempo, con la percepción-suceso propia del hombre-interrogante cuyo pensamiento poetiza; justamente “La esencia del habla” se propone hacer una experiencia poética del habla, en vistas de la vecindad, *a priori* el acontecimiento acaecido, entre filosofía y poetizar: “La proximidad que aproxima es el advenimiento apropiador (*Ereignis*) mismo, desde el cual poesía y pensamiento están remitidos a lo propio de su esencia”<sup>144</sup>.

Heidegger habrá de interpretar el canto primero del coro de Antígona (332-375), con el fin de entrever la diferencia ser-pensar. En efecto, el análisis se sucede a través de tres pasos en los que es co-implicada gradualmente la concepción trágica del hombre griego, arrojado violentamente al mundo, -puesto en obra-. Hombre concebido como lo más pavoroso entre lo pavoroso (los entes).

El carácter violento del hombre no es comprendido como un adjetivo atribuido libremente a un puro sustrato de propiedades: la violencia es esencial a un hombre que a su vez la practica, violentado por el ente que lo subyuga y arranca de lo familiar; no obstante, él, siendo lo más pavoroso transgrede también la frontera de lo cotidiano rumbo a lo subyugante: “Por todas partes el hombre se abre camino; se atreve a enfrentar a todos los dominios del ente, del imperar que subyuga y, por eso es arrojado fuera de todo camino”<sup>145</sup>.

La condición errante del hombre, la expulsión cotidiana de todo sitio

---

<sup>144</sup> M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, (Barcelona, 1987) p. 175

<sup>145</sup> M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, (Buenos Aires, s/a) p. 188

familiar, han de violentarlo. Pero él, una y otra vez se vuelve contra la totalidad del ente re-unido y subyugante, abriéndose caminos en medio de la tiranía: funda la *πόλις*, el sitio-allí del acontecimiento histórico *en, a partir y para* el cual el ser se muestra y acontece.

Es la batalla (*πόλεμος*), rey heraclíteo, que en su violencia *muestra* -en su ser- el yugo del mar y de la tierra; más sólo por la radical fundación poética de la *πόλις*, el hombre se muestra allí en su ser, en cuanto acontecer histórico, victorioso un instante frente al laberinto de lo ente que impera.

La abertura de los caminos, cuyo ápice se muestra en la *πόλις*, ha de suponer la vincularidad poético-violenta del hombre: “Únicamente cuando concibamos que el empleo de la violencia en el lenguaje, en la comprensión, en la edificación y en la construcción crea simultáneamente (es decir, siempre produce) la acción violenta propia de abrir caminos dentro del ente que circunda con su poder imperante, sólo entonces entenderemos el carácter pavoroso de toda actividad violenta”<sup>146</sup>.

Allí el habla: decir y poetizar propios, sin más, de la violencia con la cual el hombre se contrapone al ente. Allí también la diferencia ser-pensar, fundamentada en la originaria identidad entre *λόγος* y *φύσις*. Pues en el hombre, la percepción-suceso pone en obra al ser en cuanto lo muestra; pero tal mostración acaece en cuanto funda poéticamente, abre caminos en el empleo del lenguaje concebido ya como “casa del ser”.

Heidegger aprecia la palabra técnica-arte (*τέχνη*) -evitando el sentido moderno-, e interpretándolo como saber (*knowing*) que pone en obra al ser, lo muestra; sin embargo, la actividad violenta (*τέχνη*) del *Dasein* se estrella contra la

---

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 194

triple articulación del ser *proporcionada* por la justicia, concebida aquí como “juntura estructural” del ser, en cuanto *λόγος-φύσις*: “La *techné* irrumpe contra la *diké*, la cual a su vez, entendida como juntura (*Fug*), dispone de toda *techné*”<sup>147</sup>.

La violencia originaria de la fundación poética se quiebra así ante la prepotencia eternamente unificadora del ser: toda batalla ante *λόγος* ha de estar y a pérdida, pues la destrucción y sometimiento de lo ente es otra vez reducido por la juntura y lógica re-unión del ser que brota.

La percepción-suceso es así violencia que se extirpa a sí misma (por el llamado), de lo familiar, contra el ser que violenta y unifica su destrucción, su *techné* que pone a su vez en obra al ser, revelándolo en el ente.

Tres son los momentos significativos entonces: a) dicho el arrojamiento originariamente violento (*πόλεμος*, que separa a hombres y a dioses) del *Dasein* al mundo; b) la abertura de caminos, por la fundación poética (actividad violenta, en la que se emplea el lenguaje y la comprensión) de la *πόλις* como el sitio—allí adonde el ser acontece históricamente y se muestra; c) en la *πόλις*, sin embargo, por el cotidiano ir y venir de la existencia, el *Dasein* puede caer. No obstante, su recuperación lo abre distintivamente a lo no-familiar, a saber, a lo no-ente. Es entonces que la auténtica patencia se da en la percepción-suceso como mostración del despotismo lógico de la *φύσις*, cuya violencia quiebra a la *τέχνη*, en cuanto poder-ser-culpable del *Dasein*, concebido como in-cidencia: “El hombre abandona la prepotencia a su principio unificador (...) Lo prepotente, el ser, se confirma operando como acontecer histórico”<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 171

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 200

Por su poética lucha en contra de *Δίκη*, el hombre pierde su sitio: se exilia en busca de lo no-ente que se revela a su vez como lo prepotente; la actividad violenta es antes sí empleada por la percepción-suceso situada en correspondencia necesaria con el ser; la percepción se manifiesta decisivamente toma de posición violenta contra la cotidianeidad insignificante de los entes: el *λόγος* habilita de esta forma, por su confirmada cerrazón en lo constante y presente (*φύσις*), la reunión con la percepción, en cuanto actividad violenta que muestra la triple naturaleza del ser articulado.

En efecto, la correspondencia entre percepción y ser, ha de tornarse necesaria en cuanto ambas se reúnen en aquello no-familiar, es decir, en lo más pavoroso entre lo pavoroso: por su actividad violenta (el poetizar), el hombre pone en obra a un ser que se muestra (aconteciente históricamente), como despótico y destructor. Y a su vez, el *λόγος* concurre con la esencialización del hombre, por la percepción que muestra lo aconteciente: “El ser humano, en cuanto necesidad (*No!*) de percepción y reunión, es la obligación (*Nötigung*), en la libertad, de asumir la *τέχνη*, es decir, de la puesta en obra del ser mediante el saber. De tal suerte hay historia”<sup>149</sup>.

Es en la re-unión misma entre *λόγος* y *τέχνη*, por la violencia, que el ser se hace patente y des-oculta así la emergencia constante de la *φύσις*. Y se accede entonces al conocimiento del *λόγος* en su camino al habla, pues, el origen del lenguaje se da ante todo, gracias a la prepotencia del ser que posibilita lo apareciente: en la salida violenta que la existencia hace desde su yerro cotidiano entre los entes (existencia in-auténtica), rumbo a lo no-familiar, el ser se muestra ya

---

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p. 206

en la palabra, y allí se sostiene (conserva) “en estado de patencia, de delimitación y constancia”<sup>150</sup>. La palabra, ha de ser empleada como señal que muestra la reunión originaria del ser articulado, su violencia; el hombre, por su percepción-suceso -en tanto actividad violenta correspondida necesariamente con el *λόγος* -, reúne la poesía, a lo bien la palabra poética, con la prepotente *φύσις* que en cada caso, violenta. Y aquí alcanzamos el punto crucial de una posible respuesta a Agustín de la Riega:

Donde el lenguaje habla como reunión que emplea violencia, como doma de lo prepotente y como conservación, allí y sólo allí, también hay necesariamente disolución y extravío. Por eso, el lenguaje, en tanto acontecer, es al mismo tiempo, y siempre, habladuría; en lugar de manifestación del ser, su encubrimiento; en lugar de reunión en el ensamble y la juntura, su dispersión en lo desordenado <sup>151</sup>

La abertura poética de caminos ha de culminar con el desvelo, en rigor, con el des-ocultamiento del ser revelado despótico en la palabra; más, la caída en el enmascaramiento de la prepotencia originaria de la articulación tripartita del ser, sólo se alzarán derrotada en cuanto el lenguaje tenga por referencia primera el *λόγος* fundamental (advenimiento apropiador): en definitiva, esa tarea está reservada al poetizar-pensante y pensar-fundador, al poeta, al pensador, a los fuertes.

Pero ¿Quiénes han de ser restrictivamente los fuertes? Aquellos que abandonan su condición errante, ponen en obra al ente y muestran la fuerza del acontecimiento violento a través de la poesía.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 207

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 208



1.3 DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO DE MARTÍN HEIDEGGER  
Y AGUSTÍN DE LA RIEGA

La originaria patencia de esa articulación del ser pavoroso es enmascarada por el habla, más ateniendo a la crítica de Agustín, *sí y sólo sí* el habla es habladuría.

En el marco previo del círculo hermenéutico, el discurso (*Rede*), asignado como interpretación de un sentido pre-comprendido, suponía el haber un mundo significativo ahí ya dado. Pero, fundamentalmente, la aperturidad del ser-en-el-mundo.

Ahora bien, el Da-sein es arrojado violentamente al “uno” interpretado, más su modo de ser allí será originariamente in-auténtico: hablará pues, sin apropiarse previamente de la cosa, de tal que su hablar será repetir y difundir lo ya dicho, lo ya dado (se dice, *das Man*); lo que antes era pura aperturidad, se vuelve ahora cerrazón y encubrimiento del ente intramundano.

La razón de esta clausura del *Dasein* sobre las meras palabras -remitidas a otras más- se funda en la anulación de todo decir posible, y en consecuencia, de cualquier mostrar al ente mismo del cual se habla; es entonces cuando el hablar desvía su atención del *λόγος* heraclíteo como referencia, que la violencia originaria del ser es enmascarada por la pura repetición y avidez cotidiana de novedades.

Nuestro análisis acerca del encubrimiento de la violencia, propio de una existencia in-auténtica, nos ob-liga a dar un paso hacia atrás, con Agustín, en busca del principio último (si lo hay) que da razón fundamental a la distinción entre el *Dasein* auténtico, respecto de su estado de Caída: sólo de esa forma creemos posible dar respuesta al problema de la identidad y diferencia, en relación con el lenguaje como señalamiento o enmascaramiento.

El proyecto heideggeriano aplicado a la constitución de una ontología fundamental, se cierce ante un supuesto que De la Riega discute: la situación del hombre como co-fundamento necesario del ser:

Esta conexión entre el ser y el existir del hombre (*Dasein*) (y las cuestiones que le son afines) no concierne, en general, a indicaciones de planteamiento gnoseológico, ni a la observación externa de que toda concepción del ser dependa de una concepción de la existencia <humana>. (Si la pregunta ontológica, no sólo indaga el ser del ente, sino el ser mismo en su esencialización, se necesitará, del modo más pleno y expreso, una fundamentación de la existencia <humana> (*Dasein*) derivada de esta pregunta, a la cual se le dio por eso, y sólo por eso, el nombre de ontología *fundamental*<sup>152</sup>)

Dicha ontología se funda en la idea de una originaria correspondencia (necesaria) entre el hombre y el ser; en este sentido, relacionamos la percepción-suceso, en cuanto actividad violenta (*τέχνη*, *knowing* o habitualidad con las cosas), con la pre-comprensión expuesta en “Ser y Tiempo”, pues, el lugar de patencia, el *ahí del ser*, ha de situarse justamente en la percepción que acoge a la *φύσις*.

El decir, la actividad violenta constreñida a la fundación poética que abre caminos (a un *Dasein* de posibilidades) muestra con todo, la violencia del ser.

Es la medianía establecida por la mostración y correspondencia necesaria entre ser y hombre que Agustín critica a Heidegger, pues, la sabiduría del lenguaje (en cuanto señalamiento) como casa del ser, signa la llamada direccionalidad apriorística del ser que acontece.

Así, la diferencia entre el ser trascendente y la percepción -como ahí del ser-, que Heidegger no halla -según De la Riega-, por el comprender y la mostración, es buscada entonces a través de la diferencia ontológica. En rigor, el ser concebido de

---

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 210

esta suerte como lo misterioso que se oculta ante el pensar, aparece substraído como fundamento de lo ente; la diferencia ontológica ha de constituirse entonces a partir del ente, observado-contemplado por la ciencia como lo aprehensible, y en esta línea, por el ser, entendido como lo otro del ente o la nada de todo ente (mundo).

Según De la Riega, el ser es contemplado por Heidegger desde la misma posición teórica desde la cual el científico observa al ente, a saber, desde la comprensión. Hemos de subrayar el acto: *lo contempla*; más siendo el ser misterioso, se le extirpa al pensar su tendencia dominante-moderna (voluntad de poder), a expensas de formular la diferencia ser-ente, que condiciona a su vez la concepción de lo ente en tanto reducido al ser: “El ente-otro-del-ser es el ente que en sí mismo no es y al cual todo lo que es le viene desde fuera como un favor. El ente-otro-del-ser es el ente definido por su deuda”<sup>153</sup>. En definitiva, por la diferencia ontológica, el ente queda nihilizado, huérfano de fundamento y antes bien, culpable, pues “vive su deuda original como culpa”<sup>154</sup>.

Claro es el rechazo de Heidegger hacia la comprensión de la in-autenticidad del *Dasein* como caída a un mero orden óptico, y es por esta causa que debemos diferenciar tres conceptos distintos de culpa-caída.

De la Riega condiciona: si el ser es considerado en tanto puro acontecimiento, -tal como se presenta en “Introducción a la Metafísica” al estudiar Heidegger la etimología y morfología de la palabra ser-, lo ente es ante todo caída, declinación respecto de aquél ser en sí mismo o puro acto infinito (*esse*).

---

<sup>153</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 248

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 248

Agustín se reserva la diferenciación entre lo apareciente (el ente) y el ser en tanto *φύσις* que posibilita el aparecer: el hombre aparece (es ente); no obstante, por su condición que lo describe como *αὐτὸς* del ser: “El *Dasein* es el privilegiado acumulador de la deuda”<sup>155</sup>, pues a él -y sólo a él- el ente está dirigido apriorísticamente: así enunciamos la segunda clase de caída-culpabilidad referida al *Dasein*.

La donación del ser pavoroso sólo es percibida por quien lo debe. Pero no nos es lícito aún vincular la caída y culpabilidad propia del ser-ahí, apareciente y acogedor, con la inautenticidad heideggeriana. Caída y culpabilidad son analizadas por De la Riega en el marco de la diferencia y deuda ontológica.

La caída del *Dasein* en la inautenticidad, no tiene por supuesto la existencia de un puro “estado original” (ser infinito aconteciente), desde el cual toda declinación auspicia como orden último lo ente. La impropiedad del *Dasein*, el no-ser-sí mismo y estar hundido en la habladuría, curiosidad y ambigüedad características de una existencia in-auténtica, signa nuestra tercera clase de caída, en efecto, la deyección del *Dasein* en el “uno” público e interpretado.

Habíamos sindicado a la habladuría como la insistente remisión de palabras a las palabras mismas, sin pasar nunca por la cosa, o bien, sin la apropiación que posibilitaría remitirse al *λόγος* heraclíteo. Pues bien, la existencia auténtica promete una originaria apropiación del ente, en oposición a la sazón cotidiana del uno público que no asiente el fondo de las cosas; pero el concepto de apropiación nos auspicia más: la autenticidad del *Dasein* nos advierte el reconocimiento del sí mismo (*Selbst*) como co-fundamento del ser, pues, el ascenso a un modo de existencia

---

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 249

auténtica precisa de una elección reparadora -por un poder-ser-, atestiguada a su vez por la consciencia que llama: “El análisis más a fondo de la consciencia la revelará como una *llamada* (*Ruf*). El llamar es un modo del *discurso*. La llamada de la consciencia tiene el carácter de una *apelación* (*Anruf*) al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser- sí-mismo, y esto en el modo de una *intimación* (*Aufruf*) a despertar a su más propio ser-culpable”<sup>156</sup>

Todo *Dasein* es por consiguiente llamado hacia el poder-ser sí mismo (*Selbst*) en-el-mundo, es decir, hacia una auténtica aperturidad comprensora y culpable. Por el arrojamiento y caída, -en el tercer sentido que hemos establecido (el heideggeriano)- o mejor dicho, por su originaria culpabilidad, en tanto fundamento negativo del ser ek-sistente hacia posibilidades, la consciencia llama al *Dasein* sumido en el uno, interpellando e intimándolo a asumirse como el ser sí mismo más propio.

Luego, el ser-ahí se muestra culpable, como distinguimos, de manera triple: a) por su aparecer en cuanto ente; b) por ser el ahí del ser; y finalmente, c) por la negatividad fundante de su poder-ser. Es a través de las dos formas últimas que accedemos a la comprensión del *Dasein* como co-fundamento, pues en cada caso la culpabilidad se halla en relación con el ser.

La primera de las formas ya la hemos presentado: había de referirse a la concepción de De la Riega de un *Dasein* en situación de deuda -y al respecto culpable,- ante un ser direccionado apriorísticamente. Pero la segunda forma presenta mayor dificultad, a primera vista, y la vincularemos con los exámenes preliminares que hemos hecho de “Introducción a la Metafísica”.

Decimos que la recuperación del *Dasein* de su estado de caída en el uno

---

<sup>156</sup> M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, (Santiago de Chile, 1997) §58, p. 265

interpretado-público, es atestiguada por el llamado de la consciencia que lo sitúa como poder-ser culpable, es decir, determinado existencialmente. Ante todo, y como supuesto elemental de ese ascenso<sup>157</sup>, la diferencia ontológica es advertida como el esquema básico por el cual concebimos la poética apropiación que abre caminos, y desde la cual la existencia (*Dasein*) actúa violentamente en contra de lo familiar, para quebrarse en el ser: la apertura del ser-ahí -deudor-culpable- se da en cuanto su decir (reunir) no muestra ya la palabra impropia e infundada, sino el más terrible despotismo del ser que emerge.

En resumen, la inautenticidad se funda en el trato cotidiano con los meros entes-deudores y culpables; pero si habláramos con Agustín, la auténtica apropiación poética que se abre caminos alejándose del curioso murmullo, muestra sin más la donación cuya *fuεrxa* (*πόλεμος*) posibilita el aparecer también culpable de los entes<sup>158</sup>.

La existencia auténtica asiste a la interpretación del *Dasein* que ha de apropiarse de sí mismo, en cuanto acogedor del ser violento que se da y se muestra. Pero, en diálogo con De la Riega, la idea que establece el sincronismo y correspondencia ser-hombre, impone normativamente un paso necesario del acontecimiento acaecido a través de un auténtico lenguaje que lo muestra en la palabra: “La dimensión primaria no hace Centro en el hombre, ni hace centro en Otro. Que la dimensión primaria en su ontologicidad –en su esencia más profunda- no hace “centros”. Que es facticidad des-Centralizada. Justamente, porque nace

---

<sup>157</sup> Empleamos el término de un modo metafórico. Como ya lo habíamos citado, Heidegger rechaza un “orden original” más alto que el estado de inautenticidad. La reposición del *Dasein* en su sí mismo propio advierte un modo distinto de ser-en-el-mundo tan sólo distinto del estado de impropiedad

<sup>158</sup> La diferencia ontológica ha de ser sustantiva para la distinción entre vida auténtica y vida inauténtica.

como facticidad”<sup>159</sup>.

Heidegger considera, asume y enfatiza el carácter temerario del ser, pero su violencia, su *πόλεμος*, finalmente muestra y aún precisa de un otro a quien aparecerse y quien lo enuncie auténticamente.

Creemos, en este sentido, que la crítica a la direccionalidad metafísica del mostrarse correspondentista y centralizador del ser que se da, radicaliza la violencia. El giro antropocéntrico subjetivista-moderno forjado en la confianza de una razón omnipotente, solicitaba para sí la identidad ser-pensar.

Heidegger, diferenciándose del discurso científicista, vislumbra el carácter misterioso y trascendente del ser; empero, su diferencia es traicionada, según el argentino, por cuanto la direccionalidad del aparecer (*Es gibt*) se instituye a modo de mediación representacionista en la relación del ser-en-el mundo.

Para concluir, la superación de la fenomenología-hermenéutica fundada en la donación, atiene posible comprender que “las flechas del clima”<sup>160</sup> de las cuales huye y a las cuales enfrente el hombre, no lo tienen por Centro de su viaje, y la mundanal indiferencia signa la más violenta diferencia, expresada por Agustín de la Riega en su filosofía.

### **Bibliografía General**

DE LA RIEGA, A, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, PAIDOS 21979) pp. 288

---

<sup>159</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 21979) p. 164

<sup>160</sup> M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, (Buenos Aires, s/a) p. 184

DE LA RIEGA, A, *Razón y Encarnación* (Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador <sup>1</sup>1978), pp. 275

HEIDEGGER, M, *Being and Time*, (London, 1962). (Trad de. MACQUARRIE. J & ROBINSON.E)

HEIDEGGER, M, *De camino al habla*, (Barcelona, Serbal<sup>1</sup>1987) pp.246 (Trad de. ZIMMERMANN. Y)

HEIDEGGER, M, *Der Weg zur Sprache*, (Pfullingen, VITTORIO KLOSTERMANN 1959) pp. 131

HEIDEGGER, M, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (ed. Electrónica. Disponible en línea: [www.rialland.org](http://www.rialland.org), 2005)

HEIDEGGER, M, *Introducción a la Metafísica*, (Buenos Aires, Editorial NOVA, s/a) pp. 243 (Trad de. ESTIÚ. E)

HEIDEGGER, M, *Ser y Tiempo*, (Santiago de Chile, 1997), §12, p. 67

HEIDEGGER, M, *Tiempo y Ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000 (Trad de. Manuel Garrido)

### **Revistas**

ARENHART.O, *Existência e culpabilidade*, Revista VERITAS. VOL.43 N°1. (1998). pp. 5-23

CASPER, *Ereignis (acaecimiento) en el pensamiento de M. Heidegger y en la comprensión de F. Ronsenzweig*, Escritos de Filosofía. Año XV N° 29-30. (1996). pp. 3-21

HOCEVAR.D, *On the way to language*, Revista de Filosofía. N° 15-16 (2005). pp. 73-93



VIGO. A, *Heidegger y el origen del enunciado predicative*, Diálogos. N° 78 (2001).

pp 107-145

**DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO DE BERNHARD WELTE  
Y JEAN-LUC MARION**  
SOBRE LA DEMOSTRACIÓN FENOMENOLÓGICA DE DIOS Y  
LOS FENÓMENOS SATURADOS

1. INTRODUCCIÓN

El diálogo entre Jean-Luc Marion y Bernhard Welte ha de respetar, en cada caso, “el principio de los principios” trazado en 1913 por Edmund Husserl, asintiendo a la consciencia como fuente de derecho concerniente a *lo dado*; de esta suerte, nuestro diálogo suscribe para sí la descripción de dos posibles modos de acceso a Dios.

Bernhard Welte considerará eminente para su reducción fenomenológica, la pregunta fundamental, fuente primera de la filosofía heideggeriana. Es por ella que Welte concibe apta una experiencia religiosa de la *nada* en cuanto llamada. Es también la infinita nulidad de lo ente y el consecuente restablecimiento de todo cuanto es (*quod quid est*) en su ser, lo que permitirá sentenciar a Welte, suponiendo la diferencia ontológica, que la totalidad de la serie óptica -puesta en cuestión por el espíritu- es determinada por un Otro (trans-ontológico) *ab alio*.

Por su parte, con Jean-Luc Marion advertiremos la imposibilidad de un retorno a la *metaphysica specialis*, indicando así que la reducción de los protagonistas del esquema: donatario, donador y don, han de ser reducidos con el fin de no convertir a la donación misma en un intercambio-económico de bienes. Es de esta manera que llegamos al saber de un donador anónimo, el cual permite justamente al donatario determinar libremente quién es aquél que llama.

En ambos casos pues, ya sea a partir de la reducción a la donación, ya por la

vía de la reducción fenomenológica en Bernhard Welte, evitando nosotros la problemática acerca de la existencia (o no) de un sujeto trascendental<sup>161</sup>, ha de privilegiarse siempre la libertad, y en este sentido, la posibilidad que tiene el hombre de interpretar quién es el donador, quién es aquél que llama, o en el caso de Welte, quién es aquél que restablece al ente en su ser.

Más finalmente, nuestro objetivo será el de atenernos a la experiencia de la *nada* en cuanto fenómeno saturado, suponiendo que ella es uno de los nucleares puntos de encuentro entre Jean-Luc Marion y Bernhard Welte.

### 1.1. PLEGARIA: EL CAMINO DEL PENSAR

Bernhard Welte conjura promisoría la posibilidad de una demostración fenomenológica de Dios, contra el racionalismo moderno -en especial Kant-, el que entendía la causalidad en términos cienticistas, soslayando su sentido primario referido, en la Escolástica por ejemplo, a su condición de principio (*arjé*).

La crítica moderna a las pruebas tomistas pues, había de sostenerse sobre una interpretación positiva del término, en detrimento de la metafísica medieval.

Welte recupera el camino tomista desde una estricta perspectiva fenomenológica: “Se puede poner en duda el principio de causalidad, pero no la pregunta por la causalidad”<sup>162</sup>. El horizonte ineludible de la pregunta supeditada a un intento de reducción fenomenológica, compromete la complejión de la serie óptica en su totalidad. De esta suerte, la pregunta fundamental de la *metafísica* heideggeriana ¿Por qué es el ente en general y no más bien la nada? Adquiere para

---

<sup>161</sup> Creemos que tal problema ha de ponerse en diálogo con Agustín de la Riega.  
<sup>162</sup>B. WELTE, *Ateísmo y Religión*, Teología. Tomo VI/I, N°12 (1968) p. 82

Berhard Welte jerarquía y valor inexpugnables.

Es en su *Introducción a la Metafísica*<sup>163</sup> donde Martin Heidegger enuncia las características del súbito salto (*Ursprung*), por el preguntar mismo, hacia (y con) el fundamento, a saber, la *nada de todo ente*.

Decimos que la diferencia ontológica heideggeriana<sup>164</sup> ser-ente, ha de mostrarse claramente a partir de la fenomenalidad del preguntar mismo; así, la *nada de todo ente*, comprendida como el ser y el mundo, a decir verdad, como advenimiento apropiador (*Ereignis*), se separa respecto de la interpretación teológica de Welte, en rigor: “*Il pensiero che si eleva dall’ente come tale al suo fondamento trascendente, se osserva esattamente i caratteri fenomenici originari di questo curriculum del pensiero, perviene (il) dominio del sacro come tale*”<sup>165</sup>.

Hemos de detallar entonces los consecutivos momentos de la demostración fenomenológica, en vistas de nuestro diálogo con Jean-Luc Marion.

El propósito explicitado por Welte incumbe a la constitución de una *theologia naturalis* descrita por su relación única con un lenguaje de lo indecible. El primero de los problemas estriba en la interpretación acerca del “ser”, pues ya no habría de comprenderse de un modo minimalista, como la cópula articuladora de dos términos, sujeto y predicado. La referencia del “es” en cuanto cópula, ha de señalar al “ser” mismo (*esse*).

Ahora bien, el ente (*quod quid est*), deviene en algo infinitamente problemático *a fuer de* la ilimitada pregunta por el ser de lo que es. La pregunta

---

<sup>163</sup>M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, (Buenos Aires, 1955)

<sup>164</sup> Objeto de crítica por parte de la filosofía del haber esbozada por el filósofo argentino Agustín T. de la Riega.

<sup>165</sup> B. WELTE, *Sulla traccia dell’eterno*, (Milano, 1976) p. 45

fundamental pone al ente en situación de absoluta crisis, mostrándolo como aquello indeterminado en sí mismo ante el espíritu (abarcado también por la pregunta): “*Esso non affre in se stesso alcuna resistenza decisiva per non essere posto senza fine in questione, e per tanto non é in se stesso in senso veramente determinato*”<sup>166</sup>. Welte adscribe un juego sujeto a la puesta en contradicción, por parte del espíritu, del ente que es dado y posterior restablecimiento en su ser: en cuanto el espíritu cuestiona al ente, el ser se muestra como lo más indeterminado en su más infinita nulidad (pues es *nada de todo ente*); el restablecimiento acontece por la inmediata presencia fenomenal del ente que es positivamente ante el espíritu.

Este juego resulta para Welte de crucial radicalidad, específicamente el acontecer del restablecimiento: así es que la determinación del ser en el ente, a decir lo cierto, la respuesta a la pregunta fundamental, no encuentra su respuesta en ninguno de los entes de la serie misma, ya que en su entereza han “empezado a tambalearse”<sup>167</sup>.

Aquello *por lo cual* se indaga no es “ante los ojos” o “co-a-la-mano”, no obstante su carácter fenoménico ob-liga a afirmar que *se da (Es gibi)*, más allá de la contradicción y del restablecimiento: “*Ogni cosa il cui essere é altro che la sua natura (che dunque in forza della sua natura non é ovvio, ma problematico) ha l’essere da un altro: habet esse ab alio*”<sup>168</sup>. Por tanto, La determinación misma del ser del ente *está dada* por el misterio sacro que se presenta –más allá del ser-<sup>169</sup>, a sí mismo, en el camino del pensar que se subtrae respecto de lo ente.

---

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 46

<sup>167</sup> Cf. B. WELTE, *Ateísmo y Religión*, Teología. Tomo VI/I, N°12 (1968) p. 81

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 47

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 15

La referencia de la cópula articuladora de la lingüística “es” ha de remitirse finalmente al misterio sacro, infinito y maravilloso que determina la nulidad propia del ente puesto en cuestión; no obstante, lo antes dicho constituye sólo un instante en el movimiento cogitativo del espíritu. Más, su desvelo de aquello *por lo cual* se pregunta, lo intocable, inefable y maravilloso, no se revela fenoménicamente a una estricta consciencia racional: el pensar, ante el misterio sacro que interpela, se torna plegaria (*dejamiento*). Es por lo tanto en estado de silenciosa contemplación, el momento en que esa presencia no-empírica<sup>170</sup> -más allá del ser-, se manifiesta: *se da*. La reducción fenomenológica accede entonces a un plano trans-óptico, pero sobre todo, trans-ontológico; el sacro misterio se da por fuera de la diferencia ontológica misma.

Bernhard Welte adscribirá entonces la gravedad concerniente a la mostración del misterio santo, para lo cual ha de distinguir que, en primer lugar, es el horizonte categorial del ser (*ipsum esse formale*), en su nulidad infinita, el que finalmente se muestra positivamente en el ente; sin embargo, en otro momento “*Il mistero fondante si mostra, in quanto così distante, non in forza di una carenza, ma per la sua tipicissima elevatura: non costringe lo spirito in modo basso, esso é infatti nascosto nella ineffabile elevatezza della sua santità*”<sup>171</sup>. A decir verdad, la reducción fenomenológica por cuya pregunta se accede a un orden trans-ontológico, atiene posible señalar la inefable alteza del misterio que se muestra como *llamado*.

La *incertez*a del pensar, por su ascenso cogitativo, en silencio, se sitúa cara a cara ante el misterio santo que hace posible la determinación del ser en el ente, e

---

<sup>170</sup>Ibíd., p. 81

<sup>171</sup> B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, (Milano, 1976) p. 48

interpela a lo más íntimo del espíritu: su libertad. Es así que el movimiento ascensional desde lo ente a lo –más allá del ser-, considera el ascenso mismo de la libertad que condiciona la demostración fenomenológica de Dios. Allí, en la libertad humana posa la triple posibilidad del ateísmo descrita por Welte<sup>172</sup>, más si ya es posible el ateísmo, significa que ese misterio fundante que interpela la libertad del espíritu y a su vez determina todo cuanto es, no puede llevar otro nombre más que Dios (o Misterio Santo<sup>173</sup>):

Un tal *noúmeno*, que me interpela de este modo y me compromete (envuelve, acoge) en lo más íntimo, determina y llama; habrá de tomar, en este llamado personal, el carácter fenoménico de un TU personal y del todo inefable, un Tu que como tal me interpela (a mí mismo). Con esto resulta fenoménicamente visible, en cada caso, al menos un inicio decisivo y un esbozo del hecho de que podemos y debemos hablar de Dios *como* Dios, más precisamente como *Dios Meus*, aunque todavía con más precisión, en este punto del proceso, no podemos ya en absoluto hablar.<sup>174</sup>

Hemos de subrayar el hecho de que la demostración fenomenológica de Dios -en tanto se presenta como un *Tú* personal que interpela al espíritu-, no condiciona la libertad, sino que, por el contrario, la deja ser.

A su vez, la demostración precisa del silencio contemplativo de un pensar en situación de plegaria; por lo tanto, plegaria, libertad y silencio han de ser condiciones de posibilidad para la reducción fenomenológica que culmina con el

---

<sup>172</sup> Cf. B. WELTE, *El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo*. Concilium. N°16 (1966) pp. 173-189

<sup>173</sup> Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, (Madrid, 2002), Tomo IV. p. 74

<sup>174</sup> En la versión italiana: “Un tale noumeno, che mi interpella in questo modo e mi avvolge nell’íntimo, determina e chiama; esso avrà, in questo appello personale, il carattere fenomenico di un TU esso stesso personale e del tutto ineffabile, un tu che come tale interpella me stesso. Con ciò risulta fenomenicamente visibile, in ogni caso, almeno un inizio decisivo e un abbozzo del fatto che noi qui possiamo e dobbiamo parlare di Dio *come* Dio, piú precisamente come *Deus Meus*, quantunque ancora piú precisamente, a partire da questo punto del processo, non possiamo ormai assolutamente parlare.” (B. WELTE, *Sulla traccia dell’eterno*, Milano, 1976. p. 50)

acceso al llamado interpelante del misterio santo.

Welte nos deja entonces, en sus palabras, un esbozo con el cual desplegar una *theologia naturalis* cuyo lenguaje sea *linguaggio l'inesprimibile*<sup>175</sup>.

## 1.2. JEAN-LUC MARION Y LOS FENÓMENOS SATURADOS

El *giro metafísico* (P. Gilbert) o *giro teológico* (D. Janicaud) de la fenomenología francesa, tiene a Jean-Luc Marion como protagonista indudable.

El diálogo con Bernhard Welte, nos ob-liga a determinar las características con las cuales hemos de alcanzar el *llamado anónimo*, en relación con la reducción fenomenológica.

Juan Carlos Scannone/Daniel López esgrimen la posible articulación de reducciones, en rigor: a) reducción fenomenológica husserliana b) reducción ontológica heideggeriana c) reducción a la donación de Jean-Luc Marion, quien forja el paso desde una fenomenología trascendental -de un Yo que constituye sentido- a la pura forma de la donación.

Así las cosas, Marion distingue entre fenómenos pobres, “cuya intuición es puramente *formal* en matemáticas o *categorial* en lógica”<sup>176</sup> y fenómenos de derecho común, característicos de las ciencias naturales que determinan esencialmente al fenómeno, desde sí mismo dado; si en los fenómenos pobres se da una estricta *adecuación* entre intención (*nóesis*) e intuición (*nóema*), por los fenómenos de derecho común se suscribe una determinación -característica de la razón omnipotente

---

<sup>175</sup> B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, (Milano, 1976) p. 44

<sup>176</sup> J.C. SACANNONE, *Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión*. STROMATA. AÑO LXI. N1/2 (2005) pp. 1-15



moderna- del fenómeno<sup>177</sup>. No obstante, es la saturación del fenómeno, el exceso enfático de la intuición (la cual desborda a la intención), que se muestra el horizonte mismo de toda pre-comprensión, en tanto el sujeto ya no aparece como determinativo, sino más bien, en su carácter de co-donado, como *siendo dado*: “Así es como muestran -por exceso- que todo fenómeno “*está siendo dado*” no a un sujeto trascendental, sino a un testigo”<sup>178</sup>. Los fenómenos saturados se presentan así como paradojas: la prioridad no le pertenece a un sujeto trascendental que constituye significados: le es más propia al fenómeno que desde sí mismo se da<sup>179</sup>.

Roberto Walton menciona la gradual articulación de los fenómenos saturados: el acontecimiento, la obra de arte, la carne, el rostro del otro: “Si hay una gradación en la donación, se impone la cuestión de determinar hasta qué punto puede desplegarse la saturación. El máximo se encuentra en el fenómeno de la Revelación que concentra en sí los cuatro tipos de fenómenos saturados”<sup>180</sup>. Hay en consecuencia una co-rrelación intrínseca entre la articulación reductiva redactada por Daniel López, y la articulación de los fenómenos saturados que culminan en su quinto tipo: la revelación. A su vez, esta co-rrelación se inscribe en el marco del principio formulado por Marion mismo: a tanta reducción, tanta donación<sup>181</sup>.

Nuestro diálogo con Welte ha de concentrarse alrededor del tema de la nada

---

<sup>177</sup> Franz Rosenzweig atisbará el hecho por el que, desde Jonia hasta Jena el existente ha sido determinado por la esencia, en su condición jurídica: el deber-ser se dictamina al ser en cuanto fáctico

<sup>178</sup>J.C. SACANNONE, *Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión*. STROMATA. AÑO LXI. N1/2 (2005) pp. 1-15

<sup>179</sup> Agustín T. de la Riega refutará, a nuestro juicio, la Necesidad-Justicia de una direccionalidad apriorística del fenómeno al sujeto, ahí o testigo, como privilegiado acumulador de la deuda cosechada por el darse indefectible del ser.

<sup>180</sup>R. WALTON. *Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia*. Tópicos. N° 16 (2008) pp.169-187

<sup>181</sup> CF. J-L MARION, *Being given*, (Stanford, 2002), pp. 12-14

(*nada de todo ente*) en su sobreabundancia y saturación, camino a una fenomenología de la religión: “Marion pretende dar cuenta de fenómenos saturados en que lo dado intuitivamente supera lo anticipable por medio de significados y lo manifestable como objeto o ente”<sup>182</sup>. Es entonces a partir de los fenómenos saturados que encontramos nuestra llave de relación con Bernhard Welte, pues es claro que la saturación del fenómeno interpela al donatario de lo “*siendo dado*”, el testigo: ¿No parece que el poder infinito e insondable -solemos llamarle Dios- *solicita* de antemano el pensamiento humano?<sup>183</sup> (La *cursiva* es nuestra). Más hemos de especificar de qué modo la nada en Welte, en cuanto fenómeno saturado, interpela al donatario.

La saturación del fenómeno se corresponde con la pura forma del llamado que interpela al co-donado (*addonné*), aunque su fenomenalidad, a decir verdad, su mostración se da “en la medida en que el adonado responde”<sup>184</sup>.

Es por consiguiente el *addonné* quien fenomenaliza, en rigor, quien hace audible al llamado mismo: así como en Heidegger el *Dasein* es guardián de la relación privilegiada con el ser, en Marion el donatario, por su respuesta, adquiere jerarquía en el concierto de los entes, pues el ahí de la saturación fenoménica que llama es el co-donado que responde, aunque la primacía le es siempre más propia a la donación; en efecto, el adonado tiene por función, en este esquema, la posibilidad de fenomenalizar el llamado; pero bien puede pasar de largo,

---

<sup>182</sup> R. WALTON, *Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion*. Tópicos N° 14, (2006) pp.81-96.

<sup>183</sup> B. WELTE, *Ateísmo y Religión*, Teología. Tomo VI/I, N°12 (1968) p. 94

<sup>184</sup> J-L MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, (Paris, 1997) p. 404

refiriéndonos aquí a la *espontaneidad egoísta* levinasiana<sup>185</sup>.

Agustín de la Riega explica la problemática implícita en la dación fenomenológica<sup>186</sup>: “Darse supone una dualidad. Una dualidad entre lo que concretamente se da y lo que queda retenido. Si ya el darse tiene algo de misterioso -desde que no es un haber- mucho más misterioso es el modo de retenerse lo retenido”<sup>187</sup> ¿Qué es pues, para nuestro diálogo, aquello retenido tras el darse? La respuesta habrá de ser posible por medio de un salto hermenéutico, a lo bien, de una interpretación religiosa que puede (o no), relacionar la pura forma del llamado propia de la saturación del fenómeno, con Dios.

La crítica de De la Riega, y de igual modo el *giro teológico* de Janicaud, contra la fenomenología, comprenden la dación de lo *siendo dado* en términos de causalidad, otorgándole al sitio de la pura donación el carácter de fundamento o causa primera, establecido que lo efectivamente dado sea un mero producto nihilizado (reducido) en beneficio ontológico de su donador. Ambas críticas nos importan, a la hora de comprender la necesidad de diferenciar teología de fenomenología.

Marion, contra la primera objeción, enuncia la imposibilidad de atenerse a la fenomenología bajo la supervisión de la *metaphysica specialis*, cuyo signo apelativo buscara instituir una *causa sui*, esquematizada justamente por el principio de

---

<sup>185</sup> Como ya lo hemos mencionado, Agustín de la Riega rechazará la relación necesaria entre don y hombre, propia de la filosofía fenomenológica: la presuposición de una direccionalidad apriorística del darse al hombre (ahí, sujeto, testigo), supone más bien para Agustín, la persistencia de la necesidad e identidad “ser-pensar” propia de la Modernidad. Tales planteos son diametralmente opuestos a la filosofía de Jean-Luc Marion. (A. DE LA RIEGA. *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979)

<sup>186</sup> La argumentación agustina es idéntica a la esbozada por Marion en el parágrafo sexto de *Siendo Dado*.

<sup>187</sup> A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 2ª1979), p. 44

causalidad:

Esta expresión (además de no estar históricamente documentada) no tiene otra intención que la de devaluar la donación al rango de un principio o de un fundamento venido del más allá para “justificar” lo real (lo dado); así, dar lo dado equivaldría todavía y para siempre a causarlo como un simple efecto. Pero ¿Quién ha sostenido, en fenomenología, una proposición tan brutal como para ser incluso metafísica? (...) I) Primero, porque lo dado no tiene otra justificación que no sea su donación con o sin intuición, así pues, su propio surgimiento que se unifica con lo dado mismo.<sup>188</sup>

Dar-se es para Jean-Luc Marion entonces “abandonarse al ver”<sup>189</sup>, y es por este minúsculo aspecto que no supera la crítica a la “direccionalidad apriorística” del dar-se fenomenológico, a un hombre concebido como co-fundamento necesario de la facticidad. Pero no es nuestro tema. “Si donación hay, ésta implica la suspensión del intercambio; debe pues romper también con los principios de razón suficiente y de identidad, no menos que con la causalidad cuadriforme que la economía sigue según su régimen metafísico”<sup>190</sup>.

Contra Janicaud, Marion despliega el ávido distingo entre fenomenología y teología: es pues sólo asignándole a la donación un estatuto pre-fenoménico que la relación es ciertamente posible. Y estando ya la donación por detrás del fenómeno mismo, puede hacerse de ella un puro objeto de estudio teológico.

A su vez, habiase identificado también a la teología con la *metaphysica specialis*: tal circunstancia derivaría en toda suspensión de juicio (*epokhē*) acerca de Dios, mundo, alma... y en consecuencia, de donación, por su pre-fenomenicidad.

Más, como lo habíamos ya indicado, la donación evita sumirse a los pies de

---

<sup>188</sup> J-L MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, (Madrid, 2008) p. 139

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 140

<sup>190</sup> *Ibíd.*, 143

la causalidad metafísica -puesta entre paréntesis-. Es con el pliegue de lo-dado, remitido a la donación misma, que se rechaza la esquematización causalística que convierte a la donación misma en fundamento pre-fenomenico o *causa sui*: sólo tal estatuto suscribe la relación de la fenomenología con la teología. Aún así, Marion duda: “¿Puede utilizarse el término *donación* en fenomenología y pensar su concepto sin recaer inmediatamente en el modelo metafísico de producción, de la eficiencia y de la causalidad?”<sup>191</sup>

Jacques Derrida establece la triple articulación fenomenológica de la donación protagonizada por donatario, don y donador. Siguiendo este esquema: ¿Cómo habrá de evitarse la caída en la antigua metafísica? Y evitar la re-caída es una invocación a dejar atrás el antiguo modo de producción metafísico considerado a partir de la cuadriforme causación aristotélica: en este esquema prima la necesidad jurídicista, implícita en el modo por el cual el don ha de ser dado a un donatario que debe necesariamente agradecer. Es así que, según Marion, la donación, en efecto, no ha de concebirse como el recíproco intercambio-económico fundado en la *dadidad*, entre la donación misma y lo dado (*Es gibt*); es en y a través del pliegue que se suspende fenomenológicamente el criterio economicista que remite a la causalidad; tal afirmación es desplegada por Marion a través de cuatro argumentos: la donación (comprendida a partir de su esquema), implica suspender la reciprocidad-económica -o modo causal de producción- entre donatario, don y donador. Pero más aún: implica olvidar al donatario, al don y al donador: “La interpretación económica de la donación como sistema de intercambio no sólo fija al donador y al donatario como agentes de comercio, sino que somete también el

---

<sup>191</sup> *Ibíd.*, 140

don intercambiado a la mirada que ellos depositan sobre él<sup>192</sup>.

Así, la acción de la *epokhê* sobre el modo de producción, suspende consecutivamente a cada uno de los protagonistas del esquema enunciado por Derrida: o bien el don es simple efecto de una *causa sui* pre-fenomenológica (habilitando de esta suerte la identificación entre fenomenología y teología), o bien se suspende, en el intercambio, la presencia del don mismo; en resumen, si las condiciones de posibilidad de dación fenomenológica del don proscriben las condiciones de su imposibilidad, pues, o habrá de entenderse siempre al don a partir de los estrictos términos de un intercambio-económico recíproco entre un donador y un donatario, de tal que el don se convierta en presencia subsistente (en la verdad y en el ser), dotado de valor, uso y utilidad (modelo de interpretación estándar), o no se ha hablado en ningún caso de don alguno, sino más bien de un ente intercambiable.

En diálogo con Ricoeur: ¿Cae la interpretación teológica de la donación en el marco del modelo estándar que concibe la reciprocidad y endeudamiento ontológico? A decir verdad ¿Retorna la interpretación teológica a la *metaphysica specialis*?

Pensar el don a partir de la donación, inválido de toda reciprocidad económica, solicita para Marion reducir la trascendencia (triple *epokhê*) de los tres protagonistas del esquema: donatario, don y donador:

La reducción del don a la donación y de la donación a sí misma no se cumpliría a *pesar* de la triple objeción lanzada por J. Derrida, sino, al contrario, *gracias a* ella: ahí, en efecto, las pretendidas “condiciones de imposibilidad del don” (sin donatario, sin donador, sin objeto dado) se convertirían en las condiciones de posibilidad de su reducción a la pura donación, mediante una triple *epokhê* de las condiciones trascendentes del intercambio económico.

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*, 145

La reducción del donatario es requerida por el don mismo; asimismo, la superación del intercambio metafísico del don-ente, auspicia la caracterización del puro don en su gratuidad, en prescindir ser retribuido al donador: el don se pierde, a lo bien, es recibido por un donatario que no debe devolverlo (ley de no-retorno): “El don, para que se dé, debe perderse y permanecer perdido sin contrapartida”<sup>193</sup>.

De esta forma, puro don nunca retribuido, se da a un Otro sin rostro: la reducción del donatario, *universaliza* al donatario; el don puede ser aceptado, rechazado, ignorado o despreciado, pero jamás retribuido cuando el destinatario del don es la humanidad, la patria (morir, darse por ella), el tiempo, la vida. Es allí, para nuestro diálogo, cuando Marion cita de Claudel, versos diciendo del amor divino, la imposible restitución del donatario<sup>194</sup>.

Pero, finalmente, el don se fenomenaliza en tanto se muestra, se da a un donador que contempla la dación misma del don sin donatario.

La puesta entre paréntesis del donador, al que Marion suscribirá primario su anonimato (o muerte), precisa de la ignorancia/inconsciencia del donador mismo acerca de su carácter de donador; el donatario se torna así aoristo deudor de un don que no podrá retribuir. Pero el análisis de Marion ilumina un aspecto itinerante para nuestro diálogo con Welte: “Por su misma ausencia, el donador da al donatario, además del don, la decisión de identificar quién está dando (...) Precisamente porque el donador se retira (reducción), el donatario podría arriesgarse a amarlo (o

---

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 161

<sup>194</sup> *Ibíd.*, 170

no)”.<sup>195</sup> Y, en este caso, recordamos estrepitosamente a Welte, en relación con la libertad: ¿No es Dios quien deja en su llamado decidir al hombre? ¿No concita acaso la demostración fenomenológica de Dios el ascenso mismo de la libertad, en dejamiento, plegaria y silencio?

Tal es que el donador anónimo (reducido) da la libertad para ser identificado, según la cualidad de sus dones. Pero nos hemos apresurado innecesariamente.

Tal y como sucedía con la reducción del donatario, en este caso y por el contrario, el don (porque se muestra, se da) será fenomenalizado por el donatario mismo que recibe el don -sin donador-. Decimos consecuentemente que en ambos momentos reductivos el don se muestra, a decir verdad, se da siempre a la consciencia de un donatario que lo fenomenaliza: bien en el primer caso se trata del donador en situación de destinatario de un don, que paródicamente se muestra sin donatario, bien en el segundo caso, el donatario recibe al don sin donador; más, siempre habrá de respetarse el principio de fenomenalización del don, por su estricta mostración a una consciencia (donatario-donador)<sup>196</sup>: “Se impone alternativamente en las vivencias de la consciencia del donatario o del donador, pero sin resultar jamás de sus causalidades cruzadas, es decir, que no depende de sus eficiencias”<sup>197</sup>.

La final reducción del don, atiende posible vislumbrar la dación desde sí mismo —y por sí mismo (contra la *metaphysica specialis*)- del fenómeno que se da y

---

<sup>195</sup> Ibíd. 180

<sup>196</sup> Aquí la crítica de Agustín de la Riega cobra radical importancia, en cuanto se trata de la necesaria dación apriorística direccionada a una consciencia.

<sup>197</sup> Ibíd. 184



muestra. Es por lo tanto, desde la reducción del don como tal que Marion ejercerá la triple graduación de los fenómenos, a saber, fenómenos pobres, corrientes y saturados. Y como habíamos ya escrito, es el fenómeno de la revelación en el que se hallan contenidas las cuatro formas del fenómeno saturado: Cristo.

Más también habíamos evocado la reducción de los fenómenos al llamado. Paul Ricoeur cree posible interpretarlo, a la luz de un contexto teológico, como el llamado de un quién, de un Tú personal: Dios.

Nuestro diálogo con Bernhard Welte proseguirá articulando principalmente dos circunstancias: la saturación de la *nada* y el anonimato de la llamada.

### 1.3. CONCLUSIÓN

Ya el escrito *La Lumière du rien* habilita cierta vincularidad con la saturación fenoménica de Marion. En lo que sigue habremos de contemplar en qué medida y bajo qué condiciones nos es posible hacerlo.

Welte no subsume el concepto de *nada* a su estricta cualidad de ser nada vacía y universal<sup>198</sup>, interpretación negativa y ciertamente nihilizante, en correspondencia con el movimiento de secularización europeo; a decir verdad, la infinitud abisal de la nada, su noche oscura<sup>199</sup> adquiere un sentido positivo. Más, ¿No ha de ser esa nada infinita, aquella misma nada experimentada una vez por el pensar, en su libre ascenso desde lo ente hacia su fundamento trascendente?

La nada no se perfila en su ordinaria vacuidad; por el contrario, sobreabunda en su infinitud insondable. La nada resplandece: “*Who stands there? The*

---

<sup>198</sup> Franz Rosenzweig será también crítico de tal concepción (F.ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 21997).

<sup>199</sup> Nos referimos por supuesto a San Juan de la Cruz.

King”<sup>200</sup>. Y esa sobresaturación ha de ser testimoniada por la consciencia que fenomenaliza la aparición: la nada *se da*.

Entonces la relación parece tornarse amable, pues, si la nada *se da*, si la nada se muestra fenomenológicamente asistimos al esquema propuesto por J. Derrida. Pero ¿Cómo evitar la caída en la antigua *metaphysica specialis*?

Welte atestigua claramente, tras citar versos de Wilhelm Weischedel (en el umbral), que la nada se muestra donándose a la experiencia. Es aquí cuando debemos lindar los tres momentos de nuestro diálogo, a saber, demostración fenomenológica de Dios -fundada en la diferencia ontológica heideggeriana-, triple reducción practicada por Marion en relación con los fenómenos saturados, y finalmente, experiencia religiosa de la nada.

Debido a que es objeto de preocupación para Welte el secularismo y el ateísmo de su época, daremos inicio al punto crucial de nuestro diálogo citando un breve pasaje acerca de la triple posibilidad del ateísmo, y específicamente, sobre el ateísmo negativo:

El ser infinito del hombre se encuentra referido fundamentalmente a los entes del mundo como a lo verdaderamente real y comprensible por él. Por eso se orienta el hombre en su comprensión del ser de una forma casi natural hacia ese ser comprensible del mundo como hacia la forma del ser que le es propia. Ahora bien, el fundamento eterno está más allá de esa región. De ahí se sigue que este fundamento eterno, como infinito e incomprensible, aparezca a primera vista como *nada* para el hombre, orientado, como hemos visto, al ente como a su ser propio. En estas condiciones al hombre le parecerá lo más natural pensar: “no ente” es igual a nada en absoluto.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> P. CELAN. *Paul Celan Selections* (California, 2005) p. 88

<sup>201</sup> B. WELTE, *El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo*. Concilium N°16 (1966) pp. 173-189

El pasaje antes citado resulta de importancia vital: el movimiento de ascenso del espíritu que pone en crisis al ente, contemplándolo (y abismándose a sí mismo también), ante la absoluta nulidad indeterminada e infinita, había de concebirse como *sólo* un momento característico de la demostración fenomenológica de Dios.

Pero, la saturación de la nada, infinita y sobreabundante, señalaba la negatividad propia de lo ente, abierto ante el espíritu a ser puesto siempre en cuestión; de aquí resultaba ciertamente un juego de contradicción y restablecimiento: el ente indagado, se afirmaba positivamente como lo siendo dado efectivamente. En rigor, lo ente positivamente no podía restablecerse por sí mismo en su ser (nada, en el marco de la serie óptica podría hacerlo).

De esta manera proseguimos advirtiendo que la experiencia de la *nada*, saturada e infinita, ha de ser considerada a partir del movimiento ascensional del espíritu mismo que pone en cuestión a lo ente. Y es la saturación misma de la nada (lo otro que el ente), la que llama al espíritu, en tanto fenómeno saturado.

Recobramos el camino reductivo de Marion: la nada se da, y con Welte, se muestra a la experiencia; luego, la puesta entre paréntesis del donador no elimina al donador, pues contrariamente permite al testigo identificarlo ¿Quién llama? La respuesta, en nuestro diálogo, solicita un salto.

Con Ricoeur y Welte decimos que, ante la experiencia de la nada sobreabundante es prodigioso un salto hermenéutico que responda, en el marco de la interpretación teológica, quién es Aquél que restablece al ente en su ser. La saturación fenoménica de la nada (*noéma*) desborda a la intención (*noésis*): el ascenso del pensar y el anonimato del donador, permiten al testigo, en situación de silencio

y de plegaria (experiencia religiosa) responder libremente al llamado ¿Quién ha de restablecer la furiosa contradicción de lo ente nihilizado? Y el testigo puede sin más identificar al donador, -sin caer en el intercambio metafísico-económico-: ¡Heme aquí!

Creemos haber dilucidado el diálogo entre Bernhard Welte y Jean-Luc Marion. Resta decir que la posibilidad de una *theologia naturalis* cuyo lenguaje sea el silencio, como busca Welte, habrá de sujetarse a una interpretación religiosa del fenómeno interpelante de la nada, condicionada a su vez por el anonimato del donador reducido.

A modo de conclusión obligadamente advertimos sobre la gravedad de la crítica del filósofo argentino Agustín de la Riega, referida a la herencia subjetivista moderna por parte de toda filosofía fenomenológica, en cuanto a la problemática de la direccionalidad apriorística de lo dado al pensar, la cual suscribe la permanencia explícita de una subjetividad trascendental que necesariamente fenomenaliza el don.

### **Bibliografía General**

CELAN, P. *Paul Celan Selections* (California, University of California Press, 2005)

DE LA RIEGA, A. *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, PAIDOS, 21979)

*Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, dir., Montaner y Simón. XXVII vol., Barcelona, 1889-1910

HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, NOVA, 1955  
(Trad de. Emilio Estiú)

MARION, J-L. *Being given. Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford, Stanford University Press, 2002 (Translated by Jeffrey L. Kosky)

MARION, J-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, Presses Universitaires de France, 1997)

MARION, J-L. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008 (Trad de. *Étant donné*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997)

ROSENZWEIG, F. *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 21997 (Trad de. *Der Stern der Erlösung*, Fráncfort, Kaufmann, 1921)

SCANNONE, J.C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990)

WELTE, B. *Sulla traccia dell'eterno* (Milano, Jaca Books, 1976)

### **Revistas**

SCANNONE, J.C. *Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión*. STROMATA. AÑO LXI. N1/2 (2005) pp. 1-15

WALTON, R. *Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia*. Tópicos. N° 16 (2008) pp.169-187

WALTON, R. *Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion*. Tópicos N° 14, (2006) pp.81-96.

WELTE, B. *Ateísmo y Religión*, Teología. Tomo VI/I, N°12 (1968) p. 82

WELTE, B. *El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo.*

Concilium N°16 (1966) pp. 173-189

## **SOBRE EL AUTOR**

Nació en Buenos Aires en el año 1988.

Es Profesor-Licenciado en Filosofía, Colegio Máximo San José de San Miguel (Universidad del Salvador, 2009).

Fundador y ex-Director de la Revista Hispano-Americana de Arte (ISSN 1853-8770),

Co-fundador y Director de Revista FAIA | Filosofía Afro-Indo-Americana.

Miembro del Seminario de Investigación de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales y de RedJIF (Red de Investigadores en Filosofía – Universidad Complutense de Madrid).

Profesor e Investigador en el área de Investigación de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de La Matanza.

Publicó *La ontología cibernética*, *Filosofía Mestiza*, *Angustia y Mitología* y *Logicura*, así como artículos y ensayos en numerosas revistas académicas a nivel internacional.