

Schelkshorn, H., 1992, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg Br.

Sidekum, A. (Organizador), 1994, *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares*, Editora UNISINOS, São Leopoldo.

Artículo recibido en marzo de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2015.

Meditación histórica del sentido de la nada a partir de algunas obras de la tradición filosófica, y a partir de algunos símbolos de la tradición poético-literaria

por Ignacio Tomás Puiggari S.I.*

Resumen

En continuidad con los pasos que diera Heidegger respecto del sentido ontológico de la nada, y siguiendo algunas de sus indicaciones teóricas, buscamos entablar aquí un diálogo con algunas obras de la filosofía y algunos símbolos de nuestra tradición poético-literaria. Con ello, además de ampliar y matizar nuestra comprensión de la nada, buscamos también mostrar el alcance originario de su acontecer –el anonadamiento– en función de las preguntas por el *origen* del mundo y por la *finitud* de lo que es.

Palabras clave: Nada, no ser, extrañamiento, finitud, encrucijada, descenso a los infernos, carne, camino, decisión.

Historical meditation of the sense of nothing from some works of the philosophical tradition, and from some symbols of the poetical - literary tradition

Abstract

In continuity with the steps that would Heidegger regarding the ontological sense of nothingness, and following some of its theoretical indications, we seek here to engage in dialogue with some works of philosophy and some symbols of our poetic and literary tradition. This, and expand and refine our understanding of nothingness, looking also show the original scope of its occurrence- the annihilation- questions depending on the origin of the world and the finiteness of being.

Keywords: Nothing, not being, estrangement, finitude, crossroads, descent into infernos, meat, way, decision.

* Licenciado en Filosofía (USAL-Área San Miguel). iguipuiggari@hotmail.com
Stromata 71 (2015) 273-298

Introducción

Presupuesta aquí nuestra lectura de Heidegger y su comprensión ontológica de la nada, nos proponemos en este artículo desarrollar una breve meditación que tenga en cuenta algunas obras filosóficas y algunos símbolos de la literatura. En cuanto que se trata de una “meditación” no pretendemos llevar a cabo un análisis exhaustivo ni de las obras ni de los autores. Buscaremos reparar únicamente en los textos o en las imágenes elegidas y en las señas que el lenguaje mismo nos haga en función de las dos preguntas que se desprenden de la reflexión ontológica de la nada. A saber, de qué modo el *origen* y la *finitud del hombre* hablan en el texto. Este acotado rodeo y lectura de algunas obras de la cultura redundará, esperamos, en una mayor comprensión del acontecer fundamental de la nada *desde* la que todas las cosas son y *en* donde la existencia se encuentra sostenida.

Para este camino es oportuno recordar algunas indicaciones que provienen de nuestra lectura de Heidegger. Por una parte, el pensador alemán nos señala cómo la tradición filosófica ha interpretado a la “nada” como *lo que no es*, tanto como *contraconcepto del ente supremo* “Dios”. Por otra parte, al acontecer fundamental de la nada le pertenece un peculiar extrañamiento de lo ente: lo ente, lo más cercano y obvio, se muestra en su finitud “que es” como inhóspito y extraño, esto es, muestra *su* ser. En la experiencia de la nada, lo obvio del mundo, del yo y de Dios que es, se revela inhóspito y enigmático. Ello que es porque es, maravilla en el exceso de su simplicidad que se sustrae y que, así, trans-propia lo patente. En ese fenómeno de extrañamiento lo más familiar del mundo se muestra en su otredad, esto es, en su ser del que *yo no puedo disponer y ante el cual quedo impotente*. Eso otro escapa y, en cuanto que otro, provoca la admiración y la adecuada referencia en el silencio o en la palabra poética. En esta inhospitalidad se pierden todas las seguridades: los dioses huyen, el yo se vuelve extraño para sí, los otros hombres y las cosas del mundo se muestran enigmáticas e imponderables.

Según parece, tanto la cuestión de la finitud como del origen del mundo, junto con este señalado fenómeno de extrañamiento, se muestran de un modo peculiar tanto en las obras filosóficas elegidas -*El Banquete*, *Las confesiones*, *Meditaciones metafísicas*- como en los símbolos tomados de nuestra tradición poético-literaria -*La encrucijada*, *el descenso a los infiernos*, *la carne que es gozo y dolor*, *el camino*, *lo decisivo y la decisión*-. Buscamos entonces, en y a través de estas obras de la cultura, profundizar en la cuestión elegida de la nada y su sentido.

1. Meditación histórico-filosófica del sentido de la nada.

En este punto nos proponemos desarrollar una meditación histórico-filosófica en torno al sentido de la nada. Para ello partimos del análisis de algunos pasajes de algunas obras de autores que han sido considerados como

claves dentro de la historia del pensamiento filosófico. Nos referimos a Platón, San Agustín y Descartes. Nuestro análisis consistirá en demarcar dentro del texto seleccionado el sentido de la palabra “nada” y, en referencia a ello, la concepción fundamental de lo ente y el modo de considerar la finitud del hombre. A su vez, buscaremos mostrar aquí el modo cómo se muestra este fenómeno ya indicado del extrañamiento.

1.1. Platón: *El Banquete*

Antes de transcribir el texto, presentemos brevemente el contexto y el movimiento general de la obra. Se trata de una obra de Platón propia de su tiempo de madurez cuyo tema central versa acerca de la naturaleza de Eros. En la mítica reunión de griegos en casa de Agatón, recordada y relatada de modo indirecto, se establece un duelo de discursos acerca del tema elegido. Uno tras otro, los invitados se suceden en el discurso hasta llegar a Sócrates. Tras el aplauso con el que cierra el discurso de Agatón, Sócrates interviene y toma la palabra. Al hacerlo, toma distancia del resto de los oradores y renuncia a la posibilidad de llevar a cabo una “alabanza” o “encomio” a Eros puesto que ello procede según la opinión. Frente a este modo de proceder él va a intentar decir la verdad sobre el asunto en cuestión, esto es, decir la verdad (*ta lethé legein*) respecto de Eros.

Sócrates, pues, se distancia del discurso de la opinión, esto es, de aquel “decir” que pone imágenes, definiciones (conceptos), relatos míticos, ejemplos de la polis, que no hacen de *base o fundamento* (*hyparchein*) para alcanzar aquel ámbito donde lo propio de Eros habla, se muestra, y nosotros lo escuchamos, lo vemos. Sócrates no va a prescindir de imágenes, conceptos (definiciones), relatos míticos; pero los va a disponer de tal modo que le permitan referirse a la “idea” fundamental, es decir, a ese ámbito, a esa apertura de luz, que le permite destacar lo propio de este concepto de Eros. Tal es el camino mistagógico¹ que culmina con la “idea” fundante de la Belleza²; idea que permite ver los aspectos de cada nombre, de cada concepto. Tal como señala Eggers Lan, la Idea es la apoyatura o respaldo del concepto, y dentro de las Ideas, la Idea del Bien (emparentada con la Idea de la Belleza) es

¹ Así lo nombra Jaeger en su obra *Paideia*; allí dice: “Platón elige y retiene conscientemente la imagen de la mistagogia. En la graduación de la enseñanza a través de la cual la divina Diotima va introduciendo a sus adeptos en las profundidades del conocimiento de lo que es el *eros* debe ver el lector los grados bajo y alto de la consagración que lo elevan hasta la última *epoptia*. La forma de los misterios era, en el campo de la religión griega, la forma más personal de la fe y Sócrates pinta aquí, como una visión personalmente vivida por él, el ascenso del filósofo hasta la cumbre más alta, donde se consuma la nostalgia de lo eternamente bello que palpita en el fondo de todo *eros*.” Jaeger Werner, *Paideia*. (México: FCE, 2004), Trad. por Xirau J. y Rocés W. p. 578

² EGGERS Lan Conrado, *El sol, la línea y la caverna*. (Buenos Aires: Colihue, 2000).

lo que hace ser a cada Idea, Idea, esto es, unidades perfectas y *lo mejor* cognoscible.

Tras esta distinción, Sócrates comienza un diálogo con Agatón. En primer lugar elogia a Agatón la introducción de su discurso y el principio que allí enuncia, esto es, el de explicitar primero *qué es Eros*, para luego identificar con claridad lo que hace Eros. Sócrates toma este modo de proceder aunque de un modo sumamente cuidadoso y en función de la verdad. En primer lugar, el filósofo precisa el uso del lenguaje en torno a Eros. Los oradores anteriores venían atribuyendo a Eros diversas cualidades, dones; decían cuántos eran, dónde se manifestaba. Cada uno atribuía a ese “sujeto”, a *ese algo*, un “predicado” (Es uno, es doble, bello, eterno...). Sócrates realiza un giro en torno al lenguaje de Eros, el cual le permitirá profundizar en los diversos y complejos aspectos de Eros. Eros no es “algo”, no es sujeto, sino verbo que exige un acusativo (objeto directo): tensión hacia algo, amor de algo. En este punto introducimos el texto seleccionado:

Texto de Platón: *Banquete* (199.e – 201.a)

- ... ¿Es Eros amor de algo o de nada?
 - Por supuesto que lo es de algo.
 - Pues bien –dijo Sócrates-, guárdate esto en tu mente y acuérdate de qué cosa es el amor. Pero ahora respóndeme sólo a esto: ¿desea Eros aquello de lo que es amor o no?
 - Naturalmente –dijo.
 - ¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?
 - Probablemente –dijo Agatón- cuando no lo posee.
 - Considera, pues –continuó Sócrates-, si en lugar de probablemente no es necesario que sea así, esto es, lo que desea desea aquello de lo que está faltó y no lo desea si no está faltó de ello. A mí, en efecto, me parece extraordinario, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti cómo te parece?
 - También a mí me lo parece – dijo Agatón.
- Dices bien. Pues, ¿desearía alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?
- Imposible, según lo que hemos acordado.
 - Porque, naturalmente, el que ya lo es no podría estar faltó de esas cualidades.
 - Tienes razón.
 - Pues si –continuó Sócrates- el que es fuerte, quisiera ser fuerte, el que es rápido, ser rápido, el que está sano, estar sano... -tal vez, en efecto, alguno podría pensar, a propósito de estas cualidades y de todas las similares a estas, que quienes son así y las poseen desean también aquello que poseen; y lo digo precisamente para que no nos engañemos-. Estas personas, Agatón, si te fijas bien, necesariamente poseen en el momento actual cada una de las cualidades que poseen, quieran o no. ¿Y quién desearía precisamente tener lo que ya tiene? Mas cuando alguien nos diga: «Yo, que estoy sano, quisiera también estar sano, y siendo rico quiero también ser rico, y deseo lo mismo que poseo», le diríamos: «Tú, hombre, que ya tienes riqueza, salud y fuerza, lo que quieres realmente es

tener esto también en el futuro, pues en el momento actual, al menos, quieras o no, ya lo posees. Examina, pues, si cuando dices ‘deseo lo que tengo’ no quieres decir en realidad otra cosa que ‘quiero tener también en el futuro lo que en la actualidad tengo’.» ¿Acaso no estaría de acuerdo?

Agatón –según me contó Aristodemo- afirmó que lo estaría. Entonces Sócrates dijo:

- ¿Y amar aquello que aun no está a disposición de uno ni se posee no es precisamente esto, es decir, que uno tenga también en el futuro la conservación y mantenimiento de estas cualidades?

- Sin duda –dijo Agatón.

- Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está faltó. ¿No son estas, más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor?³

Precisemos en primer lugar el sentido que toma la palabra “nada” en este contexto. Al parecer, la nada (*oudenos*) se opone a lo ente en general (*he tinos*), esto es, a todo cuanto se denomina como “algo”. Como si la pregunta rezara de esta manera: ¿Es Eros amor de algo o *de ninguna cosa*? Esta nada o “lo que no es en absoluto”, aparecen como un concepto límite que, en cuanto tal, circunscribe y limita la región de los entes y no-entes posibles. De la misma manera, todo vínculo de amor, alcanza allí su límite y gravita como posible sobre su fondo. En este sentido, podría pensarse, la nada o el “ninguna cosa” en general es más fundamental que lo no-ente determinado⁴. Las formas de la indigencia (*endeés*) o carencia tales como la no-disposición, la no-presencia, la no-poseción y el no-ser, dejan resonar ese fondo negativo último del que todo amor, apetecer o querer toma impulso. En cuanto fondo negativo último, podríamos decir que la nada es el opuesto-contrario de la Idea de Bien y Belleza: aquello que siendo radicalmente opuesto a la Idea, permite sin embargo la oscilación y la gradación, los ascensos y los

³ PLATÓN, *Diálogos III* (Madrid: Ed. Gredos, 2000) Trad. por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Íñigo, pp. 239-241

⁴ En el Sofista, nos explica García A., Platón responde al problema de la posibilidad del error tras justificar que, en efecto, hay un no-ser que existe, el cual es causa de error. El no-ser es posible como alteridad: “Platón no nos hablará del no ser absoluto o de la radical contradicción del ser: “...por lo que toca a mi no se qué contrario del ser, hace mucho tiempo que hemos dicho adiós a la cuestión de saber si existe o si no existe, si puede ser definido o si repugna a toda división” (Sofista 258 E-259 A). Y es que, en suma, el no ser viene a ser otra cosa que el decir: todo ser es en sí mismo, pero siendo diferente de todos los otros, “no es” en tanto que hay seres distintos de él: se ha demostrado así la existencia del no ser. El no ser es alteridad. Un ser –cualquiera que sea- en tanto que participa de lo mismo y de lo otro, es y no es, hay en él mucho de ser y de nada. Pero el no ser no tiene una realidad inferior a la del ser: “... no tiene... menos existencia que el mismo ser. Nosotros hemos, en efecto, probado que la naturaleza de lo otro existe y que ella se fragmenta en todos los seres en sus relaciones mutuas, y nosotros hemos osado afirmar de cada porción de lo otro, que se opone al ser, que es, justamente, eso que es, realmente, el no ser” (Sofista, Ibidem) García Díaz Adolfo. “Historia del concepto de la nada en la filosofía griega” en *Revista de filosofía*, (Venezuela: 1998) pp. 23-24.

descensos necesarios para el camino poético-generativo hacia el Bien y la felicidad (*Eudaimonia*). Puesto que también los descensos, interpretados como formas de la pobreza, esto es, de la no-disposición, no-presencia, no-poseción y el no-ser, son necesarios para el camino de ascenso. En la finitud y en la temporalidad, el alma encuentra su anhelo de inmortalidad y de la eterna permanencia en el Bien.

La nada, lo mismo que la Idea, cumplen una función limitante, determinante. En el ámbito abierto que determinan, se mueve tanto la necesidad y la verdad acorde con el filosofar, esto es, acorde con el vínculo erótico que oscila entre la ignorancia y la sabiduría en un creciente progreso siempre mejor hacia las Ideas y hacia el Bien. Los movimientos del discurso socrático son necesarios y su oscilación no es errante y cadente tales como los discursos de la opinión. En cada paso, asume la ignorancia necesaria que propicia la nueva indagación.

Sin embargo, en las formas de la carencia y de la finitud que anhela la inmortalidad, resuena también la experiencia fundamental de la angustia de la existencia ante el fondo inhóspito de su propia finitud y carne. Es la experiencia de Sócrates que asume su finitud, su indigencia y, por ello, es libre tanto de ironizar y despertar el saber de la ignorancia de los soberbios, cuanto de disponerse a la lenta meditación y a la enseñanza. Así lo declara Alcibiades:

Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebrados por la multitud. Por el contrario, considera que todas estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro. Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. (*Banquete* 216.e)⁵

La nada resuena aquí como un fondo negativo último; como un abismo abierto, experimentado pero no explícitamente cuestionado. En cuanto permanece como lo impensado, deja aparecer el ámbito oscilante pero no caótico de la Idea. Por una parte, lo ente y lo no-ente es lo sustentado por esta acción limitante (anonadante) de la nada. Ello es lo pensable en verdad y necesidad *en orden a* la Idea *según lo mejor cognoscible*. Por otra parte, en relación al alma, la nada sustenta y propicia el anhelo último del hombre, la inmortalidad en la eterna visión creativa del Bien. La nada es, en este sentido, su contrario: el extremo no-ser posible del alma, la degradación, la caída última sin retorno, el mal.

1.2. San Agustín: Las confesiones

Presentemos brevemente la obra. Como señala la Dra. Silvia Magnavacca⁶, es posible identificar tres momentos fundamentales que hacen al movimiento de los trece libros de esta obra. Estos tres momentos expresan la

⁵ PLATÓN, *Diálogos III...* pp.271-272.

⁶ Ponencia realizada en las Jornadas: *Pensamiento Medieval: San Agustín en el Pensamiento Contemporáneo*. Universidad de Morón. (08/2004).

experiencia del alma que va desde su estado de pecado y búsqueda dispersa hacia la verdad, pasando por un momento de soledad interior y recogimiento en el seno de la memoria, hasta una nueva apertura hacia lo otro temporal pero ordenada en la sola expectación amorosa de Dios. Hacia el final del Libro 11 (cap. XXIX) S. Agustín dice:

Pero como tu misericordia es mejor que las vidas (de los hombres), he aquí que mi vida es una distensión (*ecce distentio est vita mea*). Y me recibió tu diestra en mi Señor, en el Hijo del hombre, mediador entre ti -uno- y nosotros -muchos-, divididos en muchas partes por la multitud de cosas, a fin de que *aprehenda por él aquello en lo que yo he sido aprehendido*, y siguiendo al Uno sea recogido (*colligar*) de mis días viejos, *olvidado de las cosas pasadas*, y no distraído (*distentus*) en las cosas futuras y transitorias, *sino extendido (sed extentus) en las que están delante de nosotros*; porque no es por la distracción (*distentionem*), sino por la atención (*intentionem*), como yo camino por la palma de la vocación de lo alto, donde *oiré la voz de la alabanza y contemplaré tu delectación*, que no viene ni pasa.⁷

Se dan, pues, tres movimientos o tensiones del alma signados como: *distentio*, *intentio* y *extentio*.

En primer lugar, el movimiento de la *dis-tentio* en donde el alma busca fuera de sí misma y se encuentra, en sentido negativo, dividida por la multiplicidad de cosas exteriores. El amor del alma se consume en lo efímero y fugaz, esto es, en aquello que no permanece. Esta búsqueda dispersa, errante del alma se opone a la unidad y a la eternidad. Sin más, el alma vive, se desintegra y disipa en el fluir de lo pasajero y lo sucesivo. En los libros que van del 1 al 9, San Agustín describe esta experiencia de búsqueda errante y caída.

En segundo lugar, el movimiento de la *in-tentio*, en cuya concentración y repliegue es donde el alma encuentra finalmente su centro. Este recogimiento se presenta como la búsqueda de la propia unidad y de aquello que permanece –aun en medio de la dispersión– cómo lo más íntimo y auténtico del alma. En esta atención del alma que gana su presente ocurre el encuentro de lo eterno y lo temporal. Tal es el movimiento del alma que San Agustín describe en el Libro 10 acerca de la memoria.

Finalmente, en tercer lugar, ocurre el movimiento de la *ex-tentio* o del trascenderse del alma. Sin caer en un solipsismo, el deseo de “lo eterno” impulsa al alma hacia la expectación de un futuro no contingente, es decir, hacia un peculiar no-tiempo. En este tercer movimiento ocurre un amor de desborde: el amor de una felicidad sin fin, pero con un objeto definido, esto es,

⁷ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*. (Madrid: BAC, 1951) pp. 481 – 482.

en el amor determinado y agradecido de la criatura a su Creador. Este movimiento comienza con el Libro 11 del que tomamos el texto elegido.

Texto de San Agustín: *Las confesiones* (Libro 11 Cap. XIV)

No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Mas ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que si digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser están en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?⁸

Determinemos primero el sentido de la nada que aparece en la primera frase. La palabra “nada” viene a traducir el “no alguna cosa” (*non faceras aliquid*) relativo a las “obras” de Dios “antes” de la creación del mundo. Puesto que el mismo tiempo es obra de Dios – y con ello la institución de todo “antes”, “ahora” y “después” y así también de toda historia- la pregunta acerca del “antes” del obrar de Dios cae en un contrasentido. Ese “no alguna cosa” señala el límite entre lo temporal y lo eterno. Los entes del mundo son temporales: suceden, existen y pasan; no permanecen. Dios, sin embargo, sí permanece: es eterno⁹. La creación desde la nada, esto es, desde “no alguna

⁸ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*... pp. 461-462.

⁹ Esta diferenciación entre lo supra-temporal y lo temporal, al parecer, reivindica la tesis de Heidegger acerca de la tradición filosófica y el modo impropio de comprender el tiempo. En efecto, “el tiempo” es un concepto que funciona como “criterio ontológico” que distingue -sin una suficiente aclaración- las regiones del ente. De este modo se habla de la naturaleza y de la historia como entes temporales, esto es, como “siendo en el tiempo”; o bien, de las relaciones espaciales y numéricas como entes in-temporales o como “no siendo en el tiempo”; o bien, también se habla de “lo eterno” de Dios o de las Ideas como entes supra-temporales, esto es, como “siendo sobre todo tiempo” y mediando un abismo -la nada- entre los entes temporales.

cosa obrada antes” remite a este “sin tiempo” y “sin ente alguno” propio de lo creador de Dios. Desde la nada, Dios crea el tiempo y la totalidad de los entes temporales. En cómo sea comprendida la incomprendibilidad¹⁰ de esta nada de Dios, será también comprendido el alcance de la libertad creadora. Pues, en principio, esta nada de Dios es la negación total del tiempo y de los entes temporales; pero, como un linde, indica a su vez la eternidad de Dios y su poder creador.

El sentido que cobra luego la palabra “nada” hace alusión a la inseparable pertenencia de “tiempo” y “ente”. Si ningún ente pasara (*si nihil praeteritet*), no habría tiempo pasado; si ningún ente adviniera o sucediera (*et si nihil adveniret*), no habría tiempo futuro; y, finalmente, si nada existiera (*et si nihil esset*), no habría tiempo presente. Esta “nada” del pasar, el advenir y el ser, indica a su vez el límite de lo temporal. De la misma manera esta “nada” nos remite a la eternidad de Dios cuya obra creadora no presupone nada de lo pasajero, advenidero o existente. En cuanto indica el siempre presente sin tiempo de Dios, la nada indica un peculiar e incomprensible permanecer, de cuya fuente surge el devenir de todo cuanto deviene. Aun así, el tiempo mismo es difícil de comprender: pues, el misterio de la obra revela a su vez el misterio de su artífice que se sustrae a toda comprensión.

Respecto del hombre, en cuya alma y memoria se funda la temporalidad (*distentio animi*) referida a los entes creados, podemos encontrar la huella de lo eterno que se sustrae y es lo más íntimo de su interioridad. En eso más íntimo que se sustrae resuena la angustia del hombre que comprende su anhelo más fundamental: el anhelo de Dios¹¹. En este sentido, el linde es una nada interior que despierta el anhelo más fundamental del alma. A su vez se trata de un anhelo que tiende hacia lo incomprensible, cuyo objeto es, pero

¹⁰ A este respecto PRZYWARA en su *Analogia Entis* nos aclara que: “Dios aparece, entonces, en origen en el ritmo del “siempre más allá” propio del alma espiritual sólo para superar luego siempre más este ritmo mismo, porque todo intento de comprender a Dios es una experiencia creciente de su in-comprendibilidad –un comprender la in-comprendibilidad-, dado que “todo lo que es comprendido”, justamente por eso no es Dios.” Erich Przywara, *Analogia Entis* (Johannes-Verlag, 1962). Trad. no publicada de José Luis Narvaja S. I.

¹¹ En su obra *Sobre la doctrina cristiana*, Agustín señala la diferencia entre aquellas cosas que se han de gozar, aquellas que se han de usar y gozar y, finalmente, aquellas que sólo se han de usar. En tanto gozar es *adherirse a una cosa por el amor de ella misma*, dice Agustín en el capítulo V del libro I: “La cosa que se ha de gozar es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, la misma trinidad. La única y suprema cosa agradable a todos, si es que puede llamarse cosa, y no más bien el principio de todas las cosas, si también puede llamarse principio. Porque no es fácil encontrar un nombre que pueda convenir a tanta grandeza por el que se denomine de manera adecuada a esta Trinidad, sino diciendo que es un solo Dios de quien, por quien y en quien son todas las cosas.” San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, Trad. por Balbino Martín Pérez, Libro I Cap. V.

no al modo de lo que pasa y adviene¹². Por ello Agustín pregunta *¿qué es lo que amo cuando yo te amo?*, cuya respuesta no puede estar dada por ningún ente temporal y comprensible, aunque sí su búsqueda deba de orientarse desde la exterioridad del mundo hacia la intimidad también creada del yo. En este sentido cabe pensar la nada como diferencia fundamental entre Dios y las criaturas, la cual indica la libertad fundada en la incomprensibilidad de lo que se sustrae: el apartarse y la lejanía de Dios funda el anhelo del alma abierta hacia su inmensidad interior, y, con ello, las elecciones y los aciertos históricos del hombre entre las cosas y los otros hombres.

Descartes: Meditaciones metafísicas

Comencemos por introducir esta obra a fin de alcanzar el texto elegido. Tal como reza la versión más extensa del título de la obra, a saber, *Meditaciones sobre filosofía primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo*, podemos decir que, según el orden de las razones desplegadas según el método, las sucesivas meditaciones alcanzan tres verdades o afirmaciones que no pueden ser puestas en duda. La primera de ellas es la certeza de la existencia del alma o del yo: la proposición “yo soy, yo existo” es cierta¹³. La segunda de ellas es la certeza de

¹² En el mencionado Libro X de *Las confesiones*, Agustín señala la identidad entre el pensar y el reconocer fundados en la memoria. De este modo el ordenar, recoger y relacionar entre sí “nociones” aprendidas (reconocidas como inmanentes a la memoria pero despertadas por la enseñanza, los signos y las cosas exteriores) son posibilidades gestadas en el yo que es, ante todo, memoria. Allí señala: “Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, que es preciso, como si fuesen nuevas, excogitarlas segunda vez en este lugar –porque no tienen otra estancia- y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión, de donde vino la palabra *cogitare*; porque *cogo* es respecto de *cogito* lo que *ago* de *agito* y *facio* de *factito*. Sin embargo, la inteligencia ha vindicado en propiedad esta palabra para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitari* de lo que se recoge (*colligitur*), esto es, de lo que se junta (*cogitur*) en un lugar cualquiera, sino en el alma.” San Agustín, *Las confesiones*... p. 391 Respecto de Dios en tanto que eterno, también se encuentra de algún modo en la memoria y ello fundamenta el reconocimiento. A su vez, su incomprensibilidad, podemos pensar, requiere ser una y otra vez recordada y excogitada, y con ello, también, su diferencia (la nada) con los demás entes.

¹³ La certeza del yo que es, es afirmada también en el *Discurso del método* y en *Los principios de la filosofía*. En la primera dice: “Pero en seguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: *yo pienso, luego soy*, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando” Descartes René, *Discurso del método*. (Buenos Aires: Colihue, 2004) Trad. Por Mario Caimi. pp. 57, 59. En *Los principios* dice: “VII. *Que no podemos dudar que existimos mientras dudamos; y esto es lo primero que conocemos, filosofando con método.* / Ahora

Dios que existe¹⁴. La tercera, la certeza de la existencia de los cuerpos o, dicho en su determinación fundamental, la existencia de las sustancias extensas.

Ahora bien, este camino que culmina con las verdades ciertas y seguras del “yo”, de “Dios” y del “mundo” como existentes, toman, en cuanto proposiciones, tal estado de evidencia sólo porque son el resultado del examen propio de una meditación cuidadosa y metódicamente desplegada. La meditación supone, pues, el examen de la conciencia que, porque se encuentra desdoblada entre la conciencia del objeto y la conciencia de ella misma, puede dudar y preguntarse a sí misma acerca de su saber de los objetos y si corresponde o no a ellos. La meditación es un diálogo del yo con sus deter-

bien: rechazando de tal manera todo aquello de que podamos dudar, y aun imaginándolo falso, suponemos fácilmente por cierto que no hay Dios, ni cielo, ni cueros; y que aun nosotros mismos no tenemos manos, ni pies, ni, por último, cuerpo alguno; mas no por eso nosotros, que pensamos tales cosas, nada somos, pues repugna juzgar que lo que piensa, en ese mismo instante que piensa, no existe. Y por ende el primer y más cierto conocimiento que se ofrece al que filosofa con método es éste: *pienso, luego existo.*” Descartes René, *Los principios de la filosofía*. (Buenos Aires: Losada, 1997) p. 9 Nuevamente, en esta última cita, aparece de modo explícito la palabra “nada” significando el límite y la repugnancia con el que se encuentra toda voluntad escéptica al pretender juzgar aun que el que piensa, en tanto que piensa, no sea alguna cosa.

¹⁴ Una vez afirmada con certeza la realidad formal del yo, esto es, su existencia; Descartes indaga en los pensamientos y en todo aquello que se produce en la conciencia en tanto es consciente de ello. En este sentido afirma a su vez la existencia de las ideas en la conciencia en sí mismas, esto es, en tanto no se le añade alguna otra cosa (en la proposición o juicio se encuentra el error). Según su origen aparente, las ideas del yo son: innatas, facticias o ficticias y adventicias. Según la realidad objetiva que representan las ideas, es posible señalar las ideas de sustancias finitas, como diferentes de la idea que representa una sustancia infinita. Su existencia en cuanto idea del yo es indudable. Para demostrar la realidad formal o existencia del objeto de tal idea de Dios, Descartes señala cómo tal realidad objetiva de la idea, sumamente perfecta no puede tener como causa un ser imperfecto. La causa de semejante idea de sustancia infinita, necesariamente, debe de estar fuera del yo: “A saber, que si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que conozco claramente que no existe en mí, ni formal ni eminentemente, y que, en consecuencia, no puedo ser yo mismo su causa, se sigue de ahí necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que también hay otra cosa que existe y que es la causa de esta idea.” Descartes René, *Meditaciones metafísicas* (Buenos Aires: ed. Charcas, 1980) Trad. Por Exequiel de Olaso y Tomás Zwanck. p. 241 Así la *idea de Dios* (sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa y por la cual el yo y todas las cosas existen, esto es, han sido creadas), en tanto que nada sale de la nada, en su perfectísima realidad objetiva, no es causada por una sustancia finita, esto es, por el Yo, sino, necesariamente, por un ser distinto que, en efecto, existe y es más perfecto. El yo no es autor de semejante Idea; más bien la sustancia infinita existente da la medida de la finitud del Yo, lo crea y lo conserva en el tiempo. El yo no es autor de Dios, ni tampoco de su propia finitud sostenida en el tiempo. Así, la idea de Dios en el Cogito, es la marca, la huella del Artífice impresa en su obra cuya autoría no depende del yo.

minaciones, y la pregunta acerca del fundamento que valida la verdad de su saber. Por ello Descartes, en la primera meditación, pone en duda los conocimientos que provienen de los sentidos y los conocimientos de aquellas ciencias que requieren la existencia de los cuerpos (física, astronomía, medicina). En ambos casos el argumento del sueño y la vigilia pone en duda la certeza de la existencia o realidad formal de los cuerpos. Al eliminar el cimiento puesto en la existencia de los cuerpos, caen también los edificios de opiniones y conocimientos que se levantaban sobre esta ahora “verdad incierta”. Ningún conocimiento seguro y permanente puede afirmarse sobre este supuesto aún incierto. Pero Descartes prosigue con su examen y, también en la primera meditación, pone en duda incluso a los conocimientos que, como la geometría, no requieren de la certeza de la existencia de ningún cuerpo. Es la figura del genio maligno y engañador la que le permite poner en duda, finalmente, todos los conocimientos que la voluntad tiende a afirmar como verdaderos y ciertos.

De este modo se comprende el comienzo del texto elegido:

Texto de Descartes: Segunda meditación metafísica

No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu.

Pero no conozco aun bastante claramente lo que soy, yo que estoy cierto de que soy; de modo que, sin embargo, debo tener cuidado de no tomar imprudentemente alguna otra cosa en lugar de mi y de ese modo equivocarme en ese conocimiento que sostengo es más cierto y más evidente que todos los que he tenido antes.¹⁵

Determinemos entonces el sentido de la palabra “nada” que aparece en este contexto. Según parece “nada” significa allí el “no ser alguna cosa” que el engaño del genio maligno no puede hacer “mientras piense ser alguna cosa”. En este sentido, la nada indica el punto límite, extremo del engaño. Lo que sí puede hacer el engaño toca su límite en esa nada que no puede hacer. Dicho de otro modo, la nada es el límite de la imperfección del yo susceptible de una multiplicidad de engaños y de equivocaciones. Es el límite de la imperfección del alma, a partir del cual, en su reflexión, esta alcanza la afirmación segura y la certeza de la existencia de la autoconciencia. El trabajo

¹⁵ DESCARTES René, *Meditaciones metafísicas* (Buenos Aires: Ed. Charcas, 1980) Trad por: Ezequiel de Olazo y T. Zwanck, p. 224.

negativo de la meditación, movido por la duda de los conocimientos sensibles, científicos y matemáticos, alcanza aquí su límite: puede dudar de la verdad de todos los conocimientos, pero no de la “realidad formal” (la existencia) del pensamiento en cuanto pensamiento. Así “la nada” en tanto “no ser alguna cosa” que el engaño no puede hacer, se torna en la certeza del “yo” y así, según el orden del método, en el punto de partida para todo otro conocimiento y su fundamentación cierta. Dicho de un modo paradójico, la más extrema imperfección del yo es su más alta seguridad.

La nada indica pues la identidad de la autoconciencia, la existencia del yo. Con ello se afirma con certeza todo lo que acontece en el pensamiento en cuanto pensamiento, a saber, las operaciones de la conciencia (la materialidad de la idea) junto con la “realidad objetiva” de la idea que se produce en la conciencia y de la cual el yo está consciente. Su existencia es, pues, el punto cierto e indudable en el presente de la conciencia; no así la validez de sus conocimientos. Desde esta nada que el engaño no alcanza a poner en duda, Descartes determinará luego aquella “idea” que se produce en el alma y cuya realidad objetiva no puede tener su causa en el mismo yo que la piensa. Desde la nada del yo que es, Descartes encuentra la certeza de la “realidad formal” de una sustancia infinita fuera del yo que causa esa idea. Desde la nada del yo, *Dios que existe* es afirmado con certeza. A partir de la certeza de Dios también queda restituida la validez de la razón y de todas aquellas ideas que concibe clara y distintamente referidas a los objetos ideales o extensos.

La nada indica, a su vez, la imperfección posible del yo¹⁶. Un signo de tal imperfección y finitud es el hecho de que puede dudar y puede ser engañado tanto por los sentidos como por su propia razón. Esta imperfección, sentida como la inseguridad de todos sus conocimientos, lleva a Descartes a

¹⁶ Dicho con más precisión, la “nada” indica la ausencia completa de realidad formal y, en cuanto idea que es porque el yo existe, indica la ausencia completa de realidad objetiva. Su idea contraria es así la idea de Dios. En el medio se encuentra la idea del yo, las ideas adventicias y las ideas facticias. De este modo se lee en el Discurso del método: “De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que vienen de Dios en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden, como tales, ser sino verdaderas. Des suerte que si bastante a menudo tenemos algunas que contienen alguna falsedad, esto sólo puede ocurrir en aquellas que contienen algo de oscuridad y de confusión, porque en eso participan de la nada, es decir, que son confusas en nosotros, sólo porque nosotros no somos enteramente perfectos. Y es evidente que es tan inadmisibles que la falsedad o la imperfección, en tanto tal, provenga de Dios, como lo es que la verdad o la perfección proceda de la nada.” Descartes R. *Discurso del método*...p. 69 También en la tercera meditación remite la nada a la imperfección del “yo” capaz de errar y tener juicios confusos y oscuros: “Pues si son falsas, es decir, si representan cosas que no existen, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que están en mí porque falta algo a mi naturaleza, y no es completamente perfecta.” Descartes René, *Meditaciones metafísicas*...p. 243.

buscar el punto firme y la seguridad¹⁷ de alguna certeza. El examen referido a la ignorancia y a esa inseguridad de todos los saberes del alma culmina con la facticidad del yo que es, y es extraño a sí mismo: *sé que soy, pero no sé qué soy*. Tal es la fórmula de la angustia cartesiana que culmina con la indudable facticidad del “yo” que es. Enigmática y extraña facticidad que se interpreta rápidamente desde la idea de “sustancia” y no es sostenida de modo suficiente. En esa inseguridad, dice Descartes al inicio de la segunda meditación, el alma del pensador siente que de repente se encuentra precipitada en aguas muy profundas, sorprendida por el hecho de no poder hacer pie en el fondo ni tampoco poder nadar para sostenerse en la superficie. Tal es la nada de la finitud del hombre llevada a su extremo.

2. Meditación histórico-simbólica del sentido de la nada.

Nos proponemos ahora llevar a cabo una meditación del sentido de la nada que se desprenda de la lectura y la reflexión de algunos relatos simbólicos. Tomamos para ello las siguientes obras: Edipo Rey, La Divina Comedia, La Odisea, Adán Buenosayres, el libro de Job, el Cantar de los cantares y Don Quijote. De esta manera instauramos un diálogo o una conversación con el lenguaje simbólico de la literatura, o bien, con la palabra poética. En lo que toca a la escucha y al ver de aquello que la palabra poética busca mostrar y expresar, nos corresponde, pues, en primer lugar, aclarar lo que presuponemos por “símbolo” y por la “meditación” desde y en lo simbólico. Para ello contamos con el aporte teórico de P. Ricoeur y el propio M. Heidegger.

Desde Ricoeur comprendemos que cada símbolo, en su estructura de doble sentido, nos introduce en lo que él denomina “campo hermenéutico”, en tanto que este símbolo busca ser interpretado. Allí donde un sentido primero pliega, arrastra un sentido segundo, el intérprete lo despliega, lo clarifica aunque nunca acabadamente. Dice Ricoeur en su obra *Freud: una interpretación de la cultura*: “Para nosotros el símbolo es una expresión lingüísti-

¹⁷ En este sentido Przywara nos explica la diferencia con San Agustín: “A pesar de todo, queda entre ambos una diferencia típica y decisiva. Ante el problema de la duda, Agustín afirma que se da un «entender la verdad», *verum intelligit*, mientras que Descartes se contenta con un «yo pienso» y, concretamente, en el sentido del «yo, que lo pienso, soy una cosa». Más aun, en el sentido de un primado del «yo soy» en ese «yo pienso». En efecto, las *Meditaciones* presentan ese «yo soy» o «yo existo» como la primera realidad indubitable. Eso prueba que con frecuencia en Descartes se trata, al fin y al cabo, de «caminar con seguridad», de buscar garantías para «un hombre que camina solo y en las tinieblas», y ha de esforzarse, por tanto, «en marchar lentamente y poner tanta circunspección en todas las cosas, que aunque yo no avance sino muy poco, me guardaré muy bien al menos de no caer». Es una búsqueda de seguridad contra los pérfidos engaños de fuera, una larga reflexión sobre las posibilidades de engaño por parte de Dios, o cuando menos por parte de un poder diabólico.” PRZYWARA Erich, *San Agustín. Perfil humano y religioso*. (Madrid: Cristiandad, 1984) Trad. Por Lope Cilleruelo, Osa. pp. 47-48.

ca de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos”¹⁸. Para este autor, el símbolo es un modo peculiar de signar, esto es, una “provincia” particular dentro del “país” de los signos. El signo está compuesto por dos dualidades: la estructural y la intencional. El signo expresa un significado y designa un objeto. La significación contiene estos dos momentos, pero, en el símbolo, esta significación apunta (arrastra, asimila) a otro sentido, cumpliendo así la estructura semántica del símbolo: *sentido de sentido*. De esta manera nos aclara su estructura: “una estructura semántica común, la del doble sentido. Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención”¹⁹. Es *en y a través* del sentido primero que lleva, arrastra y asimila existencialmente al sentido segundo como el símbolo o la palabra poética despliega su referencialidad. Más afín al lenguaje heideggeriano, podemos decir que el símbolo es, por una parte, la forma mundana de una significación que remite, abre *-en-* a una comprensión existencial, pre-ontológica, del sentido del ser de la existencia. En este sentido, el poetizar pone en obra, instaura en las palabras que el lenguaje le ofrece, la verdad del ser de lo ente referido a la existencia y el ser de la existencia misma abierta al Ser o a lo sagrado.

El símbolo en cuanto relato mítico nos hace comprender, en y a través de la trama de sus acciones, cierta universalidad propia de la existencia. Esta universalidad del héroe (Edipo, Dante, Job) da, según Ricoeur, una orientación temporal²⁰ y una exploración de nuestra constitución ontológica. De alguna manera, podemos sugerir, estos relatos simbólicos responden de un modo propio a las dos preguntas que señalábamos en la introducción: *de dónde nosotros, y, qué hacemos en esta fragilidad que somos*. El símbolo, señala Ricoeur, da que pensar. Respecto de este “pensar”, entendido aquí como “meditación”, conviene señalar el estilo de la hermenéutica recolectora de sentido que se lleva a cabo cuando el intérprete piensa dentro del símbolo, confía en él y lo deja hablar. Cuando el intérprete cree para comprender y comprende para creer se cumple lo que Ricoeur llama el “círculo hermenéutico”: “creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima; y su máxima es el círculo hermenéutico mismo del creer y el comprender”²¹.

¹⁸ RICOEUR P., *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 2002) Trad. por: Suárez Armando, p. 12.

¹⁹ RICOEUR P., *Freud: una interpretación de la cultura...* p. 18.

²⁰ Orientación temporal en cuanto a la integridad del propio acontecer de la existencia “entre” su nacimiento y la muerte, esto es, respecto de la trama de su vida referida tanto al comienzo como al fin.

²¹ RICOEUR P., *Freud: una interpretación de la cultura...* p. 29.

Así pues, nuestra meditación intentará introducirse en el símbolo, escuchar la palabra poética, a fin de que ella nos inscriba en el ámbito de responsabilidad que abren las dos preguntas que, para nosotros, se encuentran referidas a la nada. De modo semejante al diálogo que entablamos con la filosofía, el camino que seguiremos aquí será el siguiente: *primero* llevaremos a cabo una breve introducción del símbolo hasta el momento del texto elegido que transcribimos; *luego*, buscaremos indicar en la conclusión la profundidad del fundamento a la que el símbolo nos arroja.

2.1. Edipo Rey: La encrucijada

Nos proponemos en primer lugar introducirnos en el movimiento de la obra a fin de alcanzar el texto elegido. Para ello nos servimos de una palabra fundamental que aparece en este relato y que se encuentra referida a lo que entendemos es el símbolo fundamental de este relato. La palabra es "crisis" y esta aparece en su doble sentido de, por una parte, *separación, escisión, distinción, disputa, disentiimiento*, y, por otro, de *juicio, decisión, resolución, sentencia, condenación*. El símbolo que apunta a su misterio es el del triple cruce de los caminos en cuyo entrecruzamiento acontece la acción que gesta y destina tanto las otras formas de disputas o crisis como las sucesivas resoluciones del héroe que busca hasta dar con el hallazgo y el reconocimiento definitivo. La acción decisiva acontece en el punto de la escisión: un camino lleva a Tebas, el otro a Corinto y el otro a Colono. A su vez, tres son las formas del destino: la necesidad, la buena o mala fortuna y la parte propia del hombre. El destino del hombre, el enigma de su ser, reside en esta peculiar confluencia de necesidad, azar y resoluciones que propician acciones decisivas. En ese punto acontece confusamente la muerte de Layo. Desde las sucesivas crisis y disputas en el reino de Tebas -entre peste y salud, esterilidad y fecundidad, engaño y verdad, enemistad y amistad, goce inmediato y referencia a los dioses- y las sucesivas resoluciones de Edipo en pos de la verdad, acontece el reconocimiento de aquella primera acción decisiva; y, con el reconocimiento, la luz y el exceso de la apropiación. Entonces alcanzamos el texto elegido:

Edipo Rey (1182-1194)

Edipo. - ¡Ay, ay, ay! La verdad ha quedado desnuda. ¡Oh Luz! ¡Por pos-
trera vez te ven mis ojos! Ya se ha descubierto: nací de quienes no debiera;
con quien no debiera me casé, y he matado a quien menos debía.

*Métese precipitado en palacio; vanse los demás
Por los lados; queda sólo el coro.*

Coro. - ¡Oh generaciones de los mortales! ¡Cómo, mientras vivís, no
montáis para mí más que la nada (*to meden*)! ¡Quién es, quién es el hom-
bre que roba a la dicha otra cosa que parecer y en pareciendo desaparecer?

Con tu caída, con tu fatal caída como ejemplo ante mis ojos, oh Edipo des-
venturado, ya nada (*ouden*) que toque a mortal llamo yo feliz"²²

Determinemos, en primer lugar, los dos sentidos en que aparece la palabra "nada". Al parecer, el primero alude a la consecuencia de la iluminación y el desengaño, esto es, al mostrarse del engaño *como* engaño. El engaño se muestra como tal, es decir, como "nada". En este sentido resignifica todo aquello que el hombre erige y funda sobre el extremo no-ser de la ignorancia y el engaño. En cuanto es desocultado como tal, ello se muestra como la vanidad del mundo conocido donde ya no queda ente donde agarrarse. De este modo "la nada" es, por una parte, el corrimiento del mundo que desaparece y declina; por otra parte, la nada es el correlato de la caída. El segundo sentido de la palabra "nada" remite a la situación del hombre desdichado y caído. Esta nada indica que "ninguna cosa alguna" puede cambiar la situación del mortal. Tal es la noche oscura de Edipo que toca la locura hasta alcanzar el absoluto desasimiento del mundo que ve. Lo que ha sido desocultado hacia el momento final de la obra es el ser propio y culpable de Edipo. En el reconocimiento final la carga, la deuda que es él mismo en la verdad de su destino, es asumida como propia. Remitido a su destino, lo ente en su totalidad pierde relevancia y significación.

Sin embargo, a su vez, esta *nada* del engaño puesto como tal junto a la *nada* del mortal solamente remitido hacia su destino propio, fundan y resignifican el todo de lo ente. La nada, decimos, es el comienzo del mundo: *la referencia hacia* los dioses, hacia los amigos mortales, hacia el cielo iluminado y hacia la tierra, *es instaurada*. En esta nada padecida de su destino propio, Edipo vira y funda una vincularidad signada por el *pros -theon -philos - phos - ge*. De allí sus consejos de enterrar a los muertos (*Yocasta*), dejar libre a los varones y cuidar a las mujeres, y, finalmente, dejar que él mismo nacido a su propio destino sea desterrado de Tebas.

2. 2. La Odisea, La Divina comedia, Adán Buenosayres: El descenso a los infiernos.

A partir de estas obras, nos proponemos introducirnos en este símbolo que, según parece, remite a la experiencia de la nada. El descenso a los infiernos, la catábasis, pareciera indicar cierta constante que podríamos formular del siguiente modo: sólo el héroe que desciende es aquel que, pese al miedo, logra alcanzar una firme orientación acerca de su destino. En el infierno este alcanza las señales para alcanzar su identidad. En cada caso se da un vínculo formativo que posibilita ese camino de apropiación (Tiresias, Virgilio, Shultze). A su vez, esta orientación en el destino del héroe implica a su vez, el común

²² SÓFOCLES, *Tragedias* (Barcelona: Ed. Alma Mater, 1959) Trad. por: Ignacio Errandonea S. I. p.72.

destino de: los muertos (tierra), los vivos en comunidad, y los dioses (cielo). Atendamos, pues, a los textos que presentan este itinerario simbólico.

En el canto undécimo de *La Odisea*, Ulises relata su descenso a los infiernos. Es allí donde consulta primero al tebano Tiresias quien le revela la verdad de su trabajosa vuelta:

Buscas la dulce vuelta, preclaro Odiseo, y un dios te la hará difícil; pues no creo que le pases inadvertido al que sacude la tierra, quien te guarda rencor en su corazón, porque se irritó cuando le cegaste el hijo. Pero aun llegarías, después de padecer trabajos, si quisieras contener tu ánimo y el de tus compañeros, así que ancles la bien construida embarcación en la isla Trinacria, escapando del violáceo ponto, y halléis paciendo las vacas y las pingües ovejas del Sol, que todo lo ve y todo lo oye. Si las dejaras indemnes, ocupándote tan sólo en preparar tu vuelta, aun llegarías a Ítaca, después de soportar muchas fatigas; pero si les causares daño, desde ahora te anuncio la perdición de la nave y la de tus amigos. Y aunque tú te libres, llegarás tarde y mal, habiendo perdido tu nave y tus compañeros; triste darás la vuelta a la patria en extranjera nao, y hallarás en tu mansión otra plaga: unos hombres soberbios, que se comen tus bienes y pretenden a tu divina consorte, a la cual ofrecen regalos de bodas. Tú, en llegando, vengarás sus demasías. Pero luego que en tu mansión hayas dado muerte a los pretendientes, ya con astucia, ya cara a cara con el agudo bronce, toma un manejable remo y anda hasta que llegues a aquellos hombres que nunca vieron el mar ni comen manjares sazonados con sal... haz al soberano Posidón hermoso sacrificio de un carnero, un toro y un verraco, y vuelve a tu casa, donde sacrificarás sagradas hecatombes a las deidades que poseen el anchuroso cielo, a todas por su orden. Te vendrá más adelante y lejos del mar, una muy suave muerte, que te quitará la vida cuando ya estés abrumado por placentera vejez; y a tu alrededor los ciudadanos serán dichosos. Cuanto te digo es cierto.²³

Tras esta revelación de Tiresias, Ulises conversa y mira hacia las otras sombras que habitan allí en el Hades. De ello reconoce el héroe aspectos de su destino que debe asumir: lo que significa la muerte, los modos de las mujeres y el carácter de su mujer Penélope, la fragilidad del hombre y los castigos (el sentirse devorado, el hambre y la sed, la indefinida repetición, la impotencia), el rencor de su amigo Áyax.

Pero pasemos ahora al segundo texto elegido. En el primer canto del *Infierno*, Virgilio encuentra al personaje Dante perdido e impedido por las tres fieras y le dice:

²³ HOMERO, *La Odisea* (Buenos Aires: Ed. Losada, 1999) Trad. por: Luis Segalá y Estalella p. 159.

Tú eres mi maestro y tú mi autor;
Eres el único de quien he tomado
El bello estilo que me ha honrado tanto.

Mira la fiera, por la cual me vuelvo,
Líbrame de ella, ¡oh famoso sabio!,
Pues me hace estremecer venas y pulso.”

“Te conviene emprender otro viaje”,
me respondió, tras de mirar mis lágrimas,
“si salir quieres del lugar selvático;
(...)

Así pues, yo por ti pienso y discurro
que me sigas, y yo seré tu guía,
y llevarte he de aquí a lugar eterno,

en donde oírás desesperados gritos,
verás antiguas almas dolorosas,
que la segunda muerte todas lloran;²⁴

El poeta Dante sitúa al “personaje Dante” en una instancia decisiva: en el medio, esto es, en el punto crítico del camino de su vida. Medio y crisis remiten allí a lo salvaje, la noche, lo áspero y la dureza. En la hondonada y en el gran desierto, es donde Virgilio aparece y pregunta por aquello que le impide al personaje Dante el ascenso que le es propio. Tomar ese camino precisa de un camino otro de profundización, de descenso a los infiernos y de progresivo ascenso por el purgatorio hasta el cielo. En los sucesivos círculos del infierno (lujuria, ira...) el maestro y guía Virgilio acompañará a Dante con una fidelidad y una delicadeza notables: ya animándole a emprender el viaje o a correr los miedos, o enseñándole el sentido de los castigos y las sombras que allí se encuentran; ya confortándolo y evitando que caiga presa de la duda, u ocultando su propio miedo en situaciones conflictivas. En tales círculos no sólo se muestran los castigos referidos a la debilidad del hombre sino también las figuras políticas y eclesiásticas y la explícita pregunta por la propia ciudad de Dante, Florencia. Lo que busca es una orientación para su destino y el destino de su ciudad.

Pero traigamos el último texto elegido que nos presenta también este camino de descenso a los infiernos, ahora escrito por un argentino, Leopoldo Marechal, y situado en los confines del Buenos Aires de 1920. El Libro VII

²⁴ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Comedia. I. Infierno* (Buenos Aires: Asoc. Dante Alighieri, 2003) Trad. por: Angel J. Battistessa, p. 67-69.

de *Adán Buenosayres* relata el “Viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia”. Dice así hacia el comienzo:

El sábado 30 de abril de 192., en el bajo de Saavedra y a medianoche, el astrólogo Shultze y yo iniciamos la excursión memorable que me propongo relatar ahora y que según la nomenclatura del astrólogo, comprendería un descenso a Cacodelphia, la ciudad atormentada, y un ascenso a Calidelfia, la ciudad gloriosa. Inútil es decir que el solo anuncio de aquel viaje me había sumido en no pocas dudas, vacilaciones y reservas, pues no ignoraba yo que, desde hacía tiempo, Schultze meditaba un descenso infernal y una exploración de aquellas comarcas tenebrosas que pocos héroes visitaron en la edad antigua y ninguno, que yo sepa, en la vulgar y pedestre que ahora vivimos. Recuerdo que dos horas antes de partir hacia Saavedra, sentado yo en el taller de Shultze, le rezongaba todavía mis últimas objeciones; y el astrólogo las escuchaba en silencio, moviéndose con absoluta calma entre papeles manuscritos y volúmenes abiertos, esferas celestes y zodíacos, tablas astrológicas y demás chirimbolos que llenaban totalmente su estudio.

-En el supuesto caso de que las dos ciudades mitológicas existieran – bromeaba yo-, y admitiendo que nos dé la loca por seguir el rastro de Ulises, Eneas, Alighieri y otros turistas infernales, ¿qué mérito hay en nosotros que nos haga dignos de semejante aventura?

-Yo tengo el de mi ciencia y usted el de su penitencia –me respondió Schultze con mucha gravedad.

Guardé silencio, entre admirado y confundido, pues aunque no sabía exactamente los puntos que calzaba la ciencia del astrólogo, bien conocía yo el estado nocturno en que mi ser naufragaba desde hacía tiempo y que se manifestaba con cierta indecible aridez cuyo secreto había creído yo guardar muy celosamente.²⁵

De este modo Adán es conducido por su amigo Shultze a través de las distintas espiras y barrios infernales. En ellos aparecen personajes de la vida argentina (el colectivero de la línea 38, el tipo inconfundible del empleado nacional, entre otros), las sombras que expresan la propia fragilidad del personaje (los potenciales, por ejemplo) y de los hombres en general (la gula, la ira...), relatos breves y dramáticos de caracteres argentinos, y teorías acerca de la estructura de la sociedad propia y en general (las cuatro clases: el metafísico, el guardián, el burgués y el trabajador). El compañero y amigo Schultze lo guía algunas veces explicándole a Adán lo que sucede, otras veces enojándose con las sombras o animando y empujando a Adán que prosiga su viaje. En todo ello se percibe un tono de humor y ruptura con lo sublime que permite en cada caso la puesta en escena de la dificultad (de la herida, de la fragilidad)

²⁵ MARECHAL, L. *Adán Buenosayres*. Ed. Seix Barral, Buenos Aires, 1948. p.384.

junto con la superación y la requerida e irónica benevolencia. Como declara el autor en el prólogo, se trata del «*humorismo angélico*» gracias al cual también la sátira puede ser una forma de la caridad, si se dirige a los humanos con la sonrisa que tal vez los ángeles esbozan ante la locura de los hombres.

Dado estos tres relatos que, a su modo, nos presentan este símbolo del descenso a los infiernos, señalemos su referencia a la experiencia ontológica de la nada. Pues en esta experiencia de descenso, la existencia se encuentra referida no a un ente determinado sino al mundo gestado como posible. Lo ente intramundano, el mundo de las ocupaciones y las obras, los otros hombres y la comprensión cotidiana del mundo y de sí mismo, es, simbólicamente, rechazada en su inmediatez y referida en su extrañeza y posibilidad finita. Por ello cabe, en el mundo otro de lo simbólico, cierta interrogación acerca del sentido del mundo y del sentido del ser de la existencia. El símbolo permanece en el ámbito de lo existencial y da, en cada caso, una orientación existencial o preontológica. No se pregunta por la estructura del mundo, sino más bien por el modo cómo se muestra este mundo y este mi propio ser, y, con ello, qué resoluciones y decisiones cabe tener. Tales decisiones implican no sólo el destino propio de un hombre, sino también las referencias del mundo fáctico entre: la tierra (los muertos), el cielo (los dioses), el héroe en cuestión (el yo del caso) y los otros hombres (el nosotros del caso). El símbolo y la palabra poética no preguntan por el ser; más bien, nombran lo sagrado: lo que sana y salva, lo que proporciona fecundidad y salud, lo que instaura amistad y libertad.

En cada caso la experiencia de la nada como anonadamiento (total y rechazante remisión) muestra su carácter de completa impotencia ante el mundo o ante la propia finitud. En ese rechazo, el todo de lo ente se muestra como tal y en su ser finito. También se descubre aquí la disponibilidad para la angustia en cuanto que los héroes, al igual que Edipo, quieren tener conciencia de todo aquello sido y fundado en su condición de arrojados. En el hecho de que es, el héroe se encuentra referido al mundo de los muertos, de las pérdidas, de sus miedos y de aquello futuro anticipado y posible de ser presentado (la promesa de Itaca, el Cielo, la ciudad de Calidelfia). Junto a la decisiva referencia a un otro existente, en tal experiencia que libera posibilidades de ser propio y que mismiza se funda la posibilidad de la apropiación y la manifestación de la mismidad. Parafraseando a Heidegger, podríamos decir que en el ámbito que abre la palabra poética “la nada”, como lo absolutamente otro de lo ente en la encrucijada y el descenso a los infiernos, es el velo de lo sagrado.

Pero atendamos más adelante al siguiente símbolo señalado.

2.3. Los diálogos de Job y el Cantar de los cantares: la carne que es gozo y dolor.

Nos concentramos en primer lugar en los diálogos que mantiene el personaje Job con sus amigos Elifaz, Bildad, Sofar y, hacia el final, Elihú. Según

R. Girard en los diálogos acontece lo fundamental de la obra, a saber: la violencia ejecutada por los amigos y el sufrimiento de Job. Mirando únicamente a Job es que decimos: el discurso de la víctima atemperado por el sufrimiento pone de manifiesto la violencia *como* violencia. En sus lamentos, gritos, contra-acusaciones y cuestionamientos, el personaje Job muestra el mal padecido a causa de los amigos que sostienen al Dios-ídolo de la retribución. El sufrimiento, pensado como disposición afectiva o temple de ánimo, pone de manifiesto a la carne-que-es-ahí como dolor en el mal. En este sentido, el sufrimiento, en cuanto revela la violencia como violencia (el mal), propicia la remisión hacia lo sagrado ya no violento sino como vínculo con el Dios abogado que defiende a la víctima y la alcanza en su dolor:

Porque yo sé que mi Redentor vive
y que él, el último, se alzaré sobre el polvo.
Y después que me arranquen esta piel,
yo, con mi propia carne, veré a Dios.
Sí, yo mismo lo veré,
lo contemplarán mis ojos, no los de un extraño.
¡Mi corazón se deshace en mi pecho!²⁶

Por otro lado tenemos el *Cantar de los cantares* que revela el discurso atemperado por la alegría de los amantes. En el eufórico y agradecido decir de los amantes, y en la búsqueda que interroga por el encuentro anhelado, lo que se pone de manifiesto es la carne-que-es-ahí como gozo en el bien. El acontecer del encuentro de los amantes es eso sagrado que gesta tanto el cantar agradecido como la búsqueda que interroga. A su vez, revela la violencia de los guardias que hacen ronda en la ciudad, y contagia por su expresividad al coro que contempla y compadece su amor:

Su izquierda sostiene mi cabeza
y con su derecha me abraza.

El amado
Júrenme, hijas de Jerusalén,
que no despertarán, ni desvelarán
a mi amor,
hasta que ella quiera.

Coro
¿Quién es esa que sube del desierto,
reclinada sobre su amado?²⁷

²⁶ *El libro del Pueblo de Dios, La Biblia* (Madrid-Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1992) Job 19. 25-27.

²⁷ *El libro del Pueblo de Dios, La Biblia...* Cantar de los cantares 8. 3-5.

A partir del sufrimiento en Job y la alegría en el Cantar, cabe preguntarnos en qué sentido esta experiencia así expresada se encuentra referida a la experiencia fundamental de la nada. En primer lugar decimos que, tanto en la alegría como en el sufrimiento, lo que acontece es una experiencia del todo de lo ente interpretado de un modo existencial, esto es aquí, poético. La palabra poética nombra y busca lo sagrado. Da una orientación pre-ontológica de la existencia refiriendo no sólo a la existencia propia que habla y padece sino también a los otros, a Dios y a los entes de la naturaleza. A su vez, explora la constitución ontológica de la existencia: que padece, que es carne finita, que es dolor y que es gozo. El mundo se muestra como tal y en su posibilidad. Para nosotros, el punto en el que convergen el sufrimiento y la alegría, esto es, el nombre propio de lo sagrado es, según la tradición bíblica, el amor. Tal es el bien siempre mayor que se sustrae y se revela en el dolor del que sufre y del que goza propiamente. El amor nombra lo sagrado en su auto-re-velación como misterio.

2.4. *El Quijote: el camino*

Nos atenemos ahora a considerar el símbolo del camino y las aventuras propias de Don Quijote y Sancho Panza. Pues, es en el camino donde confluyen los múltiples personajes de la obra, los escenarios, los relatos de otras historias y los acontecimientos que el mismo Cervantes llama "aventuras". En estas aventuras lo que progresivamente se va desocultando es, por una parte, el engaño de Don Quijote y su propia locura libresca y anacrónica. Las sucesivas y variadas experiencias del camino junto con las señas y las referencias de los otros, conducirán a Don Quijote hacia la verdad de sí, de los otros y del mundo. Hacia el final entiende que: ni él mismo es un héroe de la Caballería andante, ni Aldonza Lorenzo es Dulcinea, ni Sancho su escudero, ni el mundo el escenario unilateral de sus hazañas. El camino, esa *ventura de confluencia* que es el camino, le revela al personaje la verdad de sí mismo en cuanto pobre, frágil y falto de cordura; la verdad del mundo en cuanto ambivalente, polifacético, de múltiples perspectivas y referencias; la verdad de Sancho, su amigo también hermanado en la pobreza, la necesidad y la locura. Hacia el final de la segunda parte, Don Quijote reconoce su nombre y el autor mira con benevolencia la historia redimida de su personaje:

Dadme albricias, buenos señores, de que ya yo no soy don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano, a quien mis costumbres me dieron renombre de Bueno. Ya soy enemigo de Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje; ya me son odiosas todas las historias profanas del andante caballero; ya conozco mi necedad y el peligro en que me pusieron haberlas leído; ya, por misericordia de Dios, escarmentado en cabeza propia, las abomino.
(...)

El bachiller fue por el escribano, y de allí a poco volvió con él y con Sancho Panza; el cual Sancho –que ya sabía por nuevas del bachiller en qué estado estaba su Señor-, hallando a la ama y a la sobrina llorosas, comenzó a hacer pucheros y a derramar lágrimas.

(...)

Y volviéndose a Sancho le dijo:

-Perdóname, amigo, de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído, de que hubo y hay caballeros andantes en el mundo.

-¡Ay! -respondió Sancho, llorando-: No se muera vuestra merced, Señor mío...”²⁸

Conclusiones

A partir de este breve rodeo a través de estas obras filosóficas y estos símbolos señalados, digamos brevemente que: la experiencia del ser y lo sagrado muestra el fenómeno indicado del extrañamiento. La facticidad del amor (*eros*), de Dios, del tiempo y lo ente, y del yo, revela en cada caso su carácter enigmático e inhóspito. Sorprende y maravilla el hecho de que es. De este modo provoca la pregunta: ¿qué es *eros*? ¿qué amo cuando amo a Dios? ¿qué es el tiempo? ¿qué es lo que conozco con seguridad en lo que conozco? ¿qué es el yo? Previo a la pregunta determinada acontece la experiencia del ser, en cada caso referida al tiempo. Como señala Heidegger, el tiempo es un nombre para la verdad del ser. Propio de la tradición filosófica es la experiencia del ser a la luz del tiempo presente o como presencia. Sea que se trate del presente de la idea, del puro presente de Dios o del presente del yo que es en tanto -esto es, en el presente de la autoconciencia- piensa ser alguna cosa, el tiempo se muestra junto con el extrañamiento y el Ser. Para Heidegger, a diferencia de la filosofía, el tiempo propio es el advenir que gesta en lo que es sido la respuesta del presentar.

A su vez, y mirando más hacia los relatos simbólicos destacados, el extrañamiento de lo ente y de la existencia propician una referencia propia. Entonces el engaño se muestra como engaño, la locura como locura, la violencia como violencia; los vínculos se descubren en su forma más propia: el vínculo erótico de los amantes, el vínculo formativo de maestro y discípulo, el vínculo filial de los amigos, el vínculo sagrado de Dios y el mortal, el vínculo filial de la familia; en cada caso se revelan como tales formas de vincularidad y no otra. La total y rechazante remisión, el extrañamiento y la referencia, se muestran como instancias formativas, eróticas, filiales, sagradas en las que acontece la revelación de lo propio de sí y de lo otro que es. En esa convergencia finita que acontece, los cuatro -cielo, tierra, Dios y mortales- se trans-propian y presentan inéditos desde

²⁸ Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Tomo II (Buenos Aires: GOLU, 1973) pp. 551-552.

su propia gestación que ha sido. Ello que fulgura, a su vez, gesta lo que es y lo que ha de ser fundado. Ese presentar es un referir al modo de un dejar ser.

Para terminar reunimos aquí algunos pensamientos que pudimos determinar gracias al trabajo reflexivo de este peculiar camino. La nada es el acontecer fundamental del anonadamiento que se muestra como la experiencia del ser y del tiempo en donde lo ente, lo patente, revela su finitud que es. Tal es el fenómeno de extrañamiento en donde lo ente que es maravilla por su simple facticidad. Lo que es escapa, y propicia la referencia a ello que se expone en su diferencia. La diferencia es afirmada, creada y descubierta en esa experiencia.

Tal como señala Heráclito, la naturaleza ama ocultarse: en esa extrañeza de lo ente, que es y cotidianamente se encuentra encubierta, lo ente muestra su ser; imponderable para la existencia que deja que lo ente escape, impotente, esa experiencia angustia y revela la finitud y la trascendencia de la existencia que también, en la cotidianidad, se encuentra encubierta. Ser de lo ente y ser de la existencia como lo que se sustrae y permanece en la escondida sencillez de lo que se encubre. El ser es lo propicio de ambos: la esencia del rehúso que se des-oculta en esa juntura única e inédita que así propicia lo propio en la transpropiciación de la mutua-pertenencia (mismiza). Ello indica apropiamente en el silencio del pensar y en la palabra poética.

La experiencia del ser nos va aleccionando e instruyendo. El tiempo que nos extraña y pierde propicia la apropiación y la enseñanza. De golpe, con humor o con dolor entrevemos la fragilidad de este mundo que es ambiguo, polifacético y claroscuro. Las reiteraciones de lo que se encubre y se revela propician la madurez y un progreso de aquello que salva y sana. Lo sagrado revela así la misericordia última del amor que sonríe y salva. La entregada finitud y la pobreza muestran el exceso y la belleza de eso que, seducido en esa instancia, muestra la hondura anhelada que se oculta imponderable.

Bibliografía principal

- Platón, *Diálogos III* (Madrid: Ed. Gredos, 2000) Trad. por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Íñigo
- San Agustín, *Las confesiones*. (Madrid: BAC, 1951)
- San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, Trad. por Balbino Martín Pérez
- Descartes René, *Discurso del método*. (Buenos Aires: Colihue, 2004) Trad. Por Mario Caimi
- Descartes René, *Los principios de la filosofía*. (Buenos Aires: Losada, 1997)
- Descartes René, *Meditaciones metafísicas* (Buenos Aires: Ed. Charcas, 1980) Trad por: Ezequiel de Olazo y T. Zwanck
- Ricoeur P., *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 2002) Trad. por: Suárez Armando

- Sófocles, *Tragedias* (Barcelona: Ed. Alma Mater, 1959) Trad. por: Ignacio Errandonea S. I.
- Homero, *La Odisea* (Buenos Aires: Ed. Losada, 1999) Trad. por: Luis Segalá y Estalella
- Dante Alighieri, *La Divina Comedia. I. Infierno* (Buenos Aires: Asoc. Dante Alighieri, 2003) Trad. por: Angel J. Battistessa
- Marechal, L. *Adán Buenosayres*. (Buenos Aires: Ed. Seix Barral, 1948)
- El libro del Pueblo de Dios, La Biblia, *Libro de Job* y *Cantar de los cantares* (Madrid-Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1992)
- Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. Tomo II* (Buenos Aires: GOLU, 1973)

Bibliografía secundaria

- Jaeger Werner, *Paideia*. (México: FCE, 2004), Trad. por Xirau J. y Rocés W.
- Eggers Lan Conrado, *El sol, la línea y la caverna*. (Buenos Aires: Colihue, 2000)
- García Díaz Adolfo. "Historia del concepto de la nada en la filosofía griega" en *Revista de filosofía*, (Venezuela: 1998)
- Silvia Magnavacca, Ponencia realizada en las Jornadas: *Pensamiento Medieval: San Agustín en el Pensamiento Contemporáneo*. Universidad de Morón. (08/2004)
- Erich Przywara, *Analogia Entis* (Johannes-Verlag, 1962)
- Heidegger M. *Gesamtausgabe 15* (Frankfurt am Main: Klosterman V, 1986)
- Przywara Erich, *San Agustín. Perfil humano y religioso*. (Madrid: Cristiandad, 1984) Trad. Por Lope Cilleruelo, Osa.

Artículo recibido en marzo de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2015.

Leer y escribir en el campo de la teología

(2) El problema de la 'recepción' en el campo teológico

por José Luis Narvaja S.I. *

Resumen

A partir de la consideración de los elementos que hemos encontrado en la reflexión platónica acerca de la escritura, el artículo estudia el tema de la 'recepción' en el plano teológico. La consideración de las características propias del objeto teológico sirve para distinguirlo de los otros objetos estudiados por la crítica moderna, como la literatura, la historia y la música.

Entre estas características se encuentra una relación especial con el tiempo y el espacio que determinan una triple conformación de la memoria superadora de la paradoja tiempo-eternidad y finito-infinito: la liturgia, el mito y el icono.

Palabras clave: recepción, tiempo, espacio, liturgia, mito, icono.

Reading and writing in the field of theology

(2) The problem of the reception in the area of theology

Abstract

Starting from the consideration about the elements which we encountered in the Platonic reflection concerning writing, this article studies the theme of the 'reception' in the field of theology. The consideration of the characteristics specifically concerning the theological object serve to distinguish it from other objects studied in modern criticism, such as literature, history and music. Among these characteristics one sees a special relation with time and space which determine a triple confirmation of a refined memory of the time-eternity and finite-infinite paradox: the liturgy, the myth, and the icon.

Key terms: reception, time, space, liturgy, myth, icon

* Doctor en Teología y Ciencias Patristicas (Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma, 2002). Profesor de Patristica II en Facultad de Teología de San Miguel, Profesor invitado para la investigación en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt (desde 2009) y Profesor invitado en el Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma (desde 2014). jlnarvaja@gmail.com