

DE LA INMEDIATEZ DE LA ALTERIDAD A LA MEDIATEZ DE LA INTEPRETACIÓN

Ricardo Gibu

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar en torno a la posibilidad de la hermenéutica de abrirse a una comprensión de la verdad y del ser. Una hermenéutica semejante no puede desconocer la posición de aquellas hermenéuticas que renuncian a toda pretensión de verdad (“hermenéuticas nihilistas”) reduciendo su comprensión a la infinidad de perspectivas que se pueden tener del mundo. La posibilidad del acto interpretativo de abrirse al ser y a la verdad supone la posibilidad de superar esta posición a través de un punto de partida cuya inmediatez sea irreductible al conjunto de interpretaciones. La inmediatez de la alteridad nos ofrece un significado cuya acogida por parte del sujeto es condición de su propia actividad y presupuesto de toda interpretación ulterior. La pregunta que surge en esta argumentación es si tiene sentido una hermenéutica fundada en la iniciativa de la alteridad y hasta qué punto puede una hermenéutica semejante conciliarse con la actividad del yo y, por tanto, con los criterios de validez que éste debe respetar para que su interpretación sea considerada rigurosa y consistente. La conciliación de la inmediatez de la alteridad y de la mediatez de la reflexión marcará el retorno de la hermenéutica a la pregunta por el ser y por la persona, sede de este preguntar. Nuestra exposición tendrá tres partes. En primer lugar, intentaremos distinguir los presupuestos filosóficos de una hermenéutica desvinculada de la verdad y del ser. En segundo lugar, estableceremos el punto de inflexión o de superación de esta hermenéutica a través de la consideración de un punto de partida irreductible a toda interpretación (alteridad). En tercer lugar, consideraremos los presupuestos antropológico-metafísicos de esta hermenéutica abierta a la verdad y al ser.

1. Presupuestos de la hermenéutica nihilista

El divorcio entre la hermenéutica y la posibilidad de alcanzar verdad se manifiesta en aquella idea según la cual no existen hechos sino sólo interpretaciones. Esta posición, fundada en la sustitución de la verdad por la interpretación, reduce el conocimiento a los múltiples puntos de vista sobre una realidad dada. La ruptura implícita entre la actividad interpretativa y el ser verdadero desemboca en un nihilismo teórico o especulativo¹ que halla en Nietzsche a uno de sus principales exponentes: “Siempre se encuentran ingenuos observadores de sí —señala Nietzsche— que creen que hay ‘certezas inmediatas’ [...] como si el conocer fuera capaz de comprender su objeto en su desnuda pureza, como ‘cosa en sí’, y no pudiese haber ninguna falsificación ni de parte del sujeto ni del objeto”.² Tal falsificación es obra principalmente de la voluntad de poder que lejos de descubrir la verdad, la crea: “Los verdaderos filósofos son aquellos que ordenan y dictan leyes: dicen ‘¡así debe ser!’, determinan en primer lugar la dirección y el fin del hombre [...] Su ‘conocer’ es crear, su crear es dictar leyes, su voluntad de verdad es voluntad de poder”.³ Una hermenéutica fundada sobre este presupuesto suscribe la prioridad de la interpretación sobre el sentido del ser de modo que el saber no expresa en ningún caso algo verdadero sino sólo puntos de vista. El quehacer interpretativo ya no tendrá como punto de partida la comprensión del ser verdadero sino la capacidad de crear o configurar la realidad. Por su carácter desvinculante de la verdad y del ser, Vittorio Possenti se refiere a esta hermenéutica como una “hermenéutica nihilista” en la medida que asume aquella tesis sobre el nihilismo que ya Nietzsche caracterizaba en sus *Fragmentos Póstumos* como “ausencia de fin”, “ausencia de respuesta al por qué”, “ilusión de perspectiva”, y que quedaba expresado en esta afirmación: “Que no haya una verdad; que no haya una constitución absoluta de las cosas, una ‘cosa en sí’; —eso mismo es un nihilismo, más aún, es el nihilismo extremo”.⁴

Para el filósofo italiano Armando Rigobello, es posible hallar en Heidegger los argumentos que justifican esta desvinculación del pensamiento con la realidad.⁵ La pretensión de Heidegger de superar el nihilismo a través de la superación de la metafísica occidental no significa su distanciamiento respecto a las tesis nihilistas.⁶ La cercanía de Heidegger a la tesis nihilista puede apreciarse

en la determinación a priori del *Dasein* como ser intramundano. La recuperación del auténtico sentido del ser pasa por interpretarlo a partir del tiempo, tal como se aprecia en *Sein und Zeit* a través de la analítica cotidiana del *Dasein*. Para Heidegger el intento de temporalizar el ser (esto es, rescatarlo de su olvido), había tenido en Kant a uno de sus principales exponentes. En efecto, en la famosa interpretación que Heidegger hace de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se pone el acento en la temporalización del ser, obrada por la imaginación trascendental. Gracias a la imaginación trascendental todas las categorías a priori del entendimiento quedaban constituidas temporalmente bajo la forma de la presencia-ausencia.⁷ La consideración del ser desde el horizonte del tiempo quedó truncado, según Heidegger, con la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en donde la imaginación trascendental queda subordinada a la determinación atemporal y representativa del “yo pienso”.

Heidegger interpreta su propia filosofía como un intento de llevar a término la temporalización del ser que Kant sólo dejó como proyecto. La superación del nihilismo se hará posible gracias a la aplicación del dinamismo de la imaginación trascendental a la condición temporal del *Dasein*. Es en este punto donde se revela paradójicamente la cercanía de Heidegger respecto al proyecto nihilista nietzscheano. La imaginación trascendental, en la primera edición de la *Crítica*, está a la base de toda síntesis del entendimiento de modo que se constituye como condición de posibilidad de toda unificación de lo múltiple en el conocimiento, una especie de “trascendental del trascendental”. Si ello es así, el “yo pienso” pasa a definirse como una actividad imaginaria y productiva sin vínculo alguno con la realidad objetiva, una actividad representativa que jamás alcanza el ser real.⁸ Esta separación del sujeto respecto de la realidad se aprecia desde dos perspectivas: desde la absoluta creatividad del *yo pienso* (vinculada a la universalidad y necesidad de la razón, propias del idealismo), y desde la negatividad disolvente de la imaginación (vinculada al absurdo y la irracionalidad, propios del nihilismo). El *Dasein* heideggeriano aún cuando quede determinado como un ente intramundano no es ajeno al carácter productivo de la imaginación trascendental ni a su desvinculación con lo real. La dimensión creativa y productiva del *Dasein* puede apreciarse en el carácter a priori de su intramundinidad, esto es, en su posibilidad de comprender e interpretar.⁹ Esta tesis permitirá definir la verdad como apertura a

horizontes de sentido, como un “habitar” en contraposición con aquella que define la verdad como correspondencia. “Habitar” no quiere decir recibir ni acoger una verdad universal sino pertenecer a un entramado interpretativo particular desde el cual se realizan metáforas provisionales a la espera de otras más aceptables.¹⁰

2. Pasividad, inmediatez del otro y hermenéutica

El problema para la hermenéutica nihilista y todas aquellas posiciones fundadas en la pureza trascendental de la imaginación es justificar la dimensión pasiva implícita en toda comprensión del mundo. Ricoeur en su libro *Sí mismo como otro*¹¹ profundiza en la naturaleza de la pasividad en la comprensión y en los distintos niveles en donde puede explicitarse. Siguiendo a Maine de Biran, señala Ricoeur, el acierto de éste en introducir el cuerpo propio como criterio de certeza no representativa y haber reconocido la irreductibilidad del cuerpo respecto a cualquier extensión imaginada o representada. En efecto, existir desde la perspectiva del cuerpo significa resistir, esto es, el exponerse a la exterioridad del mundo. El reconocimiento de esta pasividad del cuerpo no es indiferente respecto al ejercicio de la interpretación. El padecer del cuerpo se revela como sufrimiento o como vulnerabilidad ante una realidad externa que oponiendo su propio peso propicia la certeza de la propia existencia y de la existencia exterior. La certeza de la que aquí se habla es de un género radicalmente distinto al que domina en la percepción sensible. La distinción husserliana entre carne (*Leib*) y cuerpo (*Körper*) será decisiva para especificar la comprensión del mundo a partir de la resistencia que ofrece la realidad corporal. A través de la carne alcanzamos una primordialidad anterior a cualquier distinción entre voluntario e involuntario, referida a un ámbito cualitativamente distinto al de la extensión geométrica o especialidad objetiva. Se trata precisamente de una primera alteridad, un “ahí” y un “aquí” respecto de los cuales toda ubicación en el espacio y en el tiempo se muestra heterogénea, una forma de espacialidad interna de la carne desde la cual el yo resiste al mundo, esto es, *puede obrar sobre él*.¹² En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas, profundizando en la naturaleza de esta primera alteridad, introduce la noción

de “sensibilidad” como una categoría que expresa el fin de la egología a través de la exposición inmediata del cuerpo (más precisamente, de la “carne”) al otro. A través de la sensibilidad el sujeto se expone al otro, se hace vulnerable y, al mismo tiempo, responsable de él¹³. Por ello el yo se manifiesta a través del acusativo y no del nominativo puesto que lleva en sí el peso del otro a través de la responsabilidad. “El yo [...] es anterior a la iniciativa de la voluntad, anterior al origen, como si la unidad y la unicidad del Yo fuesen ya la carga sobre sí de la gravedad del otro”.¹⁴

Se puede decir que la persona “despierta” a la existencia en la acogida de este primer significado, sale de la homogeneidad impersonal del ser para colocarse como un “yo” único e irrepetible. “Despertar” a la existencia quiere decir ser capaz de acoger el primer significado, de recibir una palabra que viene del otro. Para Lévinas la posibilidad de que el sujeto se constituya como un yo único e irrepetible sólo puede comprenderse a partir de la relación con una alteridad siempre trascendente a las posibilidades del yo. El yo es incapaz de reducir al otro al flujo de su conciencia y a sus representaciones, y por tanto, se muestra siempre en retraso respecto a la alteridad. Lévinas afirma que una relación semejante sólo puede darse a través del lenguaje, esto es, “cara a cara”. La persona despierta a la existencia a través de una llamada, de una palabra ofrecida en la primera síntesis especulativa. El primer significado o la primera palabra se manifiesta como expresión o más precisamente, como “rostro”.¹⁵ Por ello, según Lévinas el verdadero olvido del ser en la filosofía occidental fue traicionar la inmediatez en la que se manifestaba el primer significado e identificarlo con el ser en general. El vínculo “cara a cara” del yo con la alteridad determinaba el despertar de la persona a la existencia como posibilidad de responder al llamado recibido, esto es, como responsabilidad. El yo es, desde el inicio, una realidad anclada en el bien y en la verdad en tanto acoge la expresión y la palabra del Otro. La capacidad de reconocer la verdad y el error, el bien y el mal, no depende de ninguna facultad humana si no de esta relación originaria con la alteridad que me ofrece la primera expresión bondadosa y la primera palabra verdadera. Por ello la alteridad para Lévinas está por encima de las posibilidades del yo en cuanto mide mis palabras y actos convocándome a una acción responsable.

En *Totalidad e infinito*, el rostro de la alteridad como primer objeto de la síntesis especulativa se presenta como la primera autoridad y el primer magisterio. En efecto, en la relación “cara a cara” con la alteridad se realiza la primera enseñanza por la cual el yo recibe un significado que éste no es capaz de producir ni de recordar. Este significado producido por la alteridad “modifica el sentido original de la verdad”¹⁶ y también de la filosofía. La verdad en su sentido originario no puede comprenderse ya como adecuación. Aquello que el Otro ofrece al sujeto se sustrae siempre al dominio de la adecuación conceptual e intencional en la medida que es total exterioridad. El rostro del Otro me permite descubrir la verdad de los entes gracias a su palabra inmediatamente comprendida. Asimismo, la filosofía no puede practicarse a través del método mayéutico porque el significado ofrecido por la alteridad está más allá de mi interioridad y por tanto, soy incapaz de recordarlo. La filosofía surge precisamente cuando el “deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”.¹⁷ No surge del hambre o la indigencia sino del deseo de aquello que está más allá de lo que puede colmarla. La inquietud de la pregunta filosófica halla su explicación en la inadecuación de toda idea o noema respecto al primer significado ofrecido por la alteridad: el rostro.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* la alteridad no se entiende ya como exterioridad sino como proximidad. Por ello la noción de rostro en *De otro modo que ser* deberá ser comprendida como *otro-en-el-mismo*, como aquella alteridad anterior incluso a la relación del yo consigo mismo. La proximidad introduce un modo novedoso de comprender la relación entre dos términos, en tanto quiebra toda comprensión de la existencia como imposibilidad frente a lo dado y conocido. Se tratará de afirmar con ello la precedencia de la justicia sobre la neutralidad del ser en toda relación que el sujeto establezca. En efecto, la proximidad es el acercamiento “cada vez más próximo” de la fraternidad, de la presencia del rostro del prójimo.¹⁸ El surgimiento de la propia subjetividad no podrá comprenderse como una realidad previa a la proximidad sino en relación a la inmediatez del rostro manifestado en aquella proximidad. En esta relación todo vínculo espacial quedará superado, toda “vecindad” objetiva negada. Por ello dirá Lévinas que la proximidad es la relación que destruye toda in-diferencia u homogeneidad hallada en el espacio. Es la relación del sujeto que ilumina y distingue lo que hay por distinguir en esa uniformidad, y la

que posibilita todo conocimiento. En efecto, entre el sujeto y el espacio estará la presencia del otro que perturbando la impasibilidad de aquél lo remitirá a una existencia responsable en el mundo. El prójimo me inquieta, y no permite mi indiferencia. Es precisamente esta no-indiferencia la que está supuesta en toda relación con el mundo.¹⁹

La reivindicación levinasiana de la inmediatez a través de la alteridad constituye un paso importante para repensar la dimensión ontológica de la hermenéutica. Si el punto de vista de la hermenéutica es el punto de vista originario del ser humano que surge a la existencia gracias a la acogida de la alteridad, la primera cuestión hermenéutica presupone aquella alteridad que fundando la propia subjetividad a través del rostro está siempre más allá o más acá de la conciencia intencional. La inmediatez del rostro del otro, la presencia de la alteridad en el yo, es la primera verdad y la primera referencia respecto de la cual no hay equívocos. Se trata de una verdad prejudicativa o metajudicativa, la “significancia de la significación”, como decía Levinas, término último de todo reenvío significativo y de toda interpretación. Si la hermenéutica no puede prescindir de este vínculo originario con la alteridad ni del elemento absoluto y universal contenido en su expresión, tampoco puede prescindir del carácter finito y temporal propio de la condición humana. La finitud desde esta perspectiva no será comprendida en relación a un ente que asume la muerte como posibilidad última sino como precedencia o anterioridad del otro en mí que funda una temporalidad abierta al encuentro y a la comunión. En tal sentido, el quehacer hermenéutico no puede ser interpretado como expresión de una carencia sino de una excedencia de significado, de una sobreabundancia de sentido. La hermenéutica tiene como objeto primero esta excedencia vinculada a la revelación de la alteridad. La palabra que viene de la alteridad y que funda la existencia del yo puede considerarse la primera interpretación, el primer punto de referencia significativo desde donde recibe su orientación todo otro significado. A diferencia de cualquier otro símbolo, la revelación del rostro en la estructura subjetiva del yo no plantea ningún “conflicto de interpretaciones” gracias al carácter absoluto de su inmediatez que cancela cualquier cuestionamiento.

La inmediatez de la alteridad vista tanto desde la carne como del rostro, nos ha permitido situar la precedencia del significado respecto a cualquier

acción subjetiva. La cuestión que se plantea ahora es si resulta viable una hermenéutica cuyo objeto o metaobjeto está fundado en la alteridad y en la iniciativa de ésta. ¿Acaso no se define la hermenéutica como un conocimiento relativo al ejercicio realizado por un sujeto interesado en la interpretación de un texto? Y si ése fuera el caso, ¿la presencia del yo en el acto de interpretación no supone ya la anulación de la alteridad y su reducción al silencio en la esfera del Mismo?

3. Presupuestos antropológicos y metafísicos de la hermenéutica

La distinción que realiza Ricoeur entre *mismidad* e *ipseidad*, puede ser útil para superar la aparente oposición entre la actividad del yo y la iniciativa del otro. Sin entrar detalladamente en el análisis de estos conceptos expuesto en el libro *Sí mismo como otro*, podemos señalar que para Ricoeur la identidad del yo no es unívoca sino que puede distinguirse una identidad como *mismidad* y otra identidad como *ipseidad*. En la *mismidad*, la identidad es asegurada a partir de una invariante relacional o sustrato que permanece en el tiempo. En la *ipseidad*, la identidad es asegurada a través de una disposición adquirida (carácter) a través de la cuales valores, modelos, normas, ideales entran a formar parte de la *mismidad*; y también a través de una palabra dada que, con toda la dimensión ética propia de una promesa, es capaz de desafiar al tiempo y al devenir. Entre ambos polos (carácter y palabra dada) se abre un intervalo de sentido que la alteridad está llamada a llenar.

La crítica de Lévinas a una filosofía del Mismo recaería sobre la primera identidad pero no tocaría a la segunda, dejando como transitable una filosofía que tenga su punto de partida en el yo y su punto de llegada en el Otro. Precisamente esta es la vía que Ricoeur quiere recorrer en varios pasajes de la obra mencionada. Ello supone la posibilidad de redefinir muchos de los términos puestos en cuestión por el propio Levinas, desde la perspectiva que ofrece la identidad como *ipseidad*, sin entrar en contradicción con los planteamientos de fondo del gran filósofo judío. Pero sobre todo, abre la posibilidad de una hermenéutica que valide tanto la explicitación del sentido que va de la alteridad al yo, como aquella que va del yo a la alteridad.²⁰ Una hermenéutica

semejante tendrá en cuenta tanto la inmediatez y la pasividad de la alteridad como la mediatez de la reflexión en el ejercicio interpretativo. En efecto, la hermenéutica no forma parte de una filosofía intuitiva ni de una mística sino de una filosofía propiamente reflexiva que tiene en cuenta la identidad del texto a interpretar desde la perspectiva de una *ipseidad* cuyo contenido sólo puede explicitarse desplegando las mediaciones del yo allí contenidas.²¹

El paso de la inmediatez de la alteridad a la reflexión de la *ipseidad* sólo puede realizarse a través de un retorno al ser. En efecto, el ejercicio hermenéutico lejos de conducirnos por el sendero inacabable de la imaginación nos conduce a la reflexión del ser a través de las mediaciones del yo —representaciones, obras, instituciones, acciones, etc. “Es necesario, entonces —afirma Ricoeur— salir deliberadamente del círculo encantado de la problemática entre el sujeto y el objeto, e interrogarse por el ser”.²² Y más adelante señala: “el sujeto que se interpreta al interpretar los signos [...] es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea”.²³ Esta vuelta al ser no es ingenua sino sabedora de la mediación del sujeto en toda comprensión del ser. Es en la síntesis entre sujeto y el objeto realizada por la conciencia donde acontece tal comprensión. En ella se hace manifiesta un objeto que ninguna actividad subjetiva es capaz de poner o crear. En tal sentido, la conciencia en cuanto tal se define originariamente en relación a una realidad que se resiste al fluir de la imaginación pura. Este “residuo objetivo”, tal como lo llama Ricoeur, tiene como característica fundamental interrumpir la continuidad de la vida intencional e introducir una distancia, una desproporción entre el sujeto y la realidad. La subjetividad se constituye como tal en esta desproporción, en este retraso originario respecto al objeto conocido. En la síntesis especulativa la productividad de la imaginación deja paso a la pasividad de la reflexión. El “yo pienso” del sujeto trascendental se transforma en el yo de un ser personal delimitado por su propia experiencia y por la alteridad de la carne. La subjetividad se constituye entonces en la conciencia de un significado “más acá de una conciencia absoluta, más allá de un reenvío sin fin de término a término”.²⁴ Además de Ricoeur, podemos mencionar a tres filósofos italianos que han dado luces sobre la relación entre la hermenéutica y la metafísica: Luigi Pareyson, Luigi Stefanini y Michele Federico Sciacca.

“El pensamiento hermenéutico —afirma Pareyson— es pensamiento del ser [...]. Ante todo, es muy cierto que no se puede hablar del ser si no es hablando de los entes, pero no es menos cierto que no se puede hablar de los entes si no es hablando del ser [...] El futuro, en mi opinión, es propicio al pensamiento hermenéutico así entendido, y no parece favorable a aquellas formas de hermenéutica que intentan eliminar la verdad. [Según esta forma errada de hermenéutica] no existen cosas o hechos o verdades a interpretar sino solo interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones. Pienso que esta idea no se corresponde con el concepto de interpretación, la cual o es interpretación de algo o no es”.²⁵ Para Pareyson decir que el ser es “irrelativo” significa que aún cuando está presente en la misma relación no se identifica con ella sino que la instituye. En tal sentido, el ser es el término *de* una relación y está presente *en la* relación pero al mismo tiempo está más allá de la relación y la trasciende. En la medida que trasciende la relación, el ser es por definición inobjetivable, está siempre “en retraso” respecto a cualquier intento de definición. La inobjetivabilidad y trascendencia del ser respecto de la existencia plantea una toma de distancia de Pareyson respecto a todas las tesis de cuño historicista que son incapaces de separar el ser de la historia al identificarlo con el valor. La presencia del ser en el tiempo aparece como presencia fundante y trascendente, pero nunca sometida al devenir histórico de las personas cuyas existencias funda. En términos positivos podemos decir que el ser sólo aparece a través de la historia, más precisamente, a través de las formas históricas. En estas formas históricas radica la “inagotabilidad” del ser, esto es, la *presencia* del ser en esa forma histórica que la hace única e irreplicable, y por otro lado, la fuerza ulterior o *ulterioridad* del ser que imposibilita a alguna forma histórica contener el ser de modo exclusivo y excluyente. Si el ser aparece bajo una forma histórica, y es la única vía como aparece, esta forma es una “revelación” del ser, no un signo ni un paliativo, sino “*el ser mismo* en cuanto históricamente determinado”.²⁶

La idea de la “inagotabilidad” del ser permite a Pareyson aplicar el concepto de “interpretación” en el ámbito de la historia. En la medida que el ser se revela a través de las formas históricas es imposible conocerlo a través de una sola de sus manifestaciones. Es preciso una forma de aproximación cognoscitiva capaz de contener el elemento universal y singular del ser en su configuración

histórica. La interpretación se convierte así en el camino privilegiado para este cometido. Cuando Pareyson habla de la interpretación como el modo adecuado para aproximarse a las realidades históricas no está considerándola como un método entre otros a elegir. La interpretación es la contracara de la relación de la persona con el ser en la medida que tal relación es su primera aproximación a la verdad. Si la relación con el ser determinaba el estatus ontológico de la persona, la relación con la verdad determina su modo de vincularse originariamente con la realidad.

La tesis de Luigi Stefanini no es muy lejana de la de Pareyson en este punto: “soy el ser que es en cuanto se expresa, se afirma en su presencia a sí mismo [...] no pensamiento *del* ser, sino [...] pensamiento *en* el ser”.²⁷ En la medida que trasciende la relación, el ser es por definición inobjetable, está siempre “en retraso” respecto a cualquier intento de definición. La imposibilidad de definir el ser, sin embargo, no cancela la posibilidad de su interpretación. El ser en cuanto tal se presenta en su naturaleza revelativa o manifestativa en cuanto se expresa y dona un sentido a la subjetividad que lo acoge: *Ens declarativum et manifestativum sui*, afirma Stefanini. ¿Qué es aquello que revela el ser? Sin pretender definir el contenido de esta revelación, podemos señalar con Stefanini que “el ser es personal”, que el ser que se revela en y por el hombre, y que instituye esa relación sin quedar sometido a ella, sólo puede comprenderse desde su dimensión personal y dialógica. Desde esta perspectiva el ser del que tanto Pareyson y Stefanini hablan puede ser vinculado a la noción de alteridad trabajada anteriormente. El hombre “despierta” a la existencia gracias a la relación con el ser que no es sino la expresión procedente de la alteridad. La subjetividad humana no se constituye en relación a un ser formal y abstracto sino en relación a una alteridad capaz de suscitar la primera expresión y el primer significado en la conciencia. Es allí donde el ser humano recibe su identidad y unicidad en la medida que se constituye como un yo, como un punto focal desde donde se concentra todo su ser.²⁸

La dimensión dialógica y personal del ser también revela un aspecto esencial de la naturaleza humana. El ser humano accede al ser desde la perspectiva singular de su existencia. Tal perspectiva se manifiesta en una pregunta por el ser que jamás podrá esperar una respuesta acabada, objetiva ni completa, sino “una interpretación personal continuamente profundizable”²⁹ es decir, indi-

recta e interminable. En el “yo soy” se realiza, por tanto, una síntesis entre lo finito y lo infinito, entre una perspectiva singular que acoge el primer significado de la alteridad, esto es, interpreta, y una realidad inobjetable cuyo contenido significativo trasciende una y otra vez la propia subjetividad. Podríamos hablar aquí de una “síntesis primitiva” o de un juicio fundamental “cuyo contenido no es dado por una sensación particular sino por un sentimiento fundamental que el sujeto posee de su propio y completo existir”.³⁰ El “yo soy” no expresa, por tanto, un estado psicológico sino el enraizamiento de la finitud del hombre en la infinitud del ser. Ese enraizamiento es más que un saber o conocer, es ante todo el *ser* del hombre que tiene a su expresión inicial en el sentimiento de existir. La conciencia de *ser* no es otra cosa que la conciencia de ese sentimiento primero de existir.³¹ No es conciencia de lo que se aparece a la conciencia sino del ser, de mí ser. Si no fuera así, la propia conciencia se disolvería en sus sucesivas apariciones y representaciones. En ese sentido el “sum” no es un contenido que se obtiene externamente sino es dado implícitamente en el sentimiento de existir y explicitado en la conciencia de sí. Antonio Rosmini, el gran filósofo de Rovereto, señalaba agudamente que distinguir entre el “sentir” y el “tomar conciencia de sentir” es “percibir la diferencia esencial entre la sensación y la idea”.³² Ser conciente de que siento supone el vínculo originario del hombre con el ser, supone aquella síntesis primera entre el yo finito y el ser infinito expresada en el “yo soy”.

Esa síntesis expresa la primera interpretación sobre la cual no hay posibilidad de discusión y, al mismo tiempo, inaugura el horizonte significativo desde el cual surgen las preguntas sobre el origen, el fin y el sentido de la existencia. El reconocimiento de esta condición originaria del ser humano situada en medio de la singularidad del yo y de la universalidad del ser llevó a Luigi Stefanini a proponer la imagen como estructura ontológica del hombre. No es la “immagine” con doble “m” en italiano que correspondería a aquella imagen que se obtiene como resultado de la actividad imaginativa. Es la “imagine” con una sola “m” que corresponde a la síntesis primera vinculada al “yo soy”. Esta segunda noción hace referencia a la primera intuición, la primera imagen que el hombre posee en cuanto existente y que no es resultado de la imaginación trascendental ni de ninguna actividad a priori, sino resultado de una iniciativa que procede precisamente del ser. A diferencia de una imagen cual-

quiera, la imagen del “yo soy” supone un retraso originario o una ruptura entre el yo y el sentimiento de existir, y por otro lado, un retraso originario respecto a la verdad o a la palabra que me despierta a la existencia. Por ello, la conciencia jamás podrá hacerse contemporánea al sentimiento de existir y jamás podrá conceptualizar el “sum” presente en el “yo soy”. Más que una continuidad o linealidad productiva propia de la imaginación, lo que encontramos al inicio de toda interpretación es una discontinuidad referida a este retraso originario de la conciencia respecto a su propio objeto y a la palabra que recibe para juzgarlo. Si negamos esta discontinuidad y afirmamos la total linealidad de la imaginación trascendental desaparecería la distancia entre la conciencia y su objeto, perderían su peso específico los hechos y las cosas, y todo se convertiría en interpretación o en interpretación de interpretación, tal como sucede con la hermenéutica nihilista. Si somos capaces de distinguir entre la vigilia y el sueño, entre la verdad y la falsedad, es porque estamos implicados en esta discontinuidad. Pero al mismo tiempo, esta discontinuidad permite comprender la naturaleza finita y limitada del conocimiento humano. El ser no se nos ofrece de modo omnicomprendivo y definitivo sino a través de la afirmación del ser que halla su expresión primera en la afirmación de mi existencia. El ser se manifiesta a través de la perspectiva contenida en el “yo soy”, es decir, al interior de una interpretación. Ello no significa relativizar la verdad ni destruirla. Significa comprender que la verdad se expresa en una relación ontológica que es en sí misma hermenéutica.

Notas

1. Vittorio Possenti, *Nihilismo e metafisica*, Roma, Armando Editore, 2004, p. 34.
2. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 16, en *Nietzsche, Opere 1882-1895*, Milano, Newton, 1993.
3. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, § 211.
4. Friedrich Nietzsche, *Opere di Nietzsche, Frammenti postumi*, Milano, Adelphi, Vol. VIII, t. II, p. 12, 13 y ss.
5. Armando Rigobello, *L'estraneità interiore*, Roma, Studium, 2001.
6. Interesante la anotación de Luc Ferry: “il me semble tout aussi difficile de nier que la pensée de Nietzsche soit déjà beaucoup plus proche de celle de Heidegger que

ce dernier ne le laisse entendre [...] on pourrait dire à bon droit de la Vie qu'elle est multiplicité, *différence*, de sorte qu'entre l'Être de Heidegger et cet éclatement radical que tente de penser Nietzsche la distance serait, là encore, moins grande que Heidegger ne veut le suggérer". Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, 1990, p. 220.

7. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, vol. II.

8. "In conclusione, mentre con l'edizione A Kant ritiene di aver fornito una fondazione al processo attraverso la immaginaciones productiva, l'edizione B finisce per rilevare la natura fenomenologico-descrittiva di questa immaginazione, in quanto il fondamento del processo non è la produttività dell'immaginazione, me è l'originario *io penso* che precede, dal punto di vista logico, l'attività immaginativa sia pure trascendentale. Siamo di fronte ad una alternativa: o l'immaginazione produttiva si rivela un'attività che si esaurisce nella sua descrizione fenomenologica poiché il centro realmente produttivo è l'*io penso*, oppure l'*io penso* si risolve nell'immaginazione produttiva; l'*io penso* sarebbe allora da considerare un' 'attività immaginaria'". (Armando Rigobello, *L'estraneità interiore*, p. 5).

9. "Si el término realidad nombra el ser del ente intramundano que está-ahí (res) —y no es otra cosa lo que se entiende por realidad—, esto significa, para el análisis de este modo de ser, que el ente intramundano sólo puede ser concebido ontológicamente si se ha aclarado el fenómeno de la intramundaneidad. Ahora bien, la intramundaneidad se funda en el fenómeno del mundo, el cual, a su vez, como momento esencial de la estructura del estar-en-el-mundo, pertenece a la constitución fundamental del Dasein" [...] "Ciertamente tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, "hay" ser. Si el *Dasein* no existe, la "independencia" tampoco "es", ni tampoco "es" el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. Como ni a la separación del sujeto respecto a la verdad". M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 43.

10. Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 16.

11. Paul Ricoeur, *Soi-même come un autre*, Paris, Éd. Du Seuil, 1990 (Versión en español: *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1996).

12. Cfr. Paul Ricoeur, *Si mismo como otro*, *op. cit.*, p. 360.

13. E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987, p. 59.

14. Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 188.

15. "Significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona. El simbolismo del signo supone ya la significación de la expresión, el rostro. En el rostro se presenta el ente por excelencia". E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 272.

16. *Ibid.*, p. 299.