

En Adrian Bertorello, Luciano Mascaró (comps.), *La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: Convergencias, contraposiciones y tensiones*, Buenos Aires, Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2012, pp. 11-25 [ISBN: 978-987-27903-0-1]

## Devenir excéntrico

### -Por una hermenéutica del *entreclaro errático* y de la *dis-locación*-<sup>1</sup>

Luis Sáez Rueda (Universidad de Granada)

En el presente ensayo me esfuerzo por ofrecer una propuesta de transformación de la hermenéutica de sesgo fenomenológico-existencial. Es necesario, antes de ello, advertir sobre las siguientes precauciones.

En primer lugar, doy por supuesto una tesis que, debido a la limitación de espacio, no puedo desarrollar aquí, pero que he intentado explicitar en otro lugar: el objeto de la interpretación no es, unidimensionalmente, el *sentido comprensible*, tal y como es lugar común en autores como Heidegger, Gadamer o Ricoeur. El *sentido* —de una historia, de un contexto de vida, del curso de una comunidad, de la visión del mundo que porta un colectivo—no puede ser concebido aisladamente, sin vinculación con la dimensión de *fuerza* que acompaña a toda forma de existencia. Si el sentido pide una comprensión interpretativa, la fuerza es susceptible de afectar y ser afectada. Los acontecimientos del mundo humano constituyen una unidad *fuerza-sentido*, en la medida en que generan un espacio con dos caras: un campo de afecciones *intensivas* y otro de expresiones semióticas. Ambas son haz y envés de lo que acontece (v. Sáez Rueda, L., 2009, cap. 6).

En segundo lugar, creo necesario precisar la noción de «hermenéutica» que utilizo. La hermenéutica a veces se confunde con *la* filosofía en cuanto tal, so pretexto de que todo pensamiento constituye una interpretación del mundo. Esta acepción es vacía por máximamente extensiva y puede conducir a generalizaciones que diluyen toda diferencia. Tampoco considero que la hermenéutica sea, ella misma, *una* filosofía. Si fuese así habría que circunscribirla a la obra de autores muy concretos, como Gadamer o Ricoeur y habría que aceptar ciertos supuestos muy precisos para hablar de ella, como el incluido por Heidegger según el cual la *comprensión* coincide con el ser del hombre. Más allá de una concepción máximamente general y de otra extremadamente precisa, la hermenéutica podría ser considerada como la *aplicación* del pensamiento filosófico a un campo de problemas que pueden ser abordados desde filosofías distintas<sup>2</sup>, el campo de problemas que afecta al fenómeno de la interpretación. Mirada así, es coherente hablar de ella como de una *perspectiva* desde la cual puede expresarse o ponerse en juego la filosofía.

Pues bien, tomando en cuenta estas precauciones, quisiera indagar la posibilidad de una torsión de la hermenéutica vinculada, como he dicho, a la ontología fenomenológico-existencial. Dicha torsión involucra tomar como ámbito de interpretación privilegiado lo que llamaré *entreclaro* —la brecha entre *pertenencia céntrica* a un mundo y *arroyo excéntrico* a un ad-venir— y concederle a la interpretación una dimensión crítica que se explicita como *dislocamiento* de la imagen

<sup>1</sup> He cambiado ligeramente el subtítulo de la conferencia a la que responde el presente escrito, pronunciada el 6 de julio de 2011 en las *II Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (6-9 de julio de 2011, Buenos Aires). Agradezco a María José Rossi, organizadora del evento, y a su equipo, el honor que me concedió con su invitación.

<sup>2</sup> He intentado mostrar, en Sáez Rueda (2001), cómo el pensamiento contemporáneo se conforma en una pluralidad de filosofías vinculadas en red por diversos «problemas» que se transfiguran, torsionan o, incluso, implosionan.



del mundo que porta una comunidad o una situación determinada. Para desarrollar este propósito me valdré, heurísticamente, de un modelo literario, *D. Quijote de la Mancha*, un modelo especialmente provechoso para poner de manifiesto contrastes importantes con el pensamiento de Heidegger y, en esa medida, con los de Gadamer y Ricoeur, aunque lo que se deriva respecto a este último no ha sido tematizado explícitamente.

Previamente al tratamiento de los aspectos mencionados de la hermenéutica (§§ 4 y 5) se hace imprescindible explicitar rasgos ontológicos de la filosofía que aquí se pone en juego y sin los cuales el problema de la tarea interpretativa perdería fondo (§§ 1-3).

## 1. Síntesis de la apercepción subrepresentativa y extrañamiento

Una concepción filosófica debe incluir, si pretende rigurosidad, una teoría de la experiencia, de cómo es constituida la experiencia en la relación hombre-mundo. Se trata, como sabemos, de una epistemología. En el contexto de mis reflexiones, la epistemología arraiga en la ontología, en un estudio sobre el *ser* del “mundo” y del “hombre”. Explicitar estos puntos de partida implica a menudo disquisiciones aparatosas e incluso tediosas, pero son, a mi juicio, necesarias, pues sin ellas no se puede dar curso *justificadamente* a puntos de vista que quizás resultan más atractivos al lector. Ruego, pues, a éste un poco de paciencia.

Quisiera, en primer lugar, retrotraerme a un aspecto elemental, básico, de la ontología hermenéutica, con el fin de repensarlo e intentar explicitar un pilar de mi posición epistémico-ontológica al que he llamado «síntesis sub-representativa de la apercepción»<sup>3</sup>. Habría que comenzar recordando que a la hermenéutica le pertenece inherentemente una *ontología del acontecimiento*. Desde su particular visión, lo que llamamos «real» siempre coincide con el *ser en acto*, con el ser de algo en su proceso mismo de estar *teniendo lugar*. Lo que «es», por esta razón, no puede reducirse, en el campo de juego hermenéutico, al carácter de una *factualidad* cualquiera, sea ésta un hecho «fáctico», sea una objetividad más allá de nuestro poder cognoscitivo pero determinable *en principio* como el referente de una representación<sup>4</sup>. Lo que «es» vibra en cuanto *está siendo, in media res e in fieri*; no se agota, por decirlo de un modo más académico, en el plano horizontal de lo óntico, pues presuponiéndolo, lo atraviesa sin embargo verticalmente como si fuese su vivo e invisible movimiento de autopresentación. Con esta apretada y, ciertamente, tosca aclaración habríamos descrito el modo de ser de lo mundano: el mundo se compone fundamentalmente de «acontecimientos», por mucho que incluya «hechos». Me pregunto ahora por el «sujeto» ante el cual se presenta el acontecimiento. Entre ambos polos debe haber un enlace, si hemos de dar cuenta de que haya algo así como «experiencia». Para indagar la fibra profunda de dicho nexo pondré —simplemente para iniciar un ejemplo que deseo explotar más adelante— el caso de un grupo de nuestros primeros ancestros que sale de caza, en invierno, en condiciones extremas de supervivencia, y logra atrapar una presa.

<sup>3</sup> Esta noción, que se aplica y expande al contexto de este trabajo, aparece de un modo sistemático en Sáez Rueda, L. (2009), cap. 7.

<sup>4</sup> He introducido en otro lugar el término «factualidad» para referirme a una epistemología, y a una ontología ligada a ésta, que predomina en la filosofía analítica y según la cual la «realidad» incluye «hechos» descriptibles y explicables —en un sentido positivista— pero también entidades o presupuestos (como la «referencia» en la obra de Quine) que si bien no son accesibles de modo taxativo mediante los métodos de la ciencia natural, sí son pensados, desde mi punto de vista, como «hechos», pues *ontológicamente* se les otorga una textura naturalista, al mismo tiempo que su «inaccesibilidad» científica es fundada sólo en un déficit epistemológico. V. Sáez Rueda, L. (2002), Introducción y, por ejemplo, cap. 2.3.

Hay alegría expresada en gritos y bullicio caótico en la horda nada más producirse ese evento. ¿Qué sucede en el campo abierto de este *festejo ajetreado*? Si fuese la simple superación de la hambruna, concluiríamos que ha ocurrido algo completamente reductible al conjunto de hechos, descriptibles, objetivables, que han dado lugar a la captura del animal. Pero entonces, ¿por qué se genera una especie de *fiesta alborotada*? Si todo lo acontecido fuese *factualidad*, comprenderíamos que bastase con que los miembros de esa pequeña horda humana se lanzaran, como cualquier grupo de leones, a saciar su necesidad. Lo que *ocurre*, pues, es algo más. La celebración no es el desnudo banquete. Implica un retrainamiento expectante antes de éste —o incluso *al unísono*, acompañándolo— que posee un sentido fundamental: testimonia lo ocurrido, haciéndolo *significativo*, cargado de *sentido*, y concediéndole así un relieve que lo salva de su compacta y muda materialidad. No ha tenido lugar el simple y llano «hecho» de la caza, sino el «acontecimiento» del cazar. Pues bien, ¿qué forma posee esa experiencia? ¿Quién la vive? Permítanme ofrecerles una posible respuesta.

Si por *milagro* entendemos, de forma secularizada, aquello que se cree o teme imposible pero que llega a ser real, puede decirse que esos hombres celebran el milagro del acontecimiento, un milagro cuyo fondo es enigmático, muy enigmático. En efecto, lo acontecido es tan inesperadamente singular que sólo puede expresarse en una estructura lingüística aporética, casi fastasmagórica, la de un *verbo sorprendido de sí*, que no sólo dice, sino que dice, con autorreferencial perplejidad, lo que dice, un verbo que se vuelve hacia sí e ilumina su decir como si fuese lo insólito o lo extraordinario: «alcanzar (lo que se manifiesta inalcanzable)», «estremecerse (la fuerza en el seno de la impotencia)», «desvanecerse (un terror que sin embargo persiste oscuramente)», «desvivirse (en un vivir acechado por la muerte)...Es como si al acontecimiento le acompañase, como testigo, una confirmación desconcertada, una constatación transida de admiración y asombro.

Pues bien, si dejamos a un lado el ejemplo y proyectamos lo *comprendido hermenéuticamente* a su través, podremos profundizar en el tipo de relación que coliga al mundo con el hombre, es decir, al «acontecimiento» con el «testigo». Por un lado, el acontecimiento se nos revela como un *venir a presencia* y un *estar siendo* que se distingue de los hechos y que, señalémoslo ahora, no tiene un fundamento, o mejor, cuyo fundamento es la falta de fundamento, el *Ab-grund*. Pues lo que está ocurriendo, en cuanto experimentado desde ese latente murmullo de asombros, no encuentra asidero alguno; asidero lo encuentran los «hechos», pero el acontecimiento no es vivido en cuanto producto de una causa o expresión de un fundamento apolíneo y firme por debajo de él; su vivencia no interroga por una razón suficiente, sino que se concentra en la circunstancia de que lo acontecido «es». Ese «es» o, mejor —y disculpen esta especie de trabalenguas— que ese «es» *sea* se sostiene en sí en cuanto inconstatable milagro que esconde un enigma. Bajo cualquier experiencia del acontecimiento late un pulmón interrogativo que sólo se aprecia en una vuelta autoexperiencial: «¿Cómo que esto *es*?». «¿Cómo que es *así* y no *de otro modo*? En cuanto tal, y por ello mismo, el acontecer, a diferencia del «suceder de los hechos», no *ad-viene* desde un lugar determinado ni satisface teleológicamente un techo al que aspirase por anticipado. Se mantiene en su «siendo», sin fondo y sin cielo, como si fuese un sonido sin cese. Coincide con su emergencia misma. El acontecimiento es, pues, el enigma en la medida en que *está siendo*. Es, dicho con precisión, lo esfíngico en *estado naciente*.

Dirijamos la mirada ahora al sujeto de esa experiencia. El acontecimiento, en su envés, no sería tal sin un testigo, el testigo de la vivencia humana. A este testigo de lo esfíngico naciente se le puede llamar, a mi entender, *extrañamiento*. Lo que acaece es testimoniado por una existencia extrañada. Para ser más preciso, he de indicar que a este

«extrañamiento» le pertenece, como he sugerido ya, una estructura aporética. Por un lado es una admiración, en sentido griego, es decir, asombro *maravillado*. Por otro, y al mismo tiempo, es un asombro *perplejo*. Ambos conforman una unidad dispar. La maravilla atrae, seduce y embelesa. La perplejidad también atrae, pero disuade y disloca. En su doble faz, el extrañamiento hace surgir un mundo encantado que cautiva y mantiene cauto a la vez; introduce en la experiencia ordinaria lo extraordinario en cuanto próximo y lejano al unísono. Es una admiración intrigada ante un mundo naciente que resulta extraño en su íntima entraña.

Esta es, me parece, la estructura de toda experiencia humana cabal. Se puede pasar por esta vida dejándose vivir por ella o bien se puede vivir vivificando lo que nos rodea. En el primer caso, somos pacientes de *sucesos-hecho* en un sentido positivista del término. En el segundo, somos testigos de acontecimientos. El extrañamiento, sí, es un testigo de lo que ocurre, pero discurre por debajo de nuestra atención consciente. *Insiste*, dicho con rigor, anterior al *cogito* cartesiano y lo posibilita. Pues ¿cómo podría el *cogito* dudar para luego captarse en ese acto sin que lo atravesase subterráneamente el temblor de la extrañeza? Por otro lado, el extrañamiento es, al mismo tiempo, aquello a la luz de lo cual lo que hay a nuestro alrededor adquiere significatividad para nosotros, siendo, así, arrebatado a la *muda oscuridad* del *hecho* para alcanzar la *oscuridad locuaz* del acontecimiento. Es ésta la genuina síntesis de la apercepción trascendental, precipitada en el abismo, más acá de la kantiana. Se trata de una apercepción subrepresentativa que enlaza, no la experiencia sensible con el *cogito* reflexivo y representativo, sino al acontecimiento inmaterial y al extrañamiento pre-reflexivo, como haz y envés heterogéneos, asunto y *tra-sunto*, en un único movimiento.

## 2. Devenir excéntrico

¿Para qué el recorrido anterior? ¿Por qué demorarse en esta cuestión? La *síntesis pre-reflexiva de la apercepción* es, a mi juicio, la apertura a la dimensión hermenéutica que constituye al *ser-en-común*, a la comunidad. Como quisiera mostrar ahora, la existencia de una comunidad humana no podría ser explicada sin ese supuesto. Mucho menos la circunstancia de que dicha comunidad *deviene*. Y el devenir de la comunidad es problema central en la hermenéutica, nuestro «asunto» en estas reflexiones.

¿Cómo se gesta, cómo *llega* a la *vida-en-común* la temporalidad? Interrogamos aquí desde el punto de vista ontológico, dejando a un lado el substrato antropológico que, sin duda, lo recubre e inviste. Reparemos, a propósito del ejemplo que hemos puesto, en que el acontecimiento de la caza vive mientras *per-siste* la extrañeza. En cuanto ésta se disuelve en su propio recorrido, en cuanto es devorada por esa experiencia niveladora de lo *ya sabido* y lo *ya experimentado*, lo que ocurre a su luz se desvanece en lo *indiferente*. O, de otro modo, la diferencia y singularidad de lo que acaece se retraen hacia una especie de virtualidad amordazada, de tal forma que la entera significatividad susceptible de corresponderle es entregada a la cadena de los hechos y a la sucesión monótona, sin relieves, de los momentos. Y es que el acontecimiento es fugaz, su vibración emergente está amenazada de muerte desde el primer relampagueo. Se trata de algo bien sabido y cotidiano. O vivimos despiertos —y entonces todo nos habla— o, anestesiados, somos conducidos a esa existencia inercial que a menudo se confunde con la «normalidad» y que, en el fondo, es el silencio de los sentidos en una vitalidad que se angosta. Por supuesto, entre ambos extremos hay todo un paisaje de grados y escalas. Pero, en cualquier caso, a condición de que contemos con una resistencia silenciosa al estado de indiferencia (y de indiferenciación), en el que el brillo de *Aión* es sustituido por la lóbrega mazmorra de *Chronos*.



El *rayo lo guía todo*<sup>5</sup>. Inscrita en griego, en una corteza de árbol, esta frase presidía la entrada a la cabaña de Heidegger en Todtnauberg. Gadamer dice de ella que constituye un compendio de toda la filosofía del maestro: lo que viene a presencia, aconteciendo, vive en el instante iluminador de la comprensión, expuesto a sucumbir de inmediato en el olvido. «Está claro —sentencia el hermeneuta— que la ingente tarea del pensamiento consiste en hacer que esa iluminación instantánea del rayo, que en un momento genera claridad, pase a ser algo permanente, refugiándose en la palabra y deviniendo discurso que alcanza a todos» (Gadamer, 2002, p. 254; *Cfr.* pp. 252-255). Sabemos que esa ingente tarea es para Gadamer la de sostener el diálogo interpretativo en la comunidad. Ahora bien, ¿cuál es la génesis ontológica de la comunidad? Creo que para responder a esta cuestión es necesario ir más allá de Gadamer.

Cuando estamos ante el acontecimiento —y lo estamos cada día si vivimos despiertos— nos acucia silenciosamente la inminencia de su desaparición. Ese carácter tan fugitivo de lo que ocurre es lo que nos conduce a compartirlo. En el ejemplo que hemos comenzado anteriormente, podemos imaginar a los cazadores integrados ya en el grupo que los esperaba y reunidos en torno al fuego. Allí se hacen cargo de algo esencial: lo sucedido puede disiparse en la noche; experimentan, entonces, que el acontecimiento, en su penuria, les pide un porvenir, que los conmina a salvarlo de la expiración en lo puramente material, inanimado, fáctico, para introducirlo en lo viviente. Y es así como los seres humanos se lanzan al lenguaje y dan palabra al acontecimiento. El dinamismo del *ser-en-común* arranca en este encuentro con el acontecer. Pero ello quiere decir —más allá de Gadamer— que la comunidad de *dialogo* no se funda sólo en la participación compartida en una experiencia de mundo, por muy versátil que ésta sea. A la *participación*, a esa inmersión participativa en un *modo de comprender*, es preciso añadirle el *autoextrañamiento*. Pues sin éste no podría mantenerse lo acontecido como algo vivo, es decir, erguido en su significatividad. En una comunidad que, en su fuero interno, no se extrañase de sí misma, los acontecimientos serían aprehendidos como *lo dado* y, a la postre, en su forma *ordinaria*, librados de ese fondo *extra-ordinario* que les otorga un perfil singular y exige de ellos una pesquisa ilimitada. El devenir lleva consigo una mirada *ex-céntrica* de los seres humanos hacia su propia interioridad habitable. Y se puede decir, además, que tampoco es la comunidad esa unidad de sentido y de comprensión del mundo que piensan Heidegger y Gadamer bajo términos como «apertura de sentido» o «comprensión dialógica». Pues el terreno de lo común no constituye un todo homogéneo con variantes en su interior, sino que está formado por heterogeneidades entrelazadas. En efecto: la comunidad procura a su otro, el acontecimiento, un advenir, pero el acontecimiento compartido —y correspondientemente, su testigo— poseen una textura deshilachada y plural. Siempre se trata, en realidad, de un *macroacontecimiento* fantasmal, en nuestro ejemplo, el del «cazar», de una apariencia de identidad bajo la que se esconde, en realidad, un bullicio de intersecciones en relación agonística, en la medida en que es experimentado disperso ya en esta miríada de *microacontecimientos* expresados en las quizás innumerables formas de lo que hemos denominado *verbo autosorprendido*.

Hoy asistimos, en el modo de vida occidental, a un declinar de lo extraordinario, a una banalización de la existencia, donde desfallece la capacidad para aprehender lo sorprendente en aquello que, precisamente viene continuamente a ésta, a la existencia. Es un *ethos* sordo y ciego, de seres humanos sin hoguera, inconscientes, por lo demás, de su impotencia para extrañarse respecto a sí mismos y al mundo que han construido. La comunidad viva, por el contrario, siempre está agujoneada por esta experiencia de lo

<sup>5</sup> La expresión es de Heráclito: Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), 22 B 64.





extraño en su propio interior. En la anhelada pero imposible paz del encuentro entre su ser extrañado, por un lado, y el acontecimiento al que ofrece un porvenir, por otro, *insiste* una inquieta disonancia consigo misma. En su deseo de claridad permanece la noche del mundo y del hombre, preservando lo esfíngico. Es por ello por lo que puede sostenerse *en estado naciente* y escapar a su concéntrico ensimismamiento para devenir hacia sus confines, es decir, excéntricamente.

Hemos topado, así, con un problema complejo. ¿Cómo es articulado el devenir excéntrico en la inmediatez de la existencia?

### 3. Centricidad y excentricidad. El entreclaro

Heidegger, si lo leemos entre líneas —o pensamos lo en él impensado—, formuló en uno de los momentos de su trayectoria la relación *Da-sein*/ser como algo muy parecido a la síntesis de la apercepción entre extrañamiento y acontecimiento que acabo de analizar. En su conferencia «¿Qué es metafísica?» (Heidegger, 2000a) nos conduce, de la mano del temerario, del que se atreve con la nada, al punto en que surge la angustia. Muchos han interpretado esa situación ontológica como la de un *pathos* triston y turbulento, confrontándolo con la jovialidad (*Heiterkeit*) nietzscheana. Pero no tiene, a mi juicio, en ello el acento. El angustiado es, más profundamente, un ser perplejo y extrañado. Pues resulta que se sitúa en el límite del mundo y se pregunta consternado por el sentido del ente en su totalidad. Antes, inmerso en la praxis de la existencia, vivía al abrigo de cierto sopor que lo premiaba con el bálsamo de la familiaridad. Todo le era familiar. Sin embargo, ahora, expulsado fuera de lo común, otea al mundo entero y expresa lo insólito de que *haya* mundo, de que *haya* ser. ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Perplejidad mayor quizás no se encuentre en el ámbito ontológico. ¿Cómo es que hay ser en vez de nada? Además, habiendo «ser», ¿por qué así y no de otro modo? Y justamente cuando está aterido de frío en ese extrañamiento tan radical, surge, como al calor de una hoguera, el acontecimiento, el acontecimiento de los acontecimientos: el ser. Pues por mucho que se interrogue no va a dar con un fundamento, sino sólo con una constatación, la de que el mundo «es». A esa experiencia la llamó Heidegger, «la maravilla de las maravillas». Y ciertamente, creo que es así. ¡Es la caza, es el viaje, es Buenos Aires! Descubrimos así —conduciendo a Heidegger a nuestro lenguaje— una apercepción subrepresentativa inserta en el sueño de la existencia. Sin darnos cuenta, siempre estamos, en la cotidianidad, ejecutándola. Vamos a tomar una cerveza o un vino después del trabajo y experimentamos: ¡la hora del descanso *es!* Daniel Dennett, el ingenuo autor de *La conciencia explicada*, no sabría dar cabida a este nexo entre *Da-sein* extrañado y acontecimiento en su máquina funcionalista computacional conexionista. Imposible otorgarle la forma de una función. Es un acto. Un acto con dos caras, pero un acto.

Ahora bien, ni antes en *Ser y Tiempo*, ni después, en los escritos de la *Kehre*, retiene lo fundamental de este descubrimiento. Pues es el caso que, denunciando el olvido del acontecimiento del ser, él olvida el extrañamiento que testimonia precisamente al acontecer del ser. El *Da-sein*, en efecto, no se presenta en su obra como un existente realmente extrañado ante el acontecer, que es siempre *venir a presencia* un «mundo de sentido». Posee, sí, un *asombro maravillado*, pero no un *asombro perplejo* o *atónito*. En su primera gran obra, todo gira en torno a que el *Da-sein* es *ser-en-el-mundo*, es decir, a que no está en el mundo como el agua en el vaso, sino que lo habita, permaneciendo hundido en su ámbito de sentido, perteneciendo internamente a él, embriagado en su maravilla. Le llamaré a esa posicionalidad del ser humano, *centricidad*. Más tarde, tras *Sein und Zeit*, profundiza e intensifica esa condición céntrica del *Da-sein*. Su habitar, su

pertenecer, su hundimiento en el *mundo de sentido*, se hacen equivalentes a la *escucha* que presta respecto a la *demanda, reclamo, o llamada del ser*. En semejante *permanecer a la escucha* cifra Heidegger la actividad genuina del ser humano.

Hay que decir que el abanderado de la hermenéutica tiene razón en esto, aunque, como quisiera expresar, sólo parcialmente. Tal y como, al escuchar música, estamos pasivamente activos, la entrega a la llamada del ser en medio del habitar es, ciertamente, un estar ejecutivo. Pues sin escucha no hay comprensión. Y cuando hay comprensión, ya se ha movilizadado un hacer, un autotrascendimiento actuante. Ahora bien, el devenir que esta posición céntrica depara es siempre *vernáculo*, es decir, doméstico, nativo. O bien nos entraña más profundamente en casa, en el *mundo de sentido* que habitamos, o bien nos desliza hacia la apertura de otro, en el cual, de inmediato, quedamos arraigados. El viaje, la aventura humana, en el universo de Heidegger, adopta la forma del paso de un hogar a otro hogar, de la transmutación de un albergue en otro albergue. He denominado a semejante modo de concebir el devenir, común a Gadamer y a su maestro, *eterno retorno de la apelación* (v. Sáez Rueda, 2009, cap. 4.3.). Es la entrega a la apelación la que conduce de una estancia a otra, según ello. Y en cada una de ellas el vínculo entre *Da-sein* y acontecimiento de mundo se ha convertido en una especie de fusión, en una copertenencia a la que llama *claro (Lichtung)*. El claro, en cada mundo abierto, es, por un lado, el refulgir del ser, su iluminación en el contexto de un horizonte. Es, por otro lado, la apertura misma en la que consiste el *Da-sein* en cuanto interpelado. Ciertamente, en el destello de tal acontecer el ser mismo se oculta. Pero esto no debe llevar al malentendido de que el mundo abierto por mor del claro esté lastrado de oscuridad. La noche pertenece al encubrimiento, no al ámbito mundano que, como contragolpe, dicho encubrimiento des-encubre. Por mucho que me fascine Heidegger, no puedo más que concluir que hizo filosofía al calor de una estufa. La historia del ser es la continua vuelta de éste a un cobijo determinado, a una cabaña, donde el hombre encuentra hogar y claridad. Una claridad finita, por supuesto, cada vez única, pero diáfana de sentido comprensible en su interior. Es notorio que Heidegger ha olvidado el momento más áspero y díscolo del extrañamiento. Se ha quedado con la cara del *asombro maravillado* y ha borrado la del *asombro perplejo o atónito*. Este último empuja, no hacia el interior del claro, no a la fusión con el horizonte de mundo abierto, sino más bien al extrañamiento respecto a él. A esta posicionalidad del ser humano la llamaré *excéntrica*. Por eso, el verbo «ser» en el campo de juego heideggeriano no es de esos a los que denominé «verbo autoextrañado» o «verbo autosorprendido». Es, por crear un contraste susceptible de ser recordado, un *verbo ensimismado*.

Es el verbo ensimismado que hoy pronuncia Europa y Occidente en general. Pues, en la línea de lo que ya he sugerido, lo más extraño de ese Primer Mundo de donde provengo es que no se extraña respecto a sí mismo de manera que pueda reconocer su tenaz decadencia. Decadencia porque convierte a todo lo existente en *existencias*, es decir, en objetividades que, como las latas en el mercado, están ahí, cuantificables, acumulables, y puestas a la disposición del arbitrio humano. Sea la naturaleza, purificada de cualquier sentido ajeno a la usura (como, por ejemplo, el lugar de mil senderos que se cruzan), sea la política (obstinada en pastorear al neoliberalismo), sea la cultura (transformada en repetición de informaciones en la que muere la palabra viva, esa *palabra hablante* a la que se refiriese Merleau-Ponty), sea la paz, la guerra, la amistad incluso...El caso es que todo en ese mundo es puesto al servicio de lo Mismo: un crecimiento concéntrico y cuantitativo que excluye constantemente su transformación excéntrica y cualitativa. Es por eso por lo que le he dado el nombre de *sociedad estacionaria*, detenida en el tiempo, aunque ajetreada y bulliciosa en torno a

una nada, a un vacío, una sociedad ensimismada en la propia organización de su vacío. Tanto es así que su movimiento es sólo aparente, pues no lleva a otro lugar, a un *lugar-otro*, por lo cual está generando, a una velocidad que aterroriza, una *ficcionalización del mundo*, es decir, una sustitución del devenir real por la ficción del devenir. Todo ello, a su vez, está extendiendo la enfermedad de la *agenesia*, la incapacidad para engendrar, en este caso para engendrar una nuevo *modus vivendi*, una incapacidad que exporta al mundo globalizado, a costa de la humillación del otro, del sometimiento lento y sinuoso de otros pueblos, del allanamiento de las diferencias, de esa mentira inconsciente de sí a la que llama progreso y libertad.

Pero volvamos a nuestro asunto. El extrañamiento es un fenómeno bifronte. Por un lado, es coetáneo con el *entrañamiento*; pues sólo podemos admirar y sorprendernos si ya estamos arraigados en un contexto de existencia, posicionados céntricamente. Pero, por otro lado, el hombre es excéntrico respecto al mundo que habita. Y ello porque no podría decirse que «habita» el mundo si no se reconociese perplejo ante él y, en esa medida, distanciado. No se trata de una sospecha, ni de un recelo. Se trata de un retraimiento extrañado sin el cual el ser humano estaría fundido con su mundo como el animal en su medio. Sin ese absorto y desarraigado *extravío* no podría tampoco pronunciar «ser-en». Ambos movimientos son necesarios para que se produzca el acto de la comprensión y del habitar. Así, por ejemplo, si llego a habitar Buenos Aires es porque, céntricamente, me sumerjo en su tejido. Pero si perdiese el extrañamiento no sólo sería imposible mantener vivo el deseo de ingresar en su maraña, sino que, más radicalmente, me sería indiferente y ni siquiera empezaría a hurgar en ella. Eso mismo les debe ocurrir a los nativos o habitantes habituales. Si viven realmente Buenos Aires es porque pertenecen a esta ciudad y *su mundo* y se mantienen en su seno, céntricamente, pero también, porque de un modo pre-reflexivo lanzan una mirada de extrañeza que hace surgir una y otra vez aquellos microacontecimientos que vivifican y resignifican constantemente el mismo lugar físico.

Existimos céntricamente, siempre situados en un mundo concreto, pero, al mismo tiempo excéntricamente, en ninguno en particular, porque no nos vincula con cualquiera de ellos un lazo de esencia. La centricidad nos hace co-partícipes de un mundo, la excentricidad un extrajero en casa. Pero ello no lo hacemos secuencialmente, como si después de haber vivido una estancia en la tierra nos desplazásemos a otra. Entenderlo así nos retrotrae a la visión heideggeriano-gadameriana que quisiera transformar. Ambas posicionalidades del ser humano se dan al unísono, como dos caras discordes de un mismo y único ejercicio de existencia. Somos en un mundo y, al mismo tiempo, nos experimentamos furtivamente fuera de él. La excentricidad acontece en el seno mismo de la centricidad. En su maridaje diferencial, son responsables de una tensión en el corazón de la existencia humana, en la medida en que forman una *unidad discordante* que afirma y niega al unísono. Se trata de una tensión que se puede expresar de muchas formas: nos experimentamos radicados en un mundo y, al unísono, erradicados en él, incardinados y expulsados, incursos en sus cauces y meandros y expelidos hacia una oscura excursión, arraigados y en trance de desarraigo; imploramos la residencia y en ese mismo acto anhelamos explorar sus confines, en su máximo cobijo encontramos precisamente el desamparo. El hombre, de ese modo, se ve alcanzado por la expropiación allí donde está lo propio, por la necesidad de deserción donde está la inserción, por la contestación donde se ofrece la llamada. Por eso, no se puede decir que posea un lugar determinado, un habitar preciso, pues no pasa sencillamente de un mundo a otro, sino que existe en el *entre* de los mundos, en su *intersticio*. Es un *ser errático*, dicho de otro modo. Y no porque ande a la deriva, según el significado peyorativo del término, sino porque él es el devenir mismo, por medio del cual siempre



está faltando a su presunto lugar, como si fuese en todo momento un exceso respecto a lo que lo circunda y, en ese sentido, un error viviente para aquello que aspira a circunscribirlo. Aquello que él es siempre rebasa y desborda lo que habita. El hombre es «devenir excéntrico», expresión que puede ser leída de varias maneras. Significa que fluye en una incesante ex-posición más allá del supuesto centro. Significa también que él mismo deviene, que se transforma en lo que rehúye un centro cualquiera. Es des-centrado, pues la excentricidad es la locura de y en la centricidad.

Por esa razón, y frente al modelo heideggeriano-gadameriano, *el hombre, ser errático, no habita mundos sucesivamente, sino que es el puente y la travesía entre mundos*. Entre uno al cual pertenece y del cual, al unísono, está despidiéndose y otro al que se dirige pero que todavía no existe. No es, dicho de otro modo, alternativamente en un claro o en otro, sino el *entre* que coliga los claros, el *entreclaro*. Y si he elegido este término es intencionadamente, para intentar mostrar, *con y contra* Heidegger, que el ser humano, como tal intersticio, nunca habita en la luminosidad radiante de lo abierto. El *entreclaro* puede entenderse también como *claroscuro*, ese motivo, por cierto, barroco y neobarroco que entendemos tan nuestro los latinoamericanos.

La figura filosófica del simultáneo encubrimiento-desencubrimiento del ser se transforma aquí en la del *entre* como *claroscuro*. Lo que quiero decir con esto es que el ser humano, en su erraticidad, es y no es simultáneamente en el claro de un mundo abierto. Respecto a aquél en el que se encuentra arraigado, entrañado (pues no puede dejar de tener un pie en él), se experimenta como un arco tendido que apunta a una nueva tierra. En ese sentido, pertenece a él en la medida en que está saliendo de él. Y esa salida *in fieri* en el acto mismo de estar se convierte en una rendija por la que la oscuridad de lo desconocido penetra y hace nupcias con la claridad. Por otra parte, la tierra a la que tiende, quizás sin saberlo conscientemente, es la claridad de una existencia plena. Pero como ésta no ha llegado, no es todavía y quizás nunca sea, está penetrada por la oscuridad. Con un pie en cada claroscuro, él es lo claroscuro por antonomasia. El puente, el «entre», el tránsito que se revela travesía dinámica, travesía iluminada por una lejana luna en medio de la noche que él es en cuanto carente de suelo firme.

Europa, Occidente, no quiere ese claroscuro, aunque hay esperanza de que España, a tenor de los últimos acontecimientos de mayo, resista barrocamente<sup>6</sup>. No quiere el claroscuro, sino la ambigüedad, que es algo distinto. Se dice mundo libre y, sin embargo, esclaviza al resto de los pueblos. Se quiere ilustrada, pero extiende por doquier su racionalidad estratégico-instrumental. Se presenta como líder de la tierra y desconoce que ya no pisa tierra, en la *ficcionalización* de su existencia<sup>7</sup>.

#### 4. Errancia quijotesca

Es curioso que Heidegger diese el nombre de «errancia» precisamente al modo en que existe el hombre desarraigado, el que ha olvidado el ser y sólo se atiene a lo ente. Es cierto que el ser errático ha de estar prevenido contra la faz innoble de su aventura, esa faz en el errar que coincide con un andar a ciegas, con un vagabundeo sin provecho, con un ir a la deriva. Pero es falso, pienso, que lo errático pueda reducirse a sus peligros. Lo

<sup>6</sup> En el momento de la charla a la que dio lugar este escrito se desarrollaban en España los acontecimientos de protesta, por parte de jóvenes primero y de distintos sectores de la sociedad después, a los que se ha denominado «movimiento de los indignados».

<sup>7</sup> He sostenido, en *Ser errático* (2009), que el presente occidental se desliza hacia una existencia *patológica* cuyos diversos síntomas remiten al fenómeno general de una *ficcionalización del mundo*. Ideas centrales en esa línea fueron anticipadas y sintetizadas en Sáez Rueda, L. (2007a).

errático tiene ya su propia dirección, aunque parezca inverosímil. Es una dirección, por supuesto, extraña, esa, quizás, que caracteriza a los procesos de caósmosis. Un *caosmos* no es ni un *cosmos* —un orden centrado y regulado por leyes eternas— ni un *caos*. Es una pluralidad de fuerzas en interacción que generan, en virtud de su propio encuentro, un orden. Imaginemos a dos seres humanos, la unidad mínima del *ser-en-común*. Cada uno de ellos es errático en el sentido ya comentado. Pero se encuentran y el encuentro mismo se constituye entonces en un *entre*, en un *intersticio* que los une y los separa, que los pliega —para hablar con Deleuze, que dio el nombre de «síntesis disyuntiva» a la forma de este encuentro—<sup>8</sup>. En él, una fuerza afecta a otra y la transforma, de tal modo que la segunda, transformada, afecta a la primera y opera en ella también una transformación. Esta reciprocidad de afecciones prosigue y vincula a las dos como en una «historia embrollada». Tal historia carece de fundamento causal y tampoco se sostiene en una teleología. El modo de la interafección es imprevisible, por lo que puede decirse que traza su ley en su propio ocurrir. Pues bien, entre dos seres humanos ocurre esto mismo. Para poner un ejemplo, creo que una pareja cualquiera es una síntesis disyuntiva; no existe de forma eterna la esencia de la persona X y de la de Y, sino que sus respectivas identidades se van conformando en el encuentro mismo que los coliga, dando lugar a una historia en la que la norma se hace y rehace una y otra vez. La sociedad humana es una complejísima red móvil de encuentros, de síntesis disyuntivas entre síntesis disyuntivas; los encuentros son fortuitos, azarosos, pertenecen al caos, pero una vez en juego, una vez involucrados en multitud de afecciones, toman un rumbo conjunto ordenado. El orden, paradójicamente, surge del caos en el *ser-en-común*. Por eso digo que el hombre, en cuanto ser-errático, no carece de dirección, no va a la deriva, pues siendo un puente, un «entre» —como he dicho— se vincula rizomáticamente con sus congéneres a través de una multitud de intersticios y en esa tesitura encuentra la comunidad una dirección que está tan lejos del arbitrio como de la determinación. Por eso, dicho sea de paso, puede la comunidad otorgarle al acontecimiento el ad-venir que éste pide desde su menesterosidad: no lo mata por el sometimiento a una regla general, convirtiéndolo en un caso de ella, sino que lo mantiene en *estado naciente* en los intersticios de su textura.

Si lo pensamos bien, este modo de hacer comunidad es muy próximo al mundo latino en general. Y tal vez por ello —se trata sólo de una hipótesis— Heidegger despreció lo latino como signo de decadencia y de error. Porque no lo entendió. Le atribuye, por ejemplo, la transformación del *ergon*, en sentido griego, en *operatio* como *actio*, y de la *enérgeia* en *actus*, un término que vincula directamente con «lo producido» exitosamente y lo real en cuanto producto de una *causa efficiens* (Heidegger, 2001, pp. 35-37). De esta devaluación hace derivar Heidegger los caracteres que, con el tiempo, darán lugar a la consumación de la metafísica en la comprensión del ser: proceder interventor, método, etc. (Heidegger, 2009, pp. 39 y 41 ss.). Esta crítica reaparece en multitud de lugares de la obra heideggeriana<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> He indagado la centralidad de este concepto en la obra de G. Deleuze en Sáez Rueda, L. (2007b).

<sup>9</sup> En Heidegger (1988) lo dice muy claro: «El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies» (pp. 15-16). La obra, el *ergon*, se devalúa en el latín como «actualitas», es decir, como realidad, que luego pasa a ser realidad efectiva y más tarde objetividad (*Ibid.*, Epílogo, p. 58). En el *agere* latino, según Heidegger, el movimiento pierde el momento fenomenológico de la «venida a presencia» y conduce —dentro del olvido del ser, se infiere— a la noción de realidad como «actualitas», en la que se eleva a primer orden del ser el «hacer», es decir, un producir «dirigido» que ya no se deja orientar por el acontecimiento

No seguiré por este cauce, que me desviaría de lo que deseo expresar. Sí diré que, a pesar de su genialidad, Heidegger elaboró —y promovió en sus discípulos— una hermenéutica de la interioridad, de la centricidad, subrayando el abrigo de las estancias en las que se desvela el ser. Tengo la convicción de que la figura de D. Quijote, ese errático héroe hispano, proporciona un modelo para una hermenéutica de la excentricidad y del entreclaro. La aventura que emprendió el Caballero de la Triste Figura y en la que emergieron interpretaciones tan dislocadas como lúcidas de su mundo, comenzó precisamente con una muerte del modelo céntrico en la comprensión, con la muerte simbólica de Don Alonso Quijano, el hombre que se arraigaba en su hacienda. Murió a causa de su autoextrañamiento, que le hizo experimentar la excentricidad en la centricidad de su albergue manchego. Gracias a ella, Don Alonso Quijano reaparece en un personaje que se ex-puso en la exterioridad del llano, siguiendo la senda de arcanos o secretos, de lo desconocido, es decir, tras aquello que posee carácter esfíngico y que, como dije, empapa el lazo entre extrañamiento y acontecer del mundo. Por eso, cuando vuelve retenido y enfermo, le contesta a su «ama» cuidadora, que lo había intentado seducir hacia lo céntrico sugiriéndole que se convirtiese en caballero de la corte, con estas palabras:

«No todos los caballeros pueden ser cortesanos, ni todos los cortesanos pueden ni deben ser caballeros andantes: de todos ha de haber en el mundo; y aunque todos seamos caballeros, va mucha diferencia de los unos a los otros; porque los cortesanos, sin salir de sus aposentos, ni de los umbrales de la Corte, se pasean por todo el mundo, mirando un mapa, sin costarles blanca, ni padecer calor ni frío, hambre ni sed; pero nosotros, los caballeros andantes verdaderos, al sol, al frío, al aire, a las inclemencias del cielo, de noche y de día, a pie y a caballo, medimos toda la tierra con nuestros mismos pies, y no solamente conocemos los enemigos pintados, sino en su mismo ser» (Segunda parte, cap. VI)

Al abandonar su ensimismada centricidad en la hacienda, D. Quijote abandona también un *devenir cortesano*, porque le inspira demasiadas sospechas y lo experimenta como fúnebre apaciguamiento de una *expedición* que le promete desde lejos la vida creciente. Prefiere un *devenir excéntrico*, que lo mantiene constantemente en el límite del mundo, o mejor, en el *entreclaro*, en ese claroscuro que es el puente, el «entre», el intersticio entre mundos. Allí donde se aloja, en el albergue de un grupo de cabreros o en una posada cualquiera, disloca la intimidad de su entraña mediante la extrañeza que él mismo encarna. Él es, en cada mundo concreto, el testimonio vivo de la extrañeza. Por eso, su entrada en uno de ellos es ya, de consuno y en el mismo acto, una salida. Vive en el *tránsito-hacia-afuera* de todo interior, en la intemperie de todo cobijo. Y si se mira su trayectoria en general, se comprende fácilmente que no es realmente D. Quijote en ningún mundo conciso ni en la suma de todos ellos. Si sale malparado de un lugar, *El Caballero Andante* no es ése que busca amparo en otro distinto, anticipable de antemano, sino el que se mantiene entre los lugares que atraviesa. Sólo en el paso mismo de una estancia a otra encuentra cierta paz y dignidad, en el camino en cuanto tal, «al sol, al frío o al aire, a pie o a caballo».

## 5. Excentricidad quijotesca, hermenéutica del *entreclaro* y *dis-locación* del sentido

Pero ¿por qué habría de ser D. Quijote emblema de una hermenéutica distinta? No es difícil adivinarlo. Porque se convierte en el foco errante desde el cual el mundo es

---

emergente de la *phýsis*. De modo análogo, la potencia (*dýnamis*) se transforma en *potentia* como *capacidad* y *fuerza* contenidas en algo —Heidegger, M. (2000b), pp. 236-240—.



interpretado. No hay aquí, en cuanto condición de la comprensión interpretativa tal y como la entiende Gadamer, *fusión de dos horizontes* en un *círculo hermenéutico*, el del *interpretandum* o aquello que hay interpretar, por un lado, y aquél que es casa del intérprete, por otro (Cfr. Gadamer, 1977, § 9.). Pues el evanescente Caballero no *pertenece* a tierra alguna, a casa alguna o, dicho hermenéuticamente, a ningún *ámbito de sentido* desde el cual se abra un *horizonte*, sino que su posición es aporética: consiste en la «falta de posición». Don Quijote no interpreta desde una *morada* concreta en la que habita, pues es un ser sin morada. Allí donde se sitúa, allí donde una situación adquiere forma determinada, él no *está* inmerso, sino entrando y expulsándose a un tiempo. Su horizonte *propio* está atravesado por la *impropiedad*, en la medida en que pertenece y no pertenece a él en un mismo acto. Por eso siempre permanece trascendiendo y transgrediendo la *estancia* por la fuerza de una *extradición* que lo desplaza continuamente. Sí, su posición es una falta de posición: es el tránsito mismo entre posicionamientos.

Por todo ello, la comprensión que emana de su interpretación no es una *fusión de horizontes*, sino una *e-fusión*, del latín *effusio-onis*, que significa derramamiento (como el de un fluido). Quiero decir con ello que en ese continuo devenir —en el que recíprocamente se engendran el extrañamiento en persona que encarna D. Quijote y el acontecimiento que tiene lugar ante, en y en torno a él— el flujo de la experiencia no se deja contener en la *interioridad* de una historia, en una interioridad en la que los efectos de lo comprendido se vinculan mediante un nexo inmanente, tal y como, en lenguaje gadameriano, la *historia efectual* imanta internamente el curso de interpretaciones. Lo que ocurre, más bien, es que, bajo la peculiar mirada quijotesca todo mundo concreto es comprendido en la justa medida en que, al unísono, queda *dislocado*, de manera que los lazos de sentido que conforman su campo de significatividad experimentan una implosión. El sentido incrustado en cada mundo concreto en el que penetra este excéntrico personaje *excede* el horizonte que lo subtiende, se derrama y da lugar a un laberíntico espacio plástico en el que mil historias heterogéneas se abren y se enmarañan, enredándose recíprocamente y configurando un tejido de cruces e intersecciones. El caballero de la Mancha destruye la presunta autoidentidad de cada pequeño *cosmos* y le insufla suficiente *caos* como para generar un *caosmos*. De ahí que este testigo errático del acontecimiento necesite, a su vez, otro testigo: Sancho Panza, que, mediante su sutil llamada al *sentido común*, da fe del *des-quiciamiento* de sentido que está germinando y expandiéndose.

No es casual, al mismo tiempo, que D. Quijote tuviese que ser un «excéntrico» en el sentido más cotidiano del término. Pues no reinterpreta un sentido, como hace el buen cuerdo que es el hermeneuta céntrico o cortesano. Más que reinterpretar, este *loco disloca* el supuesto *mundo de sentido* en el que se injerta y lo *desconcierta*: significaciones concertadas en un determinado *habitar* de los seres humanos son obligadas a desplazarse en sus relaciones recíprocas y a trans-figurarse en un complejo de *sentidos-otros* que ya no alcanzará coherencia interna más que a costa de atravesar un periodo de *unión discordante*, antes de recomponer un nuevo concierto, excéntrico respecto al anterior<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Así, por ejemplo, cuando tropieza con los *galeotes*, encadenados y conducidos por guardianes hacia alguna mazmorra, descompone de cuajo las vertebraciones que tejen el suelo completo de la situación. Pues no les proporciona una interpretación distinta de sus actos punibles, según las apariencias, sino que les insufla la idea de que, independientemente de lo que hayan hecho, la injusticia reside en que son menesterosos librados de libertad. Al mismo tiempo, no interpela a los guardianes para que juzguen de otro modo a sus reos, sino para que cesen en su actitud de sicarios de los poderosos. Don Quijote disloca la situación al cambiar la clave de juego que la sustenta en toda su articulación: no hay, tras su entrada,

Dicho esto, quisiera añadir alguna indicación acerca del potencial crítico que una hermenéutica basada en esta ontología del *entreclaro errático* y de la *dislocación* posee. El ejercicio de la *dislocación de sentido* coloca al sentido comprensible ante lo otro de sí, el sinsentido, obligándolo, de este modo, a medirse con su interna oscuridad. ¿Por qué no seguir a D. Quijote en que los molinos de viento son gigantes? ¿Acaso son sólo eso, apacibles molinos en la piel del llano? ¿O es que no son, al mismo tiempo, su enmascarado demonio? ¿No encierran en sí el sinsentido de lo que hacen presente, no anuncian, en efecto, por la fuerza de su candidez, la locura del mundo técnico que vino a reemplazarlos? No podemos ver la verdadera paz en un molino de la Mancha más que ahora, a la luz de nuestro mundo ajetreadamente tecnológico. Al dis-locar el sentido, una mirada quijotesca, excéntrica, muestra lo otro del sentido sin lo cual éste no podría ser lo que es. Si llega a una taberna y El caballero de la Triste Figura trata a unas mujeres toscas como a doncellas o damas, no está reinterpretaando, sino dis-locando el sentido. ¿Pero no pone así, al mismo tiempo, al descubierto el sinsentido y lo humilla? ¿Por qué han de ser unas mujeres pobres que trabajan en labores de taberna o de servicio, según la costumbre establecida y la visión del mundo arraigado, toscas y menos nobles que las damas de la corte? ¿No son, en realidad, seres deslumbrantes en un mundo donde el capital prostituye mediante la riqueza y la ostentación?

Tomando como modelo ontológico la errancia quijotesca, podríamos, para finalizar, glosar el modo de proceder de una torsión hermenéutica que tiene a su base la tensión o unión discorde entre centricidad y excentricidad. Una hermenéutica así, en cuanto *hermenéutica del entreclaro*, fuerza a un *mundo de vida* céntrico a descentrarse, a *enloquecer* autoextrañándose respecto a sí, a habitar saliendo de su cómodo cobijo. Al hacerlo, no se empeña obstinadamente, sin embargo, en crear de inmediato un nuevo albergue donde refugiar su desamparo. Ama el intersticio, porque busca, no el centro de significatividad del que vive aquello que interpreta, sino las líneas de fuga que se están generando en su seno hacia tierra de nadie y se expanden en el *entre* de los mundos, de los pueblos, de los continentes. Investiga, por ejemplo, el presente del mundo Occidental desde el punto de vista del tránsito en el que se encuentra. Una posible afirmación inspirada en este modelo, sentenciaría, por poner un ejemplo del que estoy convencido, que Occidente es hoy el puente entre una decadencia, de la que proviene, y una resolución, a la que se aproxima. Su decadencia se funda en la *organización del vacío* y en la *ficcionalización del mundo* que lo invaden y a los que he hecho mención, fenómenos que, por supuesto, necesitarían un estudio minucioso y con suficiente rigor como para despertar a las conciencias más cándidas y optimistas. La resolución a la que se aproxima coincide con un dilema. O bien persiste en su autoengaño, en su des-realización ficcional, acrecentando su voluntad de dominio sobre todo lo existente, a costa de perder los ideales de nobleza y altura espiritual que le son inherentes (pues la Atenas clásica constituye una impronta imborrable en su demacrado inconsciente colectivo), o bien se extraña de sí y emprende un rumbo, dirigido a *dejar crecer en sí una nueva tierra*. Los entresijos de esta dilemática futuridad también serían objeto de una investigación ingente. En cualquier caso, y dejando a un lado el ejemplo, adoptar este punto de vista orienta desde un principio la mirada hacia el *entreclaro* en el que una

---

representantes de la ley y malhechores, sino amos y esclavos. El resultado es triste, como se sabe, pues los liberados por el de la Triste Figura incluso se emplean a fondo en dejarlo bien apaleado. Pero esto es ya otra historia —la del héroe trágico que vence en su caída— que aquí no podemos abordar.





historia se encuentra, hacia el tipo peculiar de *intersticio* o de *entre* que la horada. Por eso, esta hermenéutica pone sus miras, no unidimensionalmente en la *continuidad* de las interpretaciones que emanan en la letanía de una tradición, en esa continuidad de *efectos* reinterpretativos que tejen su *historia efectual*, sino primordialmente en la *discontinuidad* virtual que todo presente alberga si se lo entiende como interregno o zona fronteriza donde luchan, en tensión, dos mundos, uno pasado que resiste céntricamente y otro futuro, invocado excéntricamente. Es cierto que este último sólo puede ser entrevisto en esbozo, como los productos de la imaginación creadora. Pero se trata de ese tipo de esbozos, lanzados ensoñadora e hipotéticamente al final de una tarea posible, de los que dijera Merleau-Ponty que adquieren, por la obstinada indefinición con la que protegen su secreto, el poder para *arrancar*, desde su inverosímil lejanía, los movimientos que le son propicios<sup>11</sup>. Es una hermenéutica, pues, de la encrucijada, intrigada por la trémula brecha en la que vive, inestable, el ser humano. Y ello, no exclusivamente de modo temporal, sino también espacialmente. Pues la brecha, el *entre*, conforma la juntura problemática entre los pueblos, los modos de vida y las culturas, como una hendidura que une y separa plásticamente espacios, espacios que no son los geométricos, sino los vividos y experimentados: *paisajes espirituales*.

Una hermenéutica del *entreclaro* es, al mismo tiempo, de la *dislocación*. El *entre* de los tiempos y los espacios en el que discurre el ser errático constituye el *quicio* de la existencia. Por eso, la hermenéutica a la que aquí se apunta no se contenta con volcar su mirada sobre el *entreclaro*. Es ejecutiva, opera en la historia fáctica, intentando dislocar la disposición de los sentidos, impulsando al autoextrañamiento que convulsiona y que, haciendo consciente el *quicio*, fuerza a un *des-quiciamiento* productivo. En este sentido, no cabe ocultar que el genuino filósofo empeñado en la tarea hermenéutica está obligado, por la fuerza misma inherente a su labor, a trascender el mero discurso teórico, internándose en su presente y, como un D. Quijote disfrazado, actuando como un dis-locador de la cultura real.

Finalmente, la operación consistente en *dis-locar* el sentido, realizable sólo a través de la excentricidad, es, a su vez, una hermenéutica que, sin apelar a un *logos* universal, sino precisamente a la locura en tensión con la cordura, termina siendo desenmascaradora. Pone al descubierto, no la unidad interna de un sentido, sino la contradicción y la discordia que anida en todo sentido, en la medida en que éste está atravesado por el sinsentido. Una hermenéutica así se interesa, por ejemplo, por la miseria que esconde la noble Europa, por la banalidad introyectada en su ideal de progreso, por la coacción de fuerzas ciegas que presupone su aclamada libertad, por la desesperanza que recorre esa alegría impostada e impuesta a la que estamos obligados por decreto, por la enfermedad, en suma, que corroe esa aparente soberanía occidental.

El ser errático se interna en estas tareas sin temer a la pérdida del hogar y de sus certezas. Ama el viaje mismo confiando en la fuerza de la intersección. Pues, si su errancia estuviese depositada en un sólo ser humano, en un sólo pueblo, podría ceder a los peligros del disparate y del andar a la deriva. Pero —y pienso ahora en nuestra tierra íbero-latino-americana— si tiene la suerte de contar con el encuentro de una multitud de fuerzas que, conservando su diferencia, generan caosmóticamente su historia

<sup>11</sup> Tal y como el compositor de una sinfonía se deja atrapar por la imagen fabulada de su culminación y, en semejante tesitura se convierte en rehén de lo fabulado, experimentándose movido a crear sonidos que conducen a él, a todo hombre —y a toda comunidad— «la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenológicas en acción en mi campo visual me arrancan, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono que resultan convenientes», Merleau-Ponty, M. (1975), p. 123.

embrollada, entonces todas esas fuerzas cruzadas pueden convertirse hoy en una gran musculatura.

Granada, 8 de agosto de 2011

### Referencias bibliográficas

- Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y Método (I)*, Salamanca, Sígueme [orig.: 1975]  
 — (2002), *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta [orig.: 2000].
- Heidegger, M. (1988), «El origen de la obra de arte» —orig.: 1935/36—, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.
- (2000a), «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Madrid, Alianza [orig.: 1929]  
 — (2000b), «Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1» [orig.: 1958], en Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza.
- (2001), «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal [orig.: 1954]
- Merleau-Ponty, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península [orig.: 1945]
- Sáez Rueda, L. (2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.
- (2002), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.  
<http://www.ugr.es/~lsaiez/CURRICULUM/Librotradiciones/Welcome.html>
- (2007a), «Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales», *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), pp. 57-69.  
[http://www.ugr.es/~lsaiez/CURRICULUM/Ficcionalizacion\\_CostaRica\\_2007.pdf](http://www.ugr.es/~lsaiez/CURRICULUM/Ficcionalizacion_CostaRica_2007.pdf)
- (2007b), «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en Sáez Rueda, L./otros (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 417-456.  
[http://www.ugr.es/~lsaiez/CURRICULUM/Deleuze\\_Pensarlanada.pdf](http://www.ugr.es/~lsaiez/CURRICULUM/Deleuze_Pensarlanada.pdf)
- (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.