

## I. ESTUDIOS

### LA ORIGINARIEDAD DE LA PALABRA POÉTICA Y RETORICA (HEIDEGGER, UNGARETTI, NERUDA)

*Ernesto Grassi*

Universidad de Munich

1

El objetivo de este ensayo es doble. Por una parte, quiere esclarecer la función filosófica del lenguaje poético y retórico refiriéndose a las afirmaciones de un filósofo, M. Heidegger, y de dos poetas, G. Ungaretti y P. Neruda —estos dos últimos de suyo lejanos a toda especulación teórica—. El segundo intento es mostrar lo que en nuestra opinión constituye la profunda tragicidad de toda afirmación poética como fuente de la historicidad humana.

Heidegger no afirma tan sólo la prioridad de la palabra poética sobre la racional, sino también su función filosófica específica. Su tesis de la preeminencia del lenguaje poético sobre el racional —afín a la tesis de Vico, quien afirma que con la palabra poética se descubre el mundo humano y que en el “descampado”, en la “luz” de la palabra poética y metafórica (talando la selva originaria en que el hombre se encuentra) se abre el “escenario” de la historia—, esta tesis, digo, implica dos supuestos preliminares introductorios de carácter filosófico.

Debemos tener presente ante todo que, en el mundo occidental, el lenguaje racional ha tenido desde Platón la preeminencia en la determinación de los entes y, de este modo, de la realidad. Como consecuencia de su definición racional, toda palabra pretende “fijar” el significado de un ente con independencia del tiempo y del lugar. Esta concepción nace del esfuerzo desesperado por sustraerse a la relatividad, a la subjetividad de lo que se nos aparece por medio de los sentidos. De aquí la preeminencia de la “idea”, del concepto racional que fundamenta el conocimiento de lo real y que, como tal, excluye todo discurso retórico —ligado al “aquí” y al “ahora” de la situación— y toda metáfora— por cuanto al trasladar el significado de la palabra no se respeta la precisión

de la definición lógica—. Exclusión, por ello, del lenguaje retórico y metafórico del ámbito filosófico.

Hay un segundo problema fundamental para comprender el pensamiento heideggeriano de que partimos en estas consideraciones. ¿Cómo debe entenderse la tesis de Heidegger que, contraponiéndose a la concepción filosófica tradicional, afirma que la realidad no puede ser originariamente descubierta en su significado en función de un proceso racional?

Partamos de la siguiente consideración. La existencia humana concreta, el “*Da-sein*”, se nos aparece identificable sólo en el ámbito de una “situación” en la cual la urge una solicitud concreta que es *co-rrespondida*: apremio de la palabra indicativa e interpretativa, semántica y hermenéutica. El incumplimiento de este compromiso lleva a la catástrofe vivida en el dolor, en el sufrimiento, en la desesperación de lo inadecuado. Es la razón la que pretende —según la tradición— ofrecernos una garantía salvándonos de lo inseguro, de lo “siniestro”.

Pero las urgencias y solicitudes son siempre nuevas; apenas adecuadas, “invierten” la situación. Es en la dinámica de este proceso que el significado de los entes cambia, se transforma, modificando la “escena” en cuyo ámbito se realiza la existencia humana concreta. La “invención” —siempre nueva en la *co-rrespondencia* a las solicitudes, a las urgencias existenciales— es el fundamento de la historicidad de la existencia humana y de la palabra.

El color rojo tiene significados diferentes en el código del tránsito vehicular, en el código político, en el código de la óptica física o en el código de las relaciones humanas, como cuando se ofrece a la amada una rosa roja.

De acuerdo con la situación, transferimos a la misma palabra significados diferentes. Aun más, puesto que la existencia humana, que se realiza en el aquí y el ahora, debe enfrentar siempre nuevas solicitudes, se ve obligada a recurrir constantemente a la metáfora, a transferir nuevos significados a las palabras, a los términos, al lenguaje. Recordemos a este propósito a Vico: “...‘silba’ el viento; ‘murmura’ la onda; ‘gime’ un cuerpo bajo un gran peso; y los campesinos del Lacio decían ‘*sitire agros*’ .....”<sup>1</sup>.

Se invierte así el concepto tradicional de la garantía de la *securita* fundada en la racionalidad; lo “originario” es la solicitud siempre nueva que la existencia humana debe enfrentar de manera constantemente renovada; la *insecuritas* como supuesto de la *securitas* y la identi-

<sup>1</sup>G.B. Vico, *Scienza Nuova*, § 405.

dad de ambas —una contradicción lógica— indican la no racionalidad de lo originario y, con ello, el carácter no “legitimable” y por tanto “abismal” de las sollicitaciones.

Resulta, en consecuencia, no la preeminencia de la palabra racional, válida siempre y doquiera, sino de la palabra metafórica, que debe transferir a los términos significados siempre nuevos según sean las situaciones. La *temeritas* —como virtud para hacer frente al enemigo— se torna en *stultitia* si se pretende continuar combatiendo en una situación desesperada. Es el reproche que Valla formula contra el racionalismo aristotélico; “¿Por qué hacer de dos cosas una sola? ¿Por qué dividir una palabra en dos significados, más allá de lo que su naturaleza permite?”<sup>2</sup>. “¿Por qué no dar a cada cosa su propio nombre, su propio tiempo, su propia oportunidad?”<sup>3</sup>.

Toda la historia —en su continua novedad— radica en la necesidad de corresponder siempre de nuevo a las sollicitaciones existenciales que se suceden de manera diferente según los varios tiempos y lugares. La respectiva *co-rrespondencia* es “ingeniosa”, no “racional”, en cuanto esta última es abstracta, a-histórica.

Heidegger da un paso más en este respecto. Los entes (lo real que se revela) son —como lo expresa el término— un participio del verbo ser, esto es, participan del significado del término “ser”. Debemos reconocer, pues, que todo significado de un ente —en cuanto participio del verbo ser— presupone el significado y la comprensión del “ser” que, a su vez, sólo se manifiesta en la historicidad de la palabra y, precisamente, de la palabra metafórica. De aquí la tesis de Heidegger que él expone comentando un verbo del poeta Stephan George: toda cosa aparece sólo con la palabra del poeta.

Mientras el pensamiento filosófico tradicional parte del problema de la clarificación de los entes resolviéndolo racionalmente —y la palabra sólo es expresión de esto—, el pensamiento heideggeriano parte, en su filosofar, no del problema de los entes sino del *de la palabra* como *co-rrespondencia* a las sollicitaciones del ser, y con ello de la *historicidad de la palabra*. Se alcanza así la inversión del filosofar tradicional.

Lo que ha sido generalmente olvidado por los historiadores e intérpretes del Humanismo es que el problema específico de la filosofía humanística —comenzando por Albertino Mussato para llegar a través de Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Angelo Poliziano, Giovanni Pontano y Lorenzo Valla hasta G.B. Vico— es justamente *el problema de*

<sup>2</sup>L. Valla. *De voluptate*, ed. M. de Panizza Lorch, New York, 1977, III, 4, 7.

<sup>3</sup>*Op. cit.*, III, 4, 8.

la palabra. A. Mussato afirmará en este sentido que *poesia altera theologia fuit*; Salutati pondrá en el *De laboribus Hercules* a la metáfora como fundamentos de la ciencia; L. Bruni, a la filología como fundamento de los *studia humanitatis*; Pontano sostendrá la tesis de que el destino humano está confiado a la palabra (*fatum a fando*).

Sostengo —y he intentado en un libro que será publicado en breve<sup>4</sup>— que el esquema tradicional, según el cual el pensamiento filosófico específico del Humanismo reside en su platonismo, es absolutamente insuficiente. Es precisamente este esquema tradicional el que indujo a Heidegger a afirmar su posición antihumanística en conformidad con las afirmaciones contenidas sobre todo en su carta sobre el Humanismo, editada originalmente por mí en 1947.

Pero volvamos a la concepción heideggeriana de la poesía y de su función filosófica de revelar originariamente lo real por medio de la palabra metafórica. Esta interpretación de la importancia de la metáfora, con la que he intentado interpretar la preeminencia de la poesía afirmada por Heidegger, parece estrellarse con una dificultad. Heidegger niega la función filosófica de la metáfora ateniéndose exclusivamente a la concepción que de ella ha tenido la filosofía tradicional. El pensar y el hablar metafóricos pertenecen, en su opinión, a la onto-teología tradicional y, como tal, al lenguaje alegórico y simbólico de una tradición que es refutada especulativamente. Heidegger pone su tesis en relación con aquella que, a su juicio, constituye la esencia de la concepción tradicional de la poesía, que él refuta categóricamente.

Heidegger afirma que la interpretación tradicional de la poesía tiene su raíz en el concepto de *allegoría*; el término griego *allos* es entendido en el sentido de que la poesía manifiesta algo “diferente” de lo que el poema mismo revela. “Toda la concepción occidental y la respectiva explicación del mundo es, de Platón en adelante, *metafísica*. ... Todo ente, después de Platón, es distinguido en dos ámbitos: en *to aisthetón* y en *to noetón*, en lo sensible y en lo que es aprehendido con el ‘ojo espiritual’ ”<sup>5</sup>.

La crítica que hace Heidegger a la metafísica tradicional —contenida del modo más claro en su volumen *Grundbegriffe*<sup>6</sup>— es la siguiente: la metafísica tradicional, partiendo del problema de los entes y remontándose racionalmente a un primer ente, lo define con un *ente supremo*. Con ello ni se plantea ni se resuelve el problema del *ser*, de cuyo

<sup>4</sup>*Einführung zu den philosophischen Probleme des Humanismus*, Darmstadt, 1985.

<sup>5</sup>M. Heidegger. *Hölderlins Hymne “Der Ister”*. Frankfurt a.M., 1984, págs. 19 y 26-27.

<sup>6</sup>Frankfurt a.M., 1981. Para dicha problemática, cfr. E. Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton, N.Y., 1983.

radicalmente distinto del de los *entes* (distinción ontológica); el problema del *ser* —siempre de acuerdo con Heidegger— está situado en un ámbito en el cual el principio de contradicción —fundamento de todo pensamiento racional— no tiene validez.

Heidegger sostiene —y por ello refuta la función filosófica de la metáfora— que la interpretación tradicional de la metáfora, a la que él recurre para criticarla, se apoya sobre la distinción entre lo sensible y lo no sensible. “En todo discurso sobre imágenes significantes (*Sinnbilder*) está supuesta dicha distinción”<sup>7</sup>. Ella constituye el supuesto del pensamiento platónico y de toda metafísica tradicional. El término mismo *meta-physica* indica, mediante el prefijo *meta*, la distinción entre lo sensible (*aisthetón*) y lo no sensible (*noetón*), reduciendo con ello al lenguaje a un ámbito originariamente a-histórico.

A la mencionada tesis de Heidegger objetamos lo que sigue. Si la sollicitación existencial del ser apremia y se revela ocultándose al mismo tiempo en lo que la adecuación inventiva manifiesta históricamente aquí y ahora, estamos obligados a admitir —sostenemos nosotros— que todo desvelamiento de los entes se manifiesta en la *transposición*, en la *metáfora* como forma correspondiente a la sollicitación existencial. En otras palabras, en el ente se revela el ser, y el ente refiere al ser que en él está presente y a la vez oculto: *metaphorá*.

Saber, pues, como reminiscencia, referirse a aquello que siempre de nueva manera “conciérne” a la existencia humana —el “*Da-sein*”— en su situación concreta, atándose a aquel ser que, “inter-pelándonos”, nos conduce a lo que algunas veces nos es “más propio”. En esta experiencia aparece la debilidad de la metafísica occidental, que busca en cambio la *securitas*, la victoria sobre la *insecuritas* de lo insólito en la racionalidad abstracta, en la “fijación” ahistórica de los términos lingüísticos.

¡Pero qué fatiga la de ser confrontado constantemente con lo insólito, con lo nuevo, para buscarse a sí mismo en la caducidad del “aquí” y del “ahora”! Es en este ámbito que los entes aparecen como mensajeros de señales surgidas de la sombra de aquello aún no esclarecido, apremiando a la existencia humana concreta y poniéndola bajo el signo de angustias y esperanzas existenciales. Bajo la indicación de esta fatiga originaria, la existencia humana se enfrenta —como en un sueño— con otros hombres para desvelar en la actualidad de una temporalidad y localidad acosadoras el mundo común de la propia época, buscando en él la propia *securitas* momentánea, que bien pronto deberá abandonar

<sup>7</sup>M. Heidegger, *Op.cit.*, pág. 18.

con desesperación para ser nuevamente repelido al ámbito originario de lo “indeducible”.

Hermenéutica de lo desacostumbrado, de lo insólito, de lo ajeno, de lo siempre nuevo que, desvelando las esperanzas, los sufrimientos, los dolores de la existencia concreta, indica su tragicidad en el intento siempre renovado de adecuar las solicitaciones existenciales para construir el propio mundo.

## 2. LA FUNCION FILOSOFICA DE LA POESIA

Pero ¿qué función adquiere la palabra, el lenguaje, como consecuencia de las consideraciones precedentes? En su interpretación del poema de Hölderlin sobre el Danubio (Ister), contenida en sus lecciones del año 1941, Heidegger afirma que la definición tradicional del hombre como un *zoon lógon échon* ha de entenderse en el sentido de que “él es un ser viviente al que le es propia la palabra, y esto significa: un ente que puede interpelar al ente en cuanto tal acerca de su ser”<sup>8</sup>. Es, entonces, la palabra, co-rrespondiendo siempre de nuevo a la solicitud del ser, que desvela la historicidad de los entes: “El hombre se distingue entre los demás entes en cuanto es capaz de decir ‘es’. Sólo en cuanto el hombre puede afirmar ‘algo es’, puede decir también ‘yo soy’, y no a la inversa”<sup>9</sup>.

Sólo como consecuencia de la prioridad del discurso metafórico con respecto al racional —discurso metafórico que es propio del lenguaje poético— podemos entender la tesis heideggeriana de la prioridad de la palabra poética, que de otro modo no tendría, a nuestro juicio, ninguna legitimación especulativa. “El poetizar es un hallazgo dicente del ser. Tal hallazgo es supremo, no porque lo que ha de ser hallado esté completamente oculto aún, sino porque es aquello que siempre le es desvelado al hombre y por eso le es más próximo que cualquier proximidad. Por ello, este hallazgo supremo *no es un hallazgo libre* en el sentido del imaginar arbitrario. Este hallazgo radica en una necesidad única [...] Lo poetizado, lo que se expresa en la poesía, no es nunca el ente, sino el ser”<sup>10</sup>.

El carácter metafórico originario de la palabra refiere a la preeminencia de la poesía; es ella quien revela originariamente las solicitaciones del ser que se imponen en las variadas situaciones existenciales en el sentido viquiano cuando el gran humanista afirma que la historia

<sup>8</sup>*Op. cit.*, pág. 102.

<sup>9</sup>*Op. cit.*, pág. 112.

<sup>10</sup>*Op. cit.*, pág. 149-50.

humana tiene su comienzo con la palabra poética y no con la racional. Todo inicio de una época histórica es anunciado como una expresión poética, indicativa, y no demostrativa o especulativa.

De allí la íntima conexión entre poesía e historia: “La historicidad de la historia consiste en un ‘ser’ que es ‘devenir’. Pero el poeta no considera esta historicidad del hombre como una propiedad fluctuante suspendida en lo indeterminado de un ser ideal que se llama hombre. El poetizar del poeta es él mismo la historicidad del hombre histórico occidental”<sup>11</sup>.

Si el ser se manifiesta originariamente por medio de la palabra poética, no tenemos una *res* a la cual se transfiera un significado, sino que *res* y *verbum* están íntimamente conectados en la revelación metafórica del ser y con la palabra poética se realiza aquel “descampado” en la “selva” originaria que constituye el “escenario” de la historia. En conformidad con ello, Heidegger afirma que cuando Hölderlin habla del Danubio (Ister), el río mismo no es “símbolo” o “alegoría” de otra cosa trascendente: “La poesía fluvial de Hölderlin no concibe al río como ‘imagen’ de un sentido oculto que espera en el fondo”<sup>12</sup>. De aquí la categórica afirmación de Heidegger: “El poetizar de este poeta es él mismo el ser histórico del hombre occidental histórico”<sup>13</sup>.

Prioridad, por tanto, de la palabra poética que brota de las solicitudes siempre nuevas, “desacostumbradas”, de lo abismal indeducible, de la *insecuritas* como “patria” en la que “habita” el existente humano: “La posibilidad de ser del hombre con respecto al ser es poética”<sup>14</sup>. La poesía no es un referir a otra cosa, sino el revelarse del ser en su para nosotros íntima “extraneidad” y a la vez “intimidad”. En otros términos, la originaria forma de reminiscencia existencial que refiere a la sollicitación del ser —y con ello a la raíz de su desvelarse histórico— no es la de un manifestar una verdad abstracta mediante el proceso racional, sino un “desvelar” —un rescatar del olvido (*aletheia*)—, un recurrir a signos “indicativos” y no demostrativos.

Es necesario en este respecto hallar algunos de estos conceptos en la formulación más simple propia del mundo latino. G. Ungaretti, interpretando tres versos del poema de Leopardi “A Silvia”, escribe: “Si leo

*Mirava il ciel sereno,  
le vie dorate e gli orti,  
e quinci il mar da lungi, e quindi il monte*  
(A Silvia, vv. 23-25)

<sup>11</sup>*Op. cit.*, pág. 79.

<sup>12</sup>*Op. cit.*, pág. 30.

<sup>13</sup>*Op. cit.*, pág. 79.

(“Miraba el cielo sereno, los caminos dorados, los huertos, aquí el mar desde lejos y allí el monte”).

me percato de que no es el paisaje lo que importa, sino el significado de añoranza, la música que, surgiendo de la vena de aquel *miraba*, haciéndose vasta en *sereno*, señalada la hora por *dorados*, en el obstáculo *monte* parece volver a precipitarse, desde *lejos*, después del imperdonable *aquí el mar*, para desbordar del manantial. Y todo está quieto en *miraba*, y pasado.... *Miraba, desde lejos, contiene el mar*”<sup>15</sup>.

Es, pues, la relación con las cosas que exorciza la palabra, y a ello se refiere Ungaretti cuando, al liberarse de la palabra en su significado racional, interpreta la poesía. La situación en la que las cosas aparecen en su significado semántico desvelan lo real, los entes, con “el giro de la frase” (tropo) y no con la determinación racional.

En el mismo escrito del año 1926 sobre Leopardi, Ungaretti enfatiza que el arte de escribir del gran poeta nace del uso “no acostumbrado”, aventurado, imagístico y no racional de las palabras, un arte que surge del habla originaria, y cita a este propósito el siguiente pasaje de Leopardi: “La elegancia [...] deriva del uso peregrino, atrevido, figurado y no lógico de las palabras y de las locuciones. Pero este uso es del todo propio del habla popular, propio por naturaleza, propio en todos los climas y tiempos, mas, sobre todo en los tiempos antiguos [...] En suma, la índole popular de una lengua encierra todas las cualidades de que una lengua humana pueda ser capaz, así como la naturaleza encierra todas las cualidades y facultades de que son susceptibles el hombre y los seres vivos”<sup>16</sup>.

Los entes se desvelan significativamente en la situación, y es en el ámbito de ésta que el *verbum* surge como *co-rrespondencia* a una solicitud que ha sido adecuadamente satisfecha. Ungaretti comenta el primer canto de la *Divina Comedia*, cuando el poeta describe su propio paso de la oscura selva a la luz del nuevo día que lo llevará a la “aventura” de la obra: “Es la hora desierta en medio de la cual está, solo, un hombre; y en la soledad desolada, enmarañada, ciega, está el sol que despeja la maraña, la desolación, la ceguera, que propaga su luz de grado en grado, en medio del multiplicarse de las perplejidades, y están las cosas, en virtud de la luz del sol que va suscitando el modo de ser aparente de cada una; las cosas que se impacientan, que presionan al hombre para que él le diga su nombre a cada una, para que hable por

<sup>14</sup>*Op. cit.*, pág. 150.

<sup>15</sup>G. Ungaretti, *Vita d'un uomo*, 1974, pág. 104.

<sup>16</sup>*Op. cit.*, pág. 107.

ellas; están las cosas que discurren y gritan para el hombre aun antes que pueda verlas y que la lengua pueda escogerlas”<sup>17</sup>.

De acuerdo con una definición de Ungaretti, la poesía radica en la “alada maravilla”, a saber, “casi restituyendo, en verdad, a la palabra su sentido latino de portento, de señal liberada por la verdad misteriosa de las cosas, para despertar la atención y los afectos de los hombres, y exponer una verdad a la luz, afirmándola y dando a la vez testimonio de ella”<sup>18</sup>.

Las cosas exorcizan el milagro, tienen la facultad secreta de despertar la maravilla, esto es, de sustraer al hombre de la apariencia de las cosas, reconociendo que en ella palpita lo inquietante, lo inusitado, la contradicción; por eso, la palabra trasciende la inmediatez de las cosas para revelar su significado intrínseco.

Con la maravilla frente a las cosas nos elevamos por sobre ellas y nuestra atención es concitada: la palabra que la expresa es “alada”. “El lenguaje es sagrado si está ligado al misterio de nuestro origen y del origen del mundo; si sentimos que constituye en nosotros nuestra responsabilidad dando definición universal y social y sobrenatural a nuestra persona”<sup>19</sup>. “Sagrada” es la palabra en cuanto que está vinculada al misterio del origen de nuestro mundo, porque con la maravilla somos reconducidos a lo “íntegro”, a la “totalidad”. “Es posible que la palabra fuese en el principio voz onomatopéyica; pero de inmediato intervino la metáfora para liberarla de toda imitación de la naturaleza, para hacer de ella expresión de la naturaleza humana, para constreñirla a expresar estupores, terrores, ebriedades, necesidades, afectos, lo sagrado, las relaciones próximas entre los objetos y también las remotas, y la participación animadora del sujeto en tales relaciones, un sujeto en el que debía actuar incesantemente el ansia de conocimiento con el fin de que pudiese convertir incesantemente la realidad en símbolo propio”<sup>20</sup>.

La metáfora libera al hombre de la naturaleza transfiriendo a las palabras el significado que nace de la naturaleza humana. De este modo es evocado el desvelarse de lo que concierne al hombre y a lo cual él debe *co-rresponder* con la palabra; no una verdad ahistórica, lógica y abstracta, sino desvelamiento semántico en el ámbito del aquí y del ahora. De donde la tesis de Ungaretti: “Creo que la única tarea del poeta es hallar en las palabras un eco del ser”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup>*Op. cit.*, pág. 371.

<sup>18</sup>*Op. cit.*, pág. 733.

<sup>19</sup>*Op. cit.*, pág. 471.

<sup>20</sup>*Op. cit.*, pág. 472.

<sup>21</sup>*Op. cit.*, pág. 157.

En paralelo con la tesis de Ungaretti, tengamos presente la afirmación del gran poeta chileno Pablo Neruda: la palabra poética está íntimamente vinculada con la historicidad del hombre; brota y se desenvuelve con la sangre y la corporeidad del hombre, con sus pasiones, con la relación íntima con los propios antecesores y con las generaciones futuras, con quienes sufre, espera y se desengaña. La existencia humana se revela en la "corporeidad" de la palabra, que revela el ansia, el pánico originario del que nació la primera expresión:

Aún la atmósfera tiembla  
 con la primera palabra  
 elaborada  
 con pánico y gemido.

En la palabra poética, la existencia humana experimenta la sollicitación apremiante del ser. Ninguna abstracción respecto de la historicidad vivida, sino expresión de su más íntima esencia.

Luego el sentido *llena la palabra*.  
 Quedó preñada y se llenó de vidas.  
 Todo fue nacimientos y sonidos:  
 la afirmación, la claridad, la fuerza,  
 la negación, la destrucción, la muerte.

La palabra poética entendida en su función de revelar lo ente en sus significados siempre nuevos en el ámbito del daño amenazante, de la sollicitación indeducible con toda el ansia que ella suscita:

Yo tomo la palabra y la recorro  
 como si fuera sólo forma humana,  
 me embelesan sus líneas y navego  
 en cada resonancia del idioma:  
*pronuncio y soy y sin hablar me acerca*  
 al fin de las palabras al silencio<sup>22</sup>.

### 3. LA TRAGICIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA: PROMETEO Y ULISES

¿Cuáles son las consecuencias de la destrucción de la metafísica tradicional, de la inversión de la preeminencia de la palabra racional con respecto a la palabra poética? La tragicidad de la existencia humana concreta (*Da-sein*) expresada por la tradición griega en la figura de Prometeo.

<sup>22</sup>P. Neruda. La palabra. Obras completas, tomo II, Buenos Aires, 1957, págs. 446-447.

Las consideraciones precedentes obligan a reconocer que la existencia humana concreta —con todos sus sufrimientos, esperanzas y desesperaciones— se hace consciente de su propio destino tan sólo en el ámbito de la sollicitación que apremia en la historia. Únicamente *en este ámbito* revela y suscita el ser en la existencia humana concreta la conciencia del propio surgir y perecer, del nacimiento y de la muerte propios. Es la existencia humana concreta quien vive y sufre la caducidad de cada vínculo interhumano, de los mundos construidos.

Sufrimientos y dolores surgen en la conciencia de la existencia humana, que es confrontada continuamente con situaciones nuevas que implican la catástrofe de lo que ha sido fatigosamente construido y asegurado. En este respecto, una palabra de consuelo no tiene sentido. Es el destino de la existencia humana vivir en el ciclo de la historia, esto es, deber construir mundos siempre nuevos que no permanecerán. Nos vemos constreñidos así a abrazar la conclusión a que llegaron los griegos con el mito de Prometeo y Dante con su condenación de Ulises.

K. Kerényi ha puesto en relieve que el mito de Prometeo pertenece al ámbito del problema del saber tratado desde el ángulo del pensamiento griego presocrático. El hombre Pro-meteo deriva del verbo *manthano*, “yo sé”; Prometeo sabe “pre-ver”, y de ese modo trasciende la temporalidad dando a la existencia humana concreta lo divino, lo eterno. Mas ¿de qué manera? Prometeo roba a los dioses —para donarla a los hombres— una chispa del fuego sagrado que todo lo destruye y todo lo renueva. L. B. Alberti ha identificado, en su *Momus*, la chispa del fuego divino con la capacidad metafórica esencialmente metamórfica del hombre.

Ello significa que el fuego —remitido por Prometeo a los hombres— es, en su función metafórica y metamórfica, la fuente de la historicidad humana, de su devenir, esto es, del surgir, subsistir y perecer de sus mundos. Pero ¿qué significa el mito de que el hígado de Prometeo —el pre-visor— es devorado de día por el águila para regenerarse siempre de nuevo por la noche?

El hígado es el órgano “sagrado” del animal y del hombre, es el órgano “vital”. En los signos del hígado lee el augur el futuro y trasciende el tiempo alcanzando la dimensión de lo eterno, el ámbito de lo divino. Pero en la luz de la cotidianeidad en la que se despliega la historia, el órgano sagrado, que une al hombre con lo divino en la previsión prometeica, desaparece; la existencia humana concreta se ve por tanto obligada a co-rresponder siempre de nuevo a la renovada sollicitación que le concierne y que se le presenta como el futuro. El intento de alcanzar un orden eterno fuera y por encima de la historicidad, se revela vano.

Justamente, la concepción griega presocrática, en contraste con la platónica, se presenta aquí como concepción mítica del hombre que, en su permante reconstrucción de mundos, destruye siempre de nuevo aquellos ya proyectados y realizados, con todas las esperanzas, desengaños y sufrimientos implícitos; en ello se muestra la existencia humana concreta, el *Da-sein*, en toda su terrible miseria e impotencia (*deilón*) y, a la vez, en toda su peligrosa ingeniosidad (*deinón*). Prometeo es su símbolo.

Esto significa que el hombre se ha evadido del ámbito de la naturaleza (el ámbito de los dioses) con la chispa del fuego divino; con ello se revela su destino propiamente humano —esto es, la conciencia del dolor, de la temporalidad, de la muerte—, así como también el placer existencial de la transformación creadora por medio de su capacidad metafórica metamórfica e ingeniosa.

¿Pero qué significa el dolor humano? “En función de su modo de existir, el hombre, que también posee sufrimientos animales, pierde una capacidad: la de sufrir sin interpretar el dolor como una injusticia. Tal capacidad —a diferencia de los hombres— es propia de los animales, cuyo sufrimiento y cuyo placer están insertos en el orden de Zeus”<sup>23</sup>.

La historia es, pues, continua respuesta a sollicitaciones siempre nuevas, lo que Homero ha simbolizado en Ulises y, en el ámbito latino, Virgilio en Eneas. Ulises abandona su patria, lo habitual, lo “propio”, con el fin de realizar la historia griega en la lucha por Troya, para regresar luego a Itaca, después de las experiencias hechas, al ámbito restringido de la propia historia.

Completamente diferente es el destino de Eneas. El es proscrito de su propia patria, de su propia historia, y debe enfrentar lo “nuevo”, lo ajeno, lo extraño, para realizar una “historia nueva”, la latina, entendida por Virgilio como continuación de la griega. Existencia, por tanto, en el “fuego” de la pasión histórica, no mera “curiosidad” por lo “nuevo”, sino ansiedad de renovarse existencialmente para descubrir mundos históricos nuevos. Con ello, aceptación del nacimiento y de la muerte, de la íntima vinculación de placer y dolor.

A la luz de esta problemática cobra relieve la advertencia por completo diferente que nos hace Dante con su interpretación del destino de Ulises. En el encuentro de Dante con Ulises en el infierno, éste refiere —a diferencia de la tradición homérica<sup>24</sup>— que, habiendo regresado a Itaca, decidió no permanecer allí sino intentar una última aventura:

<sup>23</sup>K. Kerényi. *Prometheus*, Hamburg, 1959, págs. 93-94.

<sup>24</sup>La fuente de Dante para este episodio es Cicerón, *De officiis* III, 26.

trasponer las columnas de Hércules (Gibraltar), que delimitan para la Antigüedad el ámbito de la historicidad en el extremo confín del mundo mediterráneo, para descubrir (la ingeniosidad de Ulises) lo que se esconde tras dichos confines.

Dante condena a Ulises por su sacrílego atrevimiento de querer superar los confines de la historicidad no mediante la “fe” (esto es, mediante una virtud teologal), sino intentando una aventura “humana”. La superación no religiosa de la historicidad es impía y absurda.

Ulises es castigado. Al leer los versos de Dante a la luz de nuestra problemática, aparece toda la tragicidad del intento profano. Apenas traspuestas las columnas de Hércules, Ulises se enfrenta con la siniestra y terrible *insecuritas* que no puede ser identificada racionalmente y que lo asalta tan pronto como intenta superar la historicidad simbolizada por el ámbito mediterráneo.

*.... n' apparve una montagna, bruna  
per la distanza, e parvemi alta tanto  
quanto veduta non avea alcuna.  
Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto;  
ché della nova terra un turbo nacque,  
e percosse del legno il primo canto.  
Tre volte il fe' girar con tutte l'acque:  
alla quarta levar la poppa in suso  
e la prora ire in giù, com'altrui piacque,  
infin che'l mar fu sopra noi richiuso<sup>25</sup>.*

(“...apareció una montaña, oscura por la distancia, que me pareció tan alta como nunca había visto otra. Nos alegramos, mas pronto nuestra alegría se tornó en llanto, porque de la nueva tierra surgió un torbellino que sacudió la parte anterior del leño. Tres veces lo hizo girar con las aguas; a la cuarta, lo hizo levantar la popa en alto y sumergir la proa, como quiso Aquél, hasta que el mar volvió a cerrarse sobre nosotros”).

En conformidad con nuestras consideraciones precedentes, también nosotros nos vemos constreñidos a condenar a Ulises, pero no por las mismas razones de Dante, sino por haber querido él superar los confines de la historia. Sólo en el padecimiento de la historia experimentamos la sollicitación del ser, la caducidad de los mundos respectivos y, con ello, el destino de la muerte y su tragicidad. Un tal destino es revelado en toda su significación en la desesperación del acto poético.

(Traducción de JOAQUÍN BARCELÓ)

<sup>25</sup>Dante. *Inferno* XXVI, 133-142.