

Hermes y la pregunta por el ser del ente

Álvaro Miguel Rodríguez Jáuregui*



Recepción: 21 de mayo de 2018
Aprobación: 9 de agosto de 2018

Abstract. Rodríguez Jáuregui, Álvaro. *Hermes and the Question of Entities' Being*. The actions of the Greek god Hermes in ancient literature always have the same background motif: 'passing,' coming out. Kerényi's studies shed light on this depiction of Hermes in his way of acting 'in passing.' From this 'passing' in which Hermes is the one who conveys, who brings being into the light of day, a space is generated between an entity and the being of that entity that was brought into the light of day. This is Hermes' most important action, bringing out what is hidden in the cave, in the darkness, in Hades, what is forgotten. The hermetic space between being and its entity is the space where we attempt to plant the repetition of the question about being, as the being of an entity. Heidegger has already done this repetition: the question about the sense of being. But our intention is to return to the question about being, not as it relates to the entity Dasein, but as being refers to its entity: in the hermetic space from which Hermes brings it out.

Key words: Hermes, hermetic space, question about being, repetition of the question, Heidegger.

Resumen. Las acciones del dios griego Hermes en la literatura antigua tienen una misma figura de fondo: el 'paso', un salir. Los estudios de Kerényi facilitan exponer a Hermes en ese modo de actuar como 'paso'. De este 'paso' en el que Hermes es el que lleva, saca a la luz el ser, se genera un espacio entre el ente

* Profesor de ciencias sociales y humanidades y Director Académico en NARO Universitario. rojasdb@hotmail.com

y el ser de ese ente que fue sacado a la luz. Ésta es la acción más importante de Hermes, hacer salir lo que está en la cueva, en lo oscuro, en el olvido, en el Hades. El espacio hermético que queda entre el ser y su ente es el espacio donde pretendemos plantear la repetición de la pregunta por el ser como ser de un ente. Heidegger ha hecho ya tal repetición: la pregunta por el sentido del ser. Pero pretendemos volver a la pregunta por el ser no en relación con el ente Dasein, sino en la respectividad del ser con su ente: en el espacio hermético de donde Hermes hace salir.

Palabras clave: Hermes, espacio hermético, pregunta por el ser, repetición de la pregunta, Heidegger.

¿Quién es Hermes?

¿Qué representan los nombres de los dioses?

En la estructura del nombrar algo hay tres elementos básicos: el nombre, ese algo que se nombra y las líneas de referencia que unen a éste con el nombre. El nombre queda como el referente del referido y como el punto en el que convergen las referencias entre el nombre y el algo nombrado.

El nombre es el “lugar” que puntualiza, que reúne las referencias originadas por lo referido. Así, no nos costará mucho aceptar que la realidad a la que nos enfrentamos está referida en un sistema lingüístico nombrable, de modo que usando el lenguaje podemos entender las referencias como significados —aunque no siempre nos detenemos a destapar lo referido—, lo que están alumbrando las referencias contenidas en lo nombrado.

La mitología nos ayuda a ejemplificar esto y al mismo tiempo a direccionar el texto hacia su objetivo, explorar el actuar de Hermes como espacio de respectividad del ser con su ente. El referente sol (nombre-objeto) como divinidad tiene las referencias significativas de un algo referenciado en él: “La ‘puesta’ del sol no se considera una ‘muerte’, sino la bajada del astro a las regiones inferiores, al reino de los muertos.

A diferencia de la luna, el sol tiene el privilegio de poder atravesar el infierno sin morir. Pero su paso predestinado por las regiones inferiores no deja por ello de conferirle prerrogativas y rasgos funerarios”.¹

El sol ha sido un referente de una divinidad referida en muchas de las culturas de la Antigüedad y tendrá sus referencias significativas según la cultura que se trate, pero esas referencias tienen detrás un referido, algo del sol les refiere un misterio que queda relatado en el mito, una visión inicial de un aspecto del misterio que se mira queda amalgamado en una creencia mítica a través del referente sol (nombre-objeto): “aunque inmortal, el sol baja todas las noches al reino de los muertos; por tanto, puede llevarse hombres consigo y darles la muerte en su ocaso; pero al mismo tiempo puede también guiar a las almas a través de las regiones infernales y volverlas a la luz, al día siguiente, al despuntar el día... Los indígenas de Torres Strait creen que en alguna parte de Occidente existe una isla mítica llamada Kibu, ‘la puerta del sol’. El viento empuja hacia ella las almas de los muertos”.²

En el nombrar al sol con el nombre del dios están implicadas las referencias significativas que podemos entender con cierta facilidad, pero lo referido tiene un grado más de dificultad: ver el inicio misterioso desde el que se abren las referencias contenidas en el nombre del dios sol exige una búsqueda a través de su actuar que nos lleve al punto misterioso que está representando; es decir, los dioses representan un misterio o un aspecto de él, un rayo de luz que se deja ver en un momento inefable, que es el inicio que deriva y termina en la cristalización de éste por las acciones míticas de ese dios. De esta manera, poner nombre a un dios es fijar las referencias que llevan del referente al inicio misterioso a través de lo que se referencia en lo nombrado. Las cargas de referencias que lleva el nombre figuran al dios, implicando en

1. Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000, p. 233.
2. *Ibidem*, p. 234.

él la visión originaria del misterio que es representado por el nombre del dios, símbolo mítico de ese misterio.

El dar nombre es empoderarse frente a lo nombrado porque así puede entenderse, penetrarse, dominarse. Los nombres nos dan los modos en los que puede ordenarse el mundo y dominarlo. Así lo deja ver la tradición judeocristiana: “Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviera el nombre que el hombre les diera”.³ El nombrar es el primer momento del poner orden, nombrar es entramar significados, es ordenar el mundo; poder decir un nombre es contener las referencias en él, es conocer lo incognoscible a través de las referencias contenidas. De aquí la prohibición bíblica de nombrar a Dios, pues el misterio divino para esta tradición está más allá de todo nombre: a Dios no se le puede contener en un nombre o una imagen.

En el caso de los dioses griegos, frecuentemente los encontramos con nombres que refieren parentescos, objetos, acciones o tiempos por los que los griegos de aquellos años se dejaron sorprender. En esos nombres los dioses tienen también la función de representar un aspecto misterioso, un aspecto inicial de una visión en esa cultura. Por ejemplo, el dios Cronos ofrece claridad suficiente para entender el asombro contenido ahí, asombro que los griegos de la Antigüedad tenían por el devenir de las cosas. El misterio del tiempo que consume queda representado en la acción de Cronos al comerse a sus hijos.

Con lo anterior estamos en condiciones de preguntarnos por Hermes. Si el nombre de Hermes tiene la misma función de la que hablamos al tratar de los dioses griegos, podremos ahora preguntarnos por las acciones de este dios griego y qué misterio está contenido en

3. Gn 2, 19.

ellas. ¿Quién es Hermes y qué aspecto y de qué misterio se desprenden sus acciones?

Con esta pregunta podemos también señalar lo que buscamos en este primer momento en nuestro discurso: describir al dios Hermes en sus acciones para visualizar el aspecto del misterio que está contenido en él. Luego, pretendemos hacer una descripción de ese espacio enigmático del misterio referido en Hermes y, finalmente, proponer un momento fundamental para la hermenéutica filosófica desde donde debemos repetir la pregunta por el ser como ser del ente.

La acción del dios Hermes

Conocer a Hermes a través de sus acciones tiene la dificultad de la diversidad de ellas. Aunque creemos que en el fondo todas tienen el mismo sentido; es decir, todas son propias de un mismo aspecto misterioso: el espacio hermético. Lo que intentaremos es llegar a lo referido en Hermes a través de sus acciones; las acciones del dios Hermes no son la meta, sino el medio para describir en lo posible aquel referido espacio misterioso en el nombre Hermes.

Es común encontrar a Hermes en la literatura griega llevando un mensaje, pasando y haciendo pasar, cruzando de un lugar a otro. Las acciones de Hermes, aunque aparenten ser distintas, creemos que son todas un 'paso' de un lado inaccesible hacia otro en el que se hace accesible algo. Inclúyase en esta accesibilidad la visibilidad de lo que ha pasado a ser accesible; por ser accesible es ahora visible.

Ya en la *Ilíada*, Homero lo presenta llevando a Príamo ante Aquiles para traer el cuerpo de su hijo Héctor. Adormece a todos para hacerlo pasar sin ser visto y abre las puertas para llegar hasta la tienda del Pelida.⁴

4. Homero, *Ilíada*, XXIV, 440.

En la *Odisea*, Hermes hace algo similar cuando llama a las almas de los pretendientes muertos de Penélope, haciéndolos cruzar el océano y luego la puesta de sol hasta donde habitan las almas.⁵ En esta rapsodia de la *Odisea* describe Homero la “vara con la cual adormece los ojos de cuantos quiere o despierta a los que duermen”.⁶ Ambas acciones las realiza de noche, y pese a esa noche se puede ver para ‘pasar’.

En la misma *Odisea* hay una acción de Hermes por demás interesante. Aconseja a Odiseo ir a la morada de Circe. Hermes le elabora un remedio para que no ciegue su vista el encanto de Circe, aunque le prepare ella un brebaje. Este remedio Hermes lo hace arrancando de la tierra una planta que “tenía negra la raíz y era blanca como la leche su flor [...] y es muy difícil arrancar para un mortal”.⁷ Esta acción de arrancar la planta que tiene negra la base y termina en lo blanco de una flor, y que sólo Hermes puede arrancar, tiene la misma figura de las acciones anteriores, pues puede conducir en la negra noche con su aurea vara, un paso por la noche donde no se puede ver el otro lado al que se busca llegar, pero es Hermes quien hace llegar. La planta tiene la figuración de la acción hermética que se puede encontrar en otras más, por lo negro y lo blanco en un juego similar al de la noche y la luz.

Otro ejemplo con la misma figura accional es cuando Hermes salta del ponto a tierra para luego meterse a la gruta donde está Calipso a quien le lleva el mensaje de Zeus quien pide que deje salir a Odiseo. El mensaje de Hermes llevará a Odiseo fuera de la gruta de Calipso.⁸ Hermes sale y entra, pasa de lo ‘oscuro’ a la luz y vuelve cuando quiere para salir otra vez; Hermes es el dios del ‘paso’ que sale y entra; el dios que cruza mundos y lugares con una misión. En la *Teogonía* de Hesíodo, Hermes

5. Homero, *Odisea*, XXIV, 1.

6. *Idem*.

7. *Ibidem*, X, 302.

8. Homero, *Odisea*, V.

puede aumentar el ganado, hace nacer, trae de la nada a las creaturas, las trae a ser, a nacer, a la luz.⁹ Pero Hermes no es creador, sólo trae a ser.

Es realmente difícil en el presente escrito enlistar exhaustivamente las acciones herméticas que la literatura griega nos ofrece. Karl Kerényi¹⁰ hace un excelente trabajo al describir a Hermes desde los textos más antiguos. La imagen de Hermes en el texto de Kerényi como el conductor de almas, viene a jugar nuevamente un papel de guía: ‘el que hace pasar’. Nos parece que en todas las relaciones que hace el autor las acciones de Hermes están figuradas como ‘paso’, porque él lleva del sueño a la aurora, también figuran las piedras que se relacionan con Afrodita y Eros participando como fecundidad masculina, etcétera. Hermes es el guía de la vida que trae al mundo, que hace conocer el mundo porque el mundo puede ser visto: Hermes abre el mundo¹¹ y en eso hay un ‘paso’.

Hermes se figura como el conductor, el guía, el que hace pasar: “Aquí o allá, en cualquier lugar por el que aparece, aun si sólo es como ‘guardián’, Hermes adviene e irrumpe desde lo inframundano; pero no desde lo mortal [o la nada]... Aquello que flota entre el ser y el no-ser, de aparente impotencia, de servidumbre oprimida, de vida restringida a la noche de la simiente, encuentra el camino para elevarse. Hermes, el psicopompo también llamado Harmateus, el auriga de las almas, lo conduce, lo trae de regreso...”¹²

Hermes es un ‘paso’, un momento en el que se cruza, el ‘conductor’ que lleva de un lugar a otro; el espacio donde se da la posibilidad de llegar ‘al otro lado’; el espacio hermético que hace aparecer, que hace venir. “Visto desde un aspecto mitológico, en cada dios se da el origen

9. Hesíodo, *Teogonía*, 445.

10. Karl Kerényi, *Hermes conductor de almas [II]*, Sexto Piso, Cd. de México, 2010.

11. *Ibidem*, pp. 59-60.

12. *Ibidem*, p. 90.

de un mundo, que sin él permanece invisible, pero con él se revela en su visibilidad más allá de los conceptos del mundo de las ciencias naturales. Él es su origen, a través del cual se creó y a través del cual se hace comprensible. Como fundamento del entendimiento del mundo, sin duda, él también es idea, aunque para nosotros todavía no esté del todo asimilada”.¹³ Así, Hermes es el referente que refiere ese momento del venir aquí, del traer, del pasar hacia acá; el dios Hermes es el referente de un referido: el espacio hermético, ciego mientras pasa, oscuro momento en el que cruza con una pequeña luz en la vara que insinúa el origen; espacio hermético en el que no se ve forma alguna pero que aparece después del ‘paso’, en la luz de este mundo, en la mirada (θεάω); forma que fue traída a la luz por Hermes.

El espacio misterioso de Hermes

¿Qué es lo referido en las referencias accionales de Hermes? ¿De qué es referencia la acción hermética del ‘paso’ que hace el dios Hermes? El espacio hermético es, como planteamos al principio del texto, el referido misterioso que refiere el nombre Hermes. La dificultad de describirlo es propia de su ser misterioso. Sin embargo, intentaremos describir ese momento inicial del misterio que está representado en el ‘paso’ de Hermes.

Si la acción de pasar es propia de Hermes, si pueden entenderse como ‘paso’ las maneras en las que se le representa a Hermes, implica que hay un espacio por el que se pasa. Este espacio es el ‘misterio’ que se abre, el espacio del que sin saber de dónde y cómo aparecen las cosas a la visión en la luz ya con una forma en la que puede saberse qué son, pues Hermes las hace nacer. No significa que Hermes las trae de la nada. Saca las cosas a la luz, las trae de la noche, de lo cerrado, de lo subterráneo, desde un misterioso lugar que por un momento pasa con-

13. *Ibidem*, p. 60.

ducido por Hermes, y vienen a la luz para ser vistas, nacen las cosas a la luz, luego de pasar por ‘ahí’. Ése es el misterio referido en Hermes: el espacio que hay en el ir de lo oscuro a la luz, el espacio que debe haber entre la noche al hacerse día, ese momento inevitablemente supuesto, por lo inexplicable del aparecer de las cosas. Pero es inevitable suponerlo, porque es innegable que las cosas son vistas.

Lo inefable es precisamente ese espacio del no saber de dónde vienen las cosas que pueden verse ya con una *forma*, cómo es que pasan de lo oscuro (invisibles) a la luz (visibles). Nos parece que es éste el momento del misterio originario de Hermes o, mejor dicho, el misterio originario del nacimiento de lo que puede verse. Usando las palabras de Kerényi, ese espacio donde flotan el ser y el no-ser, ese espacio es el espacio en el que guía Hermes; y ese espacio en el que guía, es el espacio del ‘paso’ de Hermes, el espacio por el que conduce las cosas para ser vistas, hacerlas nacer a la luz para ser vistas en lo que son.

Creemos que éste es el misterio referido en el nombre Hermes. Por eso hace nacer y se le asocia con la fecundidad masculina, con la fecundidad que da forma visible a las cosas, representado en la fecundidad que alude a la gota de semen que cae en la mariposa que representa la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ para los griegos.¹⁴ La gota de semen que cae en ella del falo de Hermes es una imagen que refiere el nacimiento de una forma que puede verse en el alma, como si representara la venida al ser, como si a partir de esa forma que ahora está en la luz, fuese la formación del ser que sale a la luz. Hermes saca la forma para ser vista en el alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$).

Éste es el espacio hermético, hermético como cerrado para abrirse, no hermético como sin posibilidades de abrirse. Ciertamente entendemos hermético como cerrado e impenetrable, y en efecto lo es, por eso es Hermes el único que puede abrirle, como la flor blanca de

14. *Ibidem*, pp. 76-77.

raíces negras que sólo Hermes podía arrancar. A Hermes le debemos la apertura desde ese espacio, a él se le debe que puedan pasar las cosas a la luz, él las trae, como cuando sacó a Perséfone de la cueva de Hades; desde este espacio cerrado para los hombres, abre Hermes el mundo, hace ver las formas del mundo, se ilumina al mundo.

El ‘paso’ de Hermes y el ser después del ente

La verdad griega ἀλήθεια y la mirada (θέα)

Hasta aquí hemos dicho que Hermes es el nombre que hace referencia al ‘paso’, a un misterio inefable del ‘pasar’ o ‘venir a ser visto’; al poder ver la forma de las cosas, pues Hermes hace nacer, aparecer las cosas, las trae a ser vistas. Concluir así la primera parte de este trabajo nos lleva a una inmediata relación de esta venida de las cosas a la visión con ἀλήθεια que, según Heidegger, es la esencia de la verdad como verdad inicial.

Entre otros aportes, en *Parménides*¹⁵ Heidegger hace una interpretación del pensamiento inicial griego a partir del concepto de ἀλήθεια que tiene implicaciones importantes con el pensar al ser como ser del ente.

La ἀλήθεια para los griegos es literalmente desocultamiento, sostiene Heidegger; es la esencia de la verdad, como si algo cancelara (por eso el prefijo α-) la ocultación (λαθέξ), lo cubierto, lo velado, oscurecido, lo olvidado.¹⁶ La verdad como ἀλήθεια no es la verdad entendida como *veritas* o *certitudo*.¹⁷

15. Martín Heidegger, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.

16. Heidegger supone que la raíz de la palabra ἀλήθεια es lhq que es raíz también para la palabra λανθάνομαι (olvidar). *Ibidem*, p. 32.

17. *Ibidem*, pp. 44-45.

La verdad como ἀλήθεια tiene el sentido de la verdad inicial, es decir, como el surgimiento de las cosas en su primer momento, en su desvelo, en el traerlas del olvido. Para los griegos, dice Heidegger, la ἀλήθεια es una experiencia.¹⁸ Esto implica que ella involucra a aquel para quien es desocultado el algo que se desoculta, no es un asunto de mera certidumbre donde la verdad depende de quien la piensa, sino un dejarse alumbrar desde las cosas que aparecen, que se desocultan. También así para la ocultación como olvido (λανθάνεσθαι), pues “el olvido es, experimentado de manera griega, lo que se ha sumergido en un ocultamiento, de tal forma, en realidad, que la sumersión, es decir, la ocultación permanece ella misma oculta a quien ha olvidado [...]: quien olvida se oculta a sí mismo en su relación con lo que sucede, a lo cual llamamos, por lo tanto, de acuerdo con dicho suceder, lo olvidado. Quien olvida no sólo olvida lo olvidado, sino que, a una con ello, se olvida a sí mismo como aquel para quien ha desaparecido lo olvidado”.¹⁹ La verdad como ἀλήθεια tiene en esta experiencia del olvido un marco que facilita su comprensión, pues el desocultarse de las cosas es un venir del olvido, es un venir de lo que no se ve y ahora puede ser visto desde lo desoculto de la desocultación. En el olvido “algo cae y deja de ser. Este dejar-de-ser es un tipo de ser-alejado y ser-ausente”,²⁰ y con esto, el olvido tiene mayor sentido como lo opuesto de ἀλήθεια como la experiencia opuesta al des-ocultamiento.

La experiencia del desocultamiento, continúa en su exposición Heidegger, tiene relación con la mirada (θέα). Mirada aquí no significa ver como percepción del sentido de la vista, sino un mostrarse de algo desoculto. “Los griegos experimentan el mirar primero y propiamente como modo en que el hombre *emerge y llega a la presencia*, con el otro ente, pero como hombre *en su esencia*... La mirada, θέα no es el mirar como actividad y acto del ‘sujeto’, sino la vista como emerger

18. *Ibidem*, pp. 16-24.

19. *Ibidem*, p. 93.

20. *Ibidem*, p. 95.

del ‘objeto’ y de su salir a nuestro encuentro... (El mirar, θεᾶον, es proveer la mirada, a saber, la mirada del ser del ente, que es el mirar en sí mismo...)”,²¹ la mirada es el encuentro con el ser del ente, encuentro en el que las cosas son al ser vistas por ser desocultas, porque son encontradas, se presentan, están ahí (ἔστιν). En este desocultamiento se presenta el hombre a sí mismo desde las cosas que se muestran, el hombre se muestra a sí mismo viniendo del olvido, de lo oculto, de lo velado.

Hermes y la mirada del ser del ente

La verdad (ἀλήθεια) y la mirada (θεᾶ) están, como acabamos de ver, en una relación muy estrecha, una relación que realiza el emerger del ente para *ser*, en la mirada se muestra el ser del ente, en el ser se desoculta el ente. Pero este mostrarse, decíamos, no es una acción del hombre sobre las cosas, sino un recibirlas en la mirada. El mirar es un buscar las cosas que están para ser vistas porque se han abierto para ello.²²

Este mirar implica así un estar abierto,²³ un mostrarse del ente que está ya en la posibilidad de ser visto. La mirada como visión de lo desoculto es un “τὸ θεᾶον; es decir, τὸ θεῖον, traducido ‘correctamente’, aunque sin pensar de manera griega, sería ‘lo divino’”. Son los dioses quienes desocultan, quienes miran y dan señales a los hombres de lo desoculto: “lo que mira es lo que mira en el desocultamiento: τὸ θεᾶον es τὸ θεῖον”.²⁴

La misión de Hermes es hacer presente el ente en el ser, porque da a los hombres la mirada del ente mostrándoles lo que ‘es’. “Los dioses de los griegos no son ‘personalidades’ o ‘personas’ que dominan el ser;

21. *Ibidem*, p. 134.

22. *Ibidem*, p. 140.

23. *Ibidem*, p. 184.

24. *Ibidem*, p. 140.

ellos son el ser mismo que mira en el ente. Pero, puesto que es siempre y en todas partes superior infinitamente al ente y se distingue del ente, allí donde la esencia del ser ha llegado inicialmente a lo desoculto, como es el caso de los griegos, los dioses son más ‘predominantes’²⁵.

Heidegger propone ejemplos de esta manera de ver la verdad como ἀλήθεια en la literatura griega haciendo referencia a Homero. En ella, se deja ver la acción del ocultarse y el desocultarse en la acción de los dioses. Los dioses son quienes ocultan y desocultan, como frecuentemente se lee en el mismo Homero. Los dioses son los que se velan, y Hermes no es la excepción. Sin embargo, Hermes también oculta y desoculta las cosas en su mirada para los hombres.

Con todo, el dios Hermes es un referente del espacio por el que se ‘pasa’ y que al pasar hace mostrarse algo, se desoculta algo, se pone en la mirada algo. Este mostrarse de lo que se desoculta es el evento de la verdad como ἀλήθεια, es la verdad inicial desde la que después se puede decir algo de ello, de lo que sale a la luz: Hermes es el dios que por su acción hace salir a la luz, hace ‘pasar’ el ente al ser y esta forma de actuar le hace ser un dios verdadero, un dios que mira al ente en su ser y lo desoculta para los hombres. La acción de Hermes es una acción de verdad que tiene un referido misterioso en un ‘paso’ oscuro en el que no se puede mirar sino hasta que se hace ‘pasar’ lo que se desoculta. Así, “lo desoculto, lo que yace ‘a la luz del día’, es lo que aparece por sí mismo y apareciendo se muestra a sí mismo, y en este mostrarse llega a la presencia, es decir, para los griegos, ‘es’²⁶”.

El ser como post-factum del ‘paso’ de Hermes

Pensar el ser como ‘ser del ente’ pone al ser como un ‘después’ del ente. En el ser como un después del ente se supone un espacio que cruzán-

25. *Ibidem*, p. 143.

26. *Ibidem* p. 175.

dolo hace ese ‘después’, implica un evento del que sale a ‘ser’ algo del ente, un después en el que se desoculta el ente como ser.

Esta idea del espacio misterioso por el que ‘pasa’ algo y viene a ser no es un asunto nuevo en la reflexión filosófica de Occidente. Veamos dos momentos en los que se ha referido y reconocido este espacio que por su característica de misterio ha quedado sólo como mención.

El diálogo *Parménides* de Platón tiene la estructura de un acopio de la tradición parmenídea y de una confrontación de pensamiento entre el mismo Platón con el ‘joven’²⁷ Aristóteles. Este diálogo viene a representar una *situación* filosófica del autor, situación en la que ha tenido que renunciar a su maestro Sócrates habiendo madurado o habiendo coronado su pensamiento con la tradición parmenídea: el Uno y el Ser del Uno.²⁸ Este Uno y este Ser del Uno en este diálogo, corona el recorrido filosófico de Platón. La renuncia madura y consciente respecto de su maestro está manifiesta en el movimiento del texto al colocar a Sócrates como incrédulo y negativo de la tradición que Platón asume; lo hace callar y no vuelve al diálogo, quedando en el olvido, mudo. Por otro lado, Platón tiene un segundo movimiento: hace dialogar la tradición parmenídea con el ‘joven’ Aristóteles a quien muestra la supremacía del concepto Uno-Ser-Uno.

Es Platón quien habla en *Parménides*, pero un Platón que ya ha unido su socratismo, su visión demiúrgica, con su universalidad eidética; ha unido su ser fuera de la *caverna* con la tradición parmenídea. De hecho, ya la imagen del típico relato de la *caverna* nos permite relacionarla con el ‘paso’, con ese momento del salir al ‘ser’; ya la imagen de la *caverna* nos permite afirmar, en Platón, el reconocimiento del espacio

27. La discusión de Parménides anciano y Aristóteles joven tiene en el diálogo un significado irónico intentando poner a éste como desconocedor del misterio que hay en la relación del ser, el uno y las ideas. La juventud de Aristóteles no es necesariamente un dato biográfico sino el cómo Platón ha entendido la postura de su alumno frente a la suya.

28. Así lo deja ver en su introducción José Lorite Mena en *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*, FCE, Bogotá, 1985.

hermético que hemos señalado antes: el momento en el que los hombres prisioneros ‘pasan’ de la caverna a la luz es el espacio análogo que Platón reconoce en *Parménides* en la tercera hipótesis cuando refiere lo *instantáneo*, el ‘paso’ de la totalidad a lo particular, el ‘paso’ del Uno al ser, el momento en el que las cosas ‘pasan’ de lo múltiple a la unidad.

La tercera hipótesis en la estructura general de las nueve hipótesis del diálogo platónico ocupa la posición tercera por ser el momento del diálogo en el que cierra las dos primeras que refieren ‘lo Uno’ y se relacionan por este *instante* (μετάξύ) con lo múltiple en la cuarta y quinta hipótesis. La tercera hipótesis es la que hace la dialéctica del diálogo, es el espacio de posibilidad para las dos partes, para lo Uno y lo múltiple, es decir:

[...] encierra la paradoja de contener la afirmación y la negación [...] La tercera hipótesis contiene en sí misma su propia dimensión negativa: más aún, la tercera hipótesis sólo es posible si se inicia en un espacio contradictorio (afirmación/negación de lo Uno). Ahora bien, esta tensión inherente a la tercera hipótesis constituye su naturaleza: no sólo habla del intermedio entre lo Uno (1ª y 2ª hipótesis) y lo múltiple (4ª y 5ª hipótesis), sino que ella misma es la mediación, el intermedio en la estructura dialéctica,²⁹ [el ‘paso’ de las cosas al ir de ‘lo Uno’ a la unidad multiplicada en las cosas].

El diálogo problematiza el cruce de la unidad de ‘lo Uno’ para dar unidad a las cosas que evidentemente están unidas en la existencia; es decir, ¿cómo es que las cosas participan de la unidad de ‘lo Uno’? Lorite considera este problema como el mayor de los problemas puestos en el diálogo, tanto que Platón lo replanteará en el recorrido de la discusión retomándolo de modos distintos: “La diferencia entre lo Uno y lo que existe es μετέχειν; la diferencia entre lo Uno y la existencia (οὐσία, εἶναι y εστιν) es una fisura significativa —así lo indica Platón: σημαίνον

29. *Ibidem*, p. 206.

(142c4)— que tiene el efecto, paradójico, de suprimir la distancia que separa lo Uno de la existencia”,³⁰ dos espacios delimitados pero unidos en participación.

La participación ‘introduce’ a lo Uno en un espacio que no es sólo lo Uno, instaurando así en lo Uno una relación consigo mismo que excluye la posibilidad de anular la alteridad. La participación contamina a lo Uno de límite en su propio interior. Con relación a lo Uno, la participación es precisada por medio de tres términos: οὐσία, εἶναι y εἶσιν. Estos tres términos, en su misma dispersión significativa, tienen una función común muy precisa en el discurso de Platón: delimitar semánticamente el espacio de la existencia. Y μετέχειν opera como vínculo entre lo Uno y ese espacio existencial, introduciendo al primero en los límites ónticos y haciendo así que el segundo sea una determinación diferenciada. A partir de ahí la formulación ἐν εἶσιν se repite, pero ahora como hipótesis específica, dentro de y por los límites indicados: todo lo que sigue como procesamiento dialéctico serán las consecuencias de una de-limitación.³¹

Más adelante Lorite, comentando el diálogo platónico, sostiene que

“μεταβάλλω (participación) delimita dinámicamente ese espacio entre es y no-es, un espacio que no se identifica ni con ‘es’ ni con ‘no-es’: el ‘entre-dos’. Un espacio donde se ‘frota’ el contraste entre κρόνος y ποτέ, un margen configurado estáticamente como *in*-significante desde el punto de vista de la participación, no porque no haya participación (*no-es*), sino porque no es ni participación ni no-participación, es una fisura por donde sólo emerge lo Uno. Pero lo Uno que es diferente de lo Uno en la primera hipótesis y de lo Uno en la segunda hipótesis, porque su espacio propio es esa fisura, esa franja, ese ‘frotamiento’ que es el *Instante*’.

30. *Ibidem*, pp. 152-153.

31. *Ibidem*, p. 152.

“Platón utiliza el término μεταβάλλω para marcar una discontinuidad, una fractura entre dos estados, para significar el tránsito desnivelado existencialmente de una totalidad continua a otra totalidad continua (nacer/pe-recer; separarse/reunirse; movilizarse/inmovilizarse). El paso de uno de esos estados a otro (pero sin ser —entre tanto— ninguno de los dos) es μεταβάλλω”.³²

Considerando que el diálogo, como dijimos, representa una *situación* de recogida en el recorrido de la maduración del pensamiento platónico desde donde hace la síntesis propia y más auténtica uniendo la tradición parmenídea y su reflexión filosófica, nos parece válido afirmar que en Platón hay un reconocimiento de un espacio indecible, un espacio que no es capaz de describir sino de mencionar, un momento en el ‘no saber’ cómo las cosas son luego de un ‘paso’, una cierta veneración de Platón por Hermes al referir con frecuencia esa fisura por la que se escapa algo que puede verse no en lo oscuro del momento en que salen las cosas sino en las cosas ya a la vista.

Para el caso de Aristóteles nos viene la idea de que hay también algo de esto en su pensamiento ya desde el momento de escribir una *Física* y luego una *Meta-física*, como si el primero fuese la reflexión que preparó, deliberadamente o no, el llegar al reconocimiento de algo más allá del ser (φύσις) de las cosas.

Aristóteles critica a Platón por el supuesto de la ‘participación’ (μεταβάλλω):

Platón llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los

32. *Ibidem*, p. 170.

pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquéllos ni éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies [...] Así, pues, como materia, consideró que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como substancia, el Uno; pues a partir de aquéllos, por participación del Uno, las Especies eran los Números. Al enseñar que el Uno es substancia, y que no se dice Uno lo que es otra cosa, su doctrina era semejante a la de los pitagóricos, y, al afirmar que los números eran las causas de la substancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos.³³

No obstante esta fuerte crítica de Aristóteles, nos parece que hay en él un reconocimiento del espacio hermético, del misterio que guarda el momento de la *participación* (μεταβάλλω), pero sin veneración. Aristóteles no resuelve el problema de cómo pasan las cosas de lo general a lo singular y lo reconoce planteándose la relación de lo singular con lo general en el capítulo IV del Libro III de la *Metafísica*:

Hay una dificultad próxima a éstas, la más ardua de todas y la que más necesario es considerar, acerca de la cual se impone tratar ahora. Pues, si no hay nada fuera de los singulares, y si los singulares son infinitos, ¿cómo es posible entonces conseguir ciencia de su infinitud? Todas las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal [...] Si, en efecto, no hay nada fuera de los singulares, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles y no habrá ciencia de nada, a no ser que alguien diga que la sensación es ciencia.³⁴

Con esto nos parece que Aristóteles se está planteando el problema de la *participación* de las cosas sensibles con la manera en que las conocemos en sus géneros, cómo se tocan ambas partes de modo que se identifican las cosas singulares con los géneros.

33. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, cap. VI (987b6-24).

34. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (999a24-999b3).

Aristóteles es más explícito cuando afirma y se pregunta: “son *una* todas las cosas cuya substancia es *una* [...] ¿cómo llega la materia a ser cada una de estas cosas, y cómo es el todo concreto estas dos cosas? Y, acerca de los principios, puede plantearse todavía esta dificultad: si son uno específicamente, nada será uno numéricamente, ni el Uno en sí ni el Ente en sí”.³⁵ Y poco más adelante, todavía en el planteamiento de este problema dice:

Pero la cuestión más difícil de comprender y la más necesaria para conocer la verdad consiste en saber si el Ente y el Uno son substancias de los entes, y si el uno es Uno y el otro es Ente sin que cada uno de ellos sea otra cosa, o si debemos indagar qué es en definitiva el Ente y el Uno, convencidos de que subyace en ambos otra naturaleza [...] Platón, en efecto, y los pitagóricos piensan que ni el Ente ni el Uno son otra cosa, sino que la naturaleza de ambos es ésta, puesto que su substancia es precisamente la substancia del Uno y la del Ente.³⁶

Aunque hay planteamientos similares a lo largo del Libro III, Aristóteles cierra su planteamiento en esta línea con un reconocimiento más claro de la dificultad que tiene el comprender cómo es que los entes y el Uno pueden *participar* del Ente y el Uno:

Por otra parte, si hay un Ente en sí y un Uno en sí, será muy difícil comprender cómo podrá existir fuera de estas cosas algo distinto de ellas, es decir, cómo serán más de uno los entes. Pues lo distinto del Ente no es; de suerte que, según el dicho de Parménides, sucederá necesariamente que todos los entes serán Uno y que éste será el Ente.³⁷

35. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (999b20-25).

36. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (1001a4-11).

37. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (1001a29-34).

Aristóteles sí hace referencia a Hermes: “Además, en el sólido está igualmente presente cualquier figura; de suerte que, si no hay en la piedra un Hermes, tampoco habrá en el cubo la mitad del cubo, como algo determinado”.³⁸ Está relacionada con Hermes la forma que determina la figura, como si ésta surgiera del misterioso espacio hermético que hace salir la forma que se transfigura para ser ‘vista’. Incluso se refiere a Hermes como el paso al ser cuando afirma: “el acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular”.³⁹

También en la relación acto-potencia cabe el supuesto del ‘paso’ por ese espacio hermético desde el que el ente en potencia emerge en acto (ἐνεργεία). Y decimos que en esa relación acto-potencia cabe el supuesto porque Aristóteles no lo atiende, pero lo reconoce; como si Hermes fuese para él el dios que resuelve, de modo que hace salir y deja ver la potencia de las cosas en el acto en el que emerge. Lo mismo para la relación materia-forma. Sostiene más adelante que “por eso también cuantas cosas son o se generan naturalmente, aunque exista ya aquello a partir de lo cual naturalmente se generan o son, decimos que aún no tienen la naturaleza si no tienen la especie (εἶδος) y la forma (μορφή)”.⁴⁰ Y en el Libro VIII, cap. V, Aristóteles acepta la dificultad de conocer los movimientos que tienen en potencia las cosas para llegar a su contrario: un viviente que pasa a cadáver, un enfermo que puede estar sano. Ese misterio de ‘paso’, es el ‘paso de Hermes’ que hace ‘estar’ de otro modo o forma a la substancia haciéndola pasar a ser.

Lo dicho hasta aquí en este apartado nos facilita la afirmación con la que lo abrimos: nos parece que podemos pensar en el ser como un

38. *Ibidem*, Libro III, cap. V (1002a20-23)

39. *Ibidem*, Libro IX, cap. VI (1048a32-35).

40. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (1015a1-6).

‘después’ de un evento misterioso en el que Hermes actúa y hace venir las cosas a ser desde el ente. Así podemos pensar el espacio indecible entre el ser y el ente en el pasar al ser como ser del ente, pues “el ser es siempre un ser de un ente”, dice Heidegger.⁴¹ Y “Pensar el ser requiere en cada instancia un *salto* a través del cual *saltamos* en lo abismal desde el fundamento habitual del ente, en el cual reposa siempre primero el ente para nosotros. Es como el abismo que despeja lo libre, y que nombramos cuando no pensamos en otra cosa que en el ente como lo que es”.⁴²

Hay, pues, un evento previo al ‘ser’ que le hace ser a éste un *post-factum*; el ser, así, viene a ser como alumbramiento del ente, como lo visible ‘después’ de lo invisible. El ente se mueve y despliega en formas de ser y pensar el ente. Heidegger ha denunciado el olvido del ser, porque se asume como el prejuicio universalísimo, indefinible y evidente por sí mismo,⁴³ pero se olvida que él es el ‘sin fundamento’, el otro lado del *salto* o ‘paso’ desde el ente. Lo autóctono sería el ente y no el ser.⁴⁴ El ser es lo desoculto del ente, el ente en la forma visible; el ser es el otro lado al que Hermes lleva al ente para ser en una *forma*; el ser es la salida del ‘paso’ por el que Hermes ha ‘sacado’ algo y ahora se puede ver (ὄράω) en la mirada (θέα). El ser es la salida de Hermes saliendo con él lo que estaba oculto; Hermes hace salir, Hermes lo hace visible; Hermes es, en este sentido, el dios verdadero (δαίμωνες)⁴⁵ que saca de la *caverna*. Hermes está en las cosas ‘vistas’ en la mirada (θέα), Hermes es el dios que hace posible ver (ὄράω), es el dios de la visión (θεωρία) de la verdad como lo desoculto; es el padre del φαινόμενον. Hermes es el referente del impenetrable misterio del ‘paso’.

41. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 32.

42. Martín Heidegger, *Parménides*, p. 193.

43. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 26-28.

44. Martín Heidegger, *Parménides*, p. 193.

45. Heidegger hace una exposición del concepto δαίμων y lo relaciona con la ἀλήθεια. Con su análisis nos posibilita hacer esta afirmación. *Cfr. Ibidem*, pp. 128-133.

Hermes y la hermenéutica del ser del ente

La ‘repetición’ de la pregunta por el ser

El respeto y la admiración que por Heidegger sentimos nos hacen temer plantear la necesidad de ‘repetir’ la pregunta por el ser. Ese temor es un doble temor: el primero tiene relación con ver las luces que se imponen de un filósofo de ese calibre y, el segundo, con que lo dicho en lo sucesivo no sea más que una parodia de lo puesto ya por Heidegger respecto a la necesidad de repetir la pregunta.⁴⁶ Pero nos empuja algo que al mismo tiempo nos hace creer que debe hacerse.

Heidegger denuncia el olvido del ser como olvido de la pregunta por él. Esto podrá sorprender puesto que hay una lista grande de pensamiento ontológico, de posturas filosóficas a propósito del ser. No obstante, el olvido del ser consiste en asumir que “el concepto de ‘ser’ es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido... De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol”,⁴⁷ haciendo de él algo, además, de lo que es innecesario preguntarse.

A Heidegger le reconocemos como el refundador de la ontología en el siglo pasado al plantear y estructurar la pregunta por el ser, distinguiendo también entre lo óntico y lo ontológico, abriendo el problema del ser del ente en lo ontológico de la existencialidad del *Dasein*, con primacía del *Dasein* sobre los otros entes para responder a la pregunta por el sentido del ser. Necesitamos primero, pues, revisar, brevemente, la estructura formal de esta pregunta que hace Heidegger y cómo opta por un punto de partida condicionado por la pre-sunción

46. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 25-28.

47. *Ibidem*, p. 26.

y per-sunción de la primacía de este *Dasein*, prejuiciando la respuesta expuesta en *Ser y Tiempo*, respuesta que no deja de asombrarnos por sus alcances e implicaciones para el pensar filosófico.

Entender la estructura formal de la pregunta por el ser que hace Heidegger es importante si entendemos que las respuestas a las preguntas siempre son condicionadas por las mismas preguntas para las que son respuestas. Entender la pregunta por el sentido del ser que estructura Heidegger nos hace entender el sentido de su respuesta en *Ser y Tiempo*. El punto de partida por el que opta Heidegger para responder a la pregunta por el sentido del ser es la existencia porque es siempre la primera comprensión desde la que se comporta el *Dasein*.⁴⁸ La opción tomada por Heidegger como punto de partida para su respuesta a la pregunta por el sentido del ser es la existencia y la existencialidad del *Dasein*, de forma que cobra cierta obviedad la respuesta desde el horizonte del tiempo.

Así, es comprensible que Heidegger vea la hermenéutica como hermenéutica de la *facticidad*;⁴⁹ por eso la hermenéutica desde él, aunque no sólo con él, es una hermenéutica histórica, porque ha optado por la primacía del *Dasein* y el estar-ahí/ser-ahí, como un ‘ser para mí’ ya en el mundo. La hermenéutica la relaciona con un Ἑρμῆς mensajero, con la notificación de lo ya a la vista: el ser ‘después’ del paso de Hermes.⁵⁰ “La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimiento, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado”.⁵¹

Pero nos parece que hay otro lado en la pregunta por el ser que no considera Heidegger sino que deja abierto desde su planteamiento,

48. *Ibidem*, p. 35.

49. Martín Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

50. *Ibidem*, §2.

51. *Ibidem*, p. 37.

porque ha optado por uno de los lados de las dos posibilidades de ese preguntar por el ser. La opción no tomada por Heidegger de las opciones que da la pregunta por el ser del ente, es la que nos pone en la necesidad de repetirla. Heidegger pregunta por el sentido del ser, no por el ser como ser de un ente.

Heidegger tiene razón cuando dice que “todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca”,⁵² que se comprende ya de algún modo. En el preguntar no sólo está lo puesto en cuestión, sino aquello a lo que pertenece lo puesto en cuestión. En la pregunta ¿qué es el alma? hay algo puesto en cuestión y está puesto implícitamente también lo cuestionado. Lo puesto en cuestión aquí es la *quididad* del ser de un ente-alma y lo que no queda explicitado es el ente que está siendo interrogado en su modo de ser. Es decir, la propuesta de Heidegger de la estructura formal de todo preguntar es poner en claro que tenemos en ello lo que se pregunta (el tema) y lo que es interrogado (aquello que se hace tema). Así que “todo preguntar por [...] es de alguna manera interrogar a [...] Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Erfragte*]”.⁵³ ¿Qué es, entonces, lo que está puesto en cuestión en la pregunta por el ser y qué es lo interrogado?

Si consideramos la pregunta por el sentido del ser en Heidegger, pensando en que el ser es siempre un ser de un ente, en esta pregunta por el ser queda tematizado el ser como sentido y queda en el olvido el ente del que este ser es. Pero la pregunta es siempre conducida por lo que se pregunta y esto implica ya una cierta comprensión del ser mismo.

El pensar el ser del ente tiene dos lados, hemos dicho: uno es el espacio hermético desde el que sale el ser del ente; y el otro lado es la mirada en la que hace ver Hermes. Es decir, los dos lados a los que nos referimos

52. *Ibidem*, p. 28.

53. *Idem*.

posibilitan dos lados para hacer la pregunta por el ser: la pregunta por el ser que ya es ser del ente o la pregunta por el ser como *post-factum* saliente del espacio hermético antes de ser un ‘ser’ mirado.

Cuando Heidegger se pregunta por el sentido del ser está ubicado, por la búsqueda de ese *sentido*, en el lado de un ser ya iluminado, salido de la mano de Hermes, comprendido ya en un horizonte temporal, de modo que el preguntar pone en cuestión al ser en su *sentido*, y así sí lleva primacía el *Dasein*, pues es el único ente que se pregunta y se comporta desde una comprensión como la existencia. Con esta comprensión del ser como sentido Heidegger se queda en realidad sin opción para optar entre los entes desde los que puede preguntar por el ser, se queda en realidad con una sola opción de ente: el *Dasein*.

Heidegger reconoce que “la pregunta por el ser exige, en relación a lo interrogado en ella, que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente”,⁵⁴ y si “ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como somos”,⁵⁵ debemos elegir el ente por el que accederemos al ser. Heidegger se pregunta precisamente “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?”,⁵⁶ y la respuesta debe ser el ente que llama *Dasein*, porque es el único ente para el que el ser de los demás entes ‘tiene o se le recibe’ como *sentido* en el ver de la mirada abierta del ser del ente al que se enfrenta el ente *Dasein*. Así, la respuesta a la pregunta por el sentido del ser que hace en sus investigaciones de *Ser y Tiempo* está condicionada y desarrollada de manera admirable en el horizonte del tiempo. Pero, ¿no dijimos que tenemos otro lado para preguntar por el ser?, ¿qué posibilidades nos da el ‘espacio hermético’ que hemos

54. *Ibidem*, pp. 29-30.

55. *Ibidem*, p. 30.

56. *Idem*.

descrito para preguntar por el ser?, ¿es necesario repetir la pregunta por el ser, no por su sentido, sino en este espacio oscuro que hemos reconocido como indecible, inaccesible? Y, además, ¿qué misión tiene la hermenéutica en esta posibilidad de preguntar por el ser en el espacio que hace del ser un ser de un respectivo ente?

Heidegger opta por un punto de partida, el *Dasein*, ¿qué posibilidades de reubicación de la pregunta por el ser del ente hay y por qué punto de partida debemos optar para la respuesta a esta pregunta? “¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser?”,⁵⁷ pregunta Heidegger. Indiscutiblemente la primacía en el preguntar la tiene el ente *Dasein*, lo que nos pone en la necesidad de repetir la pregunta es lo puesto en cuestión del interrogado ente.

Indiscutiblemente “una elaboración de esta pregunta exigirá [...] la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente”.⁵⁸ El mismo Heidegger advierte el peligro de un círculo vicioso en este buscar el ser del ente en otro ente que se pregunta a través del ser de su propio ente (*Dasein*).⁵⁹ No podemos aquí argumentar si lo hay o no, pero de momento nos parece que sí hay una cerrazón a las posibilidades de preguntarse más allá del ser que el *Dasein* comprende como *sentido*. Por eso vale la pena cuestionar primero si es necesario ‘repetir’ la pregunta por el ser y, posteriormente, dónde podemos ubicarnos para hacer la pregunta por el ser de un ente.

57. *Idem*.

58. *Idem*.

59. *Ibidem*, pp. 30-31.

El pre-factum ontológico del ser

Hemos hablado del ser como *post-factum*, como una salida de un espacio oscuro. Decir esto del ser, como ser de un ente, tiene una implicación obvia: hay un *pre-factum* en la salida, un evento en el que en el misterio de Hermes se genera una *forma* de ser visible en la mirada (*θέα*). Este momento del *factum* del alumbramiento hermético del ente como ser sólo puede preguntarse desde la respectividad del ser con su ente.

La pregunta por el ser que hace Heidegger no nos parece que esté ubicada en ese respecto ser-ente, sino en ser del ente y *Dasein* porque, aunque esto es un ente frente a otro ente (*Dasein*), lo puesto en cuestión en la pregunta que se hace Heidegger es el sentido del ser del ente sin preguntarse desde el espacio del ser y su ente. En el enfrentarse del ente *Dasein* con el ser de los otros entes, Heidegger se inclina, dijimos, por preguntar por el sentido de ese ser de los entes en respectividad, por eso es un estar-en-el-mundo circunspectivamente con el *Dasein*. Heidegger se pregunta por el ser ya en el mundo, según lo muestra en la analítica que hace a propósito de esto desde el párrafo 12 hasta el 18 en *Ser y Tiempo*.

El olvido del ser parece tener otra dimensión además de la denunciada por Heidegger: el olvido del *pre-factum*, el olvido de que el ser es un ser de un ente, no sólo un ser para un *Dasein*. Creemos, pues, que es necesario repetir la pregunta por el ser en su espacio oscuro de la mano de Hermes, desde la comprensión del ser no sólo como sentido en donde Heidegger es hasta ahora insuperable, sino preguntándonos por el ser como una ‘salida’, como *post-factum* de un *pre-factum* desde el que se llega a ser un ser de un ente, como la luz visible desde la mirada de Hermes. Tal vez aquí está la razón del giro hermenéutico de la filosofía, en esta necesidad de regresar al misterio de las cosas; tal vez ésta es la razón por la que necesitamos volver a los dioses para poder

ver en su mirada, tal vez aquí la hermenéutica pueda dar más, ya no como interpretación o como reconstrucción de sentidos perdidos del ser, sino como alumbradora del misterio indecible o bien decible parcialmente, como luz desde el ser luego del 'paso', del 'paso' de Hermes.

Reubicación de la pregunta hermenéutica del ser como ser del ente

El final de nuestro trabajo parece tener ya cierta obviedad. Si la necesidad de repetir la pregunta por el ser tiene su razón en el espacio hermético como lo hemos descrito, entonces la pregunta por el ser tiene su *topos* en ese espacio hermético referido y en la pregunta por el ser, así, tiene la hermenéutica una primacía metodológica. Pero, como dijimos recientemente, no como interpretación o reconstructora de sentido sino como desveladora. La hermenéutica es, así, fundamental y refundante.

Si lo anterior es cierto, la pregunta por el ser es, ahora, una pregunta fundamentalmente hermenéutica: ¿Cómo, pues, estructurar metodológicamente una hermenéutica que investigue este espacio?, ¿cuál de las hermenéuticas propuestas hasta ahora da más posibilidades de responder a la pregunta por el ser como *pre-factum* del espacio oscuro? ¿De qué manera ilumina Heidegger en su estructura de existencialidad del *Dasein* la exploración de este espacio hermético como *pre-factum* del ser del ente?

A los dos temores que nos abordaron al inicio de este apartado se le ha agregado otro: no saber cómo responder a esto puesto en cuestión ahora; no tener los elementos para postular una respuesta a estas preguntas, o lo que es peor, seguir en el pasmo de lo inaccesible del ser como ser de un ente. X

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- Biblia de Jerusalén Latinoamericana en letra grande*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
- Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martín, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Hesíodo, *Obras y Fragmentos: Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, Gredos, Madrid, 1978.
- Homero, *Obras Completas de Homero*, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1927.
- Kerényi, Karl, *Hermes conductor de almas [II]*, Sexto Piso, Cd. de México, 2010.
- Lorite Mena, José, *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*, FCE, Bogotá, 1985.