

ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS Y HERMENÉUTICOS
DE LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN EN MARIO PRESAS
· *Gerardo Oviedo* ·

Gerardo Oviedo

Universidad de Buenos Aires

Aspectos fenomenológicos y hermenéuticos de la estética de la recepción en Mario Presas

DOI: 10.36446/be.2022.58.266

Resumen

Este trabajo intenta ser un ensayo de aproximación a la obra filosófica de Mario Presas. Su principal interés reside en reconstruir la original estética de la recepción de este pensador argentino, comprendida en términos fenomenológicos, hermenéuticos y aun existenciales. Abarcamos el período que va de mediados de la década de 1970 a comienzos de la década del 2000. En un primer tramo, apuntamos a dar con la clave de su idea misma del filosofar, tal como esta queda puesta de manifiesto en sus comentarios de Edmund Husserl y Martin Heidegger. En un segundo tramo, nos ocupamos de su teoría del acto de leer, cubriendo el trayecto que lleva de Roman Ingarden a Paul Ricoeur.

Palabras clave

Filosofía argentina: experiencia estética; acto de lectura; catarsis; ficción

Phenomenological and Hermeneutic Aspects of the Aesthetic of Reception in Mario Presas

Abstract

This work attempts to be an essay of approximation to the philosophical work of Mario Presas. His main interest lies in reconstructing the original aesthetics of the reception of this Argentine thinker, understood in phenomenological, hermeneutic and even existential terms. We cover the period from the mid-1970s to the early 2000s. In a first section, we aim to find the key to his very idea of philosophizing, as this is evident in his comments by Edmund Husserl and Martin Heidegger. In a second section, we deal with his theory of the act of reading, covering the journey from Roman Ingarden to Paul Ricoeur.

Keywords

Argentine Philosophy; aesthetic experience; act of reading; catharsis; fiction

Recibido: 22/07/21. Aprobado: 04/03/22.

El presente ensayo es una tentativa de averiguación de algunos aspectos fenomenológicos y hermenéuticos que dan cuerpo –la metáfora es aquí deliberada– a la crítica estética que jalona la obra filosófica de Mario Presas.¹ En vistas de alcanzar este objetivo nos detendremos en aquellos de sus escritos que van, a grandes rasgos, de mediados de los años setenta hasta inicios de la primera década del siglo XXI. Siguiendo este itinerario bibliográfico, nos interesa particularmente analizar su *teoría de la recepción*.

Cultor sutil y nítido del pensamiento filosófico *universalista* en nuestra región,² el legado vivo de Presas aún espera abordajes integrales y exhaustivos, como es el caso con otros relevantes filósofos argentinos que iniciaron su trayectoria intelectual hacia fines de los años sesenta del siglo XX, algunos todavía productivos. Conforme a dicha convicción –y aun sin saldar semejante deuda sino en un muy limitado rango de enfoque–, nuestro objeto de estudio girará en torno al conjunto de ideas, conceptos y categorías centrales que componen el meollo fenomenológico y hermenéutico del pensamiento estético elaborado por Presas, cuya andadura filosófica no solo viene inspirada en el trayecto que conduce de Edmund Husserl a Paul Ricoeur

¹ Sendas semblanzas de Presas como docente y maestro pueden consultarse en los sentidos y reveladores testimonios de Elena Oliveras (Oliveras 2004) y Julio César Morán (Morán 2004).

² Para una discusión sobre las diferencias entre las posturas universalistas y contextualistas en el ámbito filosófico latinoamericano. véanse Beorlgui 2006 y Gracia y Jaksic 1983.

pasando por Roman Ingarden, Wolfgang Iser y Hans-Robert Jauss, sino a través del influjo de un maestro argentino del siglo XX: el filósofo platense Emilio Estiú.³

No nos compete aquí, sin embargo, indagar contextualmente la recepción de la obra de los filósofos europeos abordados en la obra de nuestro filósofo, pese a que al final de nuestro recorrido no haremos abstracción de cierta condición de época, cuando menos alusivamente. En consecuencia, no encaramos este estudio en términos histórico-intelectuales o archivológico-conceptuales. Más bien, el criterio metódico básico aquí desplegado estriba en ensayar una “lectura interna” –siguiendo a Jorge E. Dotti⁴ de las ideas receptadas por

³ Alberto Caturelli consignaba a comienzos de la década del setenta que “en la Universidad de La Plata, Emilio Estiú (1914-[1984]) se caracteriza, a mi modo de ver, por haber desarrollado una investigación meditativa y, simultáneamente, una meditación investigativa”, queriendo significar con ello que “una serie de trabajos histórico-doctrinales manifiestan su implícito pensar filosófico y otra serie, más breve, de trabajos expresan su meditación filosófica muy apoyada en los supuestos de su investigación” (Caturelli 1971: 163). Ya por entonces Caturelli hacía constatar que a “la obra intelectual y docente de Estiú se ligaban algunos profesores más jóvenes”, entre quienes destaca especialmente a “Mario A. Presas (1933-), joven pero ya experto meditador de la filosofía de la existencia” (Caturelli 1971: 165). Caturelli también consigna la siguiente noticia biográfico-intelectual de la evolución teórica de nuestro filósofo (que es posible inferir también con relación a una inflexión contextual a partir de la recuperación de la democracia en 1983): “Un nuevo enfoque de la fenomenología encara Mario A. Presas (1933-), pensando que el mundo de nuestra experiencia implica una sedimentación de conceptos históricos. Presas se había ocupado antes de la filosofía de la existencia, de Gabriel Marcel y de Karl Jaspers. Actualmente, a partir de un nuevo enfoque el ‘último’ Husserl, busca las bases de una ética fenomenológica. Tiene para ello autoridad, como puede comprobarse en sus estudios y traducción de las *Meditaciones cartesianas*; su formación en la fenomenología le permite encarar con solvencia diversos problemas de crítica del arte” (Caturelli 2000: 733).

⁴ En el sentido en que Dotti ha desarrollado “un tipo de lectura –digamos– interna o incluso cerrada, centrando la atención en la lógica que preside los textos de algunos

Presas, de acuerdo con la premisa hermenéutica de que en contextos periféricos, *leer textos ajenos genera inevitablemente respuestas autóctonas*: Según esta clave metodológica de aproximación, enfocaremos el momento constructivo inmanente –conceptualmente “interno”– de un conjunto de tesis de Presas, ateniéndonos pues a la reconfiguración del *sentido* textualmente recibido y a la “proyección de un mundo” en la experiencia receptora, tal como es relevante desde el punto de vista de una estética fenomenológicamente auto-comprendida, cuyas marcas de creatividad y originalidad flexivamente autóctonas, no son ajenas en principio a cierta “pregnancia por la práctica”,⁵ siquiera en el círculo (re)encantado de sus opera-

de nuestros pensadores más sugestivos, y con relativa exclusión de detalles históricos y biográficos”, como modelo de recepción del pensamiento filosófico local (Dotti 2009: 13). Solo a título ilustrativo de este punto, podemos referir otro comentario de Dotti, cuando ha reparado en el “efecto paradójico” que acompaña siempre y necesariamente a los estudios sobre la recepción de fuentes “externas” en un autor argentino, por cuanto –sostiene– “leer textos ajenos genera inevitablemente respuestas autóctonas; más aún: aceptar y concretizar discursos que se originan en otros ámbitos es siempre un gesto original, por menardista que fuere”, pues así “como todo autor precedente es inevitablemente contemporáneo a la lectura que de él se hace, así también toda idea receptada es necesariamente tan local como la comprensión y uso –argumentativo, retórico y/o político– que de ella se ensaya” (Dotti 2008: 98). No sería quizá excesivo retener aquí una observación de José Szabón respecto a formarnos una representación del aporte de Presas como lector fenomenológico y receptor de la trayectoria que conduce de Husserl a Ricoeur, en cuanto a considerar “la fijación, como denodado objeto de estudio, de las variaciones prismáticas que, en una latitud secular, construyeron y desconstruyeron su referente generándolo como un texto múltiple” (Szabón 1992: 7).

⁵ Oscar Terán se refirió en este caso a una cierta remanencia de la motivación práctica en los filósofos profesionales periféricos que ejercen tareas de recepción traductora de la cultura euro-occidental. En efecto, tempranamente advertía que “los intelectuales argentinos nacieron considerándose parte de Occidente, y en ese sentido se sintieron con derecho legítimo a apropiarse de todo aquello que se generara dentro de ese ámbito”, aunque posteriormente “se produjeron fenómenos que suelen

ciones crítico-estéticas. En cualquier caso, es leyendo aquellas fuentes “originales” que Presas configura, caleidoscópicamente, una significación singular y no privada de originalidad, modificando –según la expresión de José Szabón– su latitud secular a través de múltiples variaciones prismáticas.

Con esto aparece una nueva relación entre “original” y “copia”, propia de nuestras *culturas derivativas*, como las denomina Oscar Terán. Fenómeno que cabría llamar, esta vez variando su terminología, “lectura derivativa”, y sobre esta dimensión de la estética receptora e interpretativa, eminentemente, *hermenéutica derivativa*. Tanto más cuanto que la categoría de “cultura derivativa” la hace intervenir Terán con referencia a la discusión por la singularidad “argentina”, o siquiera por la inflexión contextualista de la recepción periférica del canon occidental. Por ello es destacable el acento puesto por Francisco Leocata en un modo que busca ver en este aspecto situado la irrupción de un *sentido tensional* propio del discurso receptor, capaz de conferir un “rasgo epigonal” al pensamiento filosófico argentino y latinoamericano. Sesgo específico sería su estilo de “genuinidad”, encarnado en una *situación existencial* concreta. Pues Francisco Leo-

darse en todas las culturas, y más en las *culturas derivativas* [cursivas nuestras, G. O.], en las cuales se realiza un esfuerzo –a veces logrado, a veces no– de ‘traducción’, de *translation*, de esos estímulos intelectuales a las circunstancias locales”. De este modo, “cuando la disciplina arribe a su etapa de profesionalización durante el siglo pasado, se va a consumir el abordaje de un corpus y unas temáticas que van entonces sí a responder a los cánones convencionales del quehacer filosófico”, no obstante que “habría que preguntarse si aun en esa etapa no siguió operando esa pregnancia por la ‘práctica’, por la política, por intervenciones referidas al espacio público” (Terán 2006: 98).

cata advierte que *lo originario es el pensamiento que se pone la pregunta del filosofar con genuinidad, partiendo de la propia situación existencial*.⁶

Si esto es exacto –y creemos que lo es– cabría preguntarse entonces si la idea de *hermenéutica derivativa* puede operar, en este contexto argumentativo, a guisa de hilo conductor metódico de nuestra lectura interna de los escritos de Presas, delineando un modelo interpretativo con que analizar ciertas manifestaciones fenomenológicas de la *tensión epigonal* que confiere a su estética de la recepción un rasgo específico de genuinidad filosófica. En este sentido, la noción de “hermenéutica derivativa” que aquí introducimos no tiene una carga semántica negativa. Al contrario, intenta reafirmar ese “rasgo

⁶ Nos permitimos referir dos consideraciones del Padre Leocata que nos permiten explicitar nuestra clave de lectura de los escritos de Presas. “Hay una *tensión* –observa Francisco Leocata– entre lo que podríamos denominar, sin dar a la denominación un sentido peyorativo, el *rasgo epigonal* del pensamiento latinoamericano respecto del europeo, y la búsqueda de una originalidad más propia. Desde sus orígenes, el pensamiento de las diversas naciones latinoamericanas, se ha visto dividido entre ambas tendencias. En la tendencia ‘epigonal’ no hay nada de esencialmente negativo. Existe en efecto, desde los tiempos coloniales hasta nuestros días, la imperiosa necesidad de ponerse al día con referencia a los pasos que iba dando la filosofía en el mundo occidental. A los pensadores de nuestros países les ha sido propia una actitud de escucha y de desarrollo de las ideas de las diversas escuelas filosóficas. Cada uno de los grandes pensadores de la historia de la filosofía ha tenido en América Latina ecos e influencias, más o menos acentuadas y diversamente ubicados en el tiempo”. “El desarrollo de las ideas latinoamericanas durante todo el siglo XX se puede presentar en gran medida, al menos para una primera mirada superficial, como un ‘pensamiento satélite’. Y no faltan los que con relativa frecuencia muestran una cierta decepción al constatar las fuentes del pensamiento de nuestros autores. En realidad, hay aquí *un grave equívoco*, pues la originalidad del pensamiento filosófico no puede medirse tan solo por el hecho de que algunas ideas habían sido dichas antes por otros. Lo originario es el pensamiento que se pone la pregunta del filosofar con genuinidad, partiendo de la propia situación existencial” (Leocata 2004: 561-563).

epigonal” identificado por Leocata en su productividad inmanente a la vez que singularizada, indisociable de su condición *derivacional*.⁷ Si desde posiciones nacionalistas o contextualistas radicales ello representaría una falencia o desfiguración del discurso situado, desde una postura *hermenéutica* de fondo –como la que aquí sustentamos– toda clausura unilateral de la polifonía dialógica de la racionalidad argumentativa no podría esgrimirse sino a costa de una merma de la propia tradición filosófica local, necesariamente asumida en su heterogeneidad y pluralidad inherentes.

⁷ Rasgo epigonal y derivacional ya acuñado por los románticos rioplatenses. Pues en opinión de Terán, nuestro paradjismo cultural irresoluble tiene un origen romántico que, para colmo, ninguna apelación indigenista estaría en condiciones de trasponer. Y en ello también Terán recurre a Alberdi. Según su lectura, cuando el joven Alberdi “confiesa que ‘nosotros no tenemos historia, somos de ayer, nuestra sociedad recién es un embrión, un bosquejo’, termina de construir la paradoja entre su voluntad de romanticismo por un lado y la inexistencia de una tradición autóctona por el otro”, lo que está haciendo, por consiguiente, no es simplemente indicar una marca de fractura que hace imposible todo mito de origen, sino más bien, revela una textura morfológica dual que a la vez que es a la vez la condición y el espacio de posibilidad del contexto receptor “derivativo”. Para Terán, en “este punto preciso Alberdi se introduce en uno de los núcleos constitutivos de toda cultura derivativa, expresada en una pregunta a su vez definitoria de la identidad del intelectual hispanoamericano: ¿cómo escribir con una lengua que no es la propia? ¿cómo construir una cultura con elementos heredados de la colonización?”. En fin, consciente de ser un intelectual de una *cultura derivativa*, al joven Alberdi se “le plantea así el gran tema de la ‘dependencia’ o de los distintos ‘espejos’ en los que contemplarse como constitutivo de la problemática latinoamericana, convertido en un tópico obsesivo que diseña el propio espacio desde el cual se piensa”. No obstante, la “resolución de este dilema en el caso de Alberdi no puede ser más ilustrativa por su indudable doble patetismo”, pues “lo que debía desembocar en la asunción celebratoria del populismo romántico prácticamente se invierte en la propuesta de constituir una academia americana, y porque aquel modelo de una lengua propia súbitamente Alberdi va a detectarlo no en algún linaje americano sino en el movimiento rápido y directo del pensamiento...francés” (Terán 2005: xv-xvi).

Por ello estimamos –a guisa de hipótesis de trabajo– que Presas es por derecho propio un fenomenólogo hermenéutico *sui generis*, que articula su recepción del “giro lingüístico” desde una sensibilidad existencial singularizada. Cuando menos por su asunción ontológica no siempre implícita de la tesis conductora que contiene la expresión terminológica “apertura lingüística de mundo” (Lafont 1993: 12-14). Al mismo tiempo, esto evidencia que si el “pensamiento continental” europeo configura una *ontología del sentido* (Sáez Rueda 2001: 16-17), no es menos cierto que esta también ha tenido honda repercusión en nuestro medio, en general, y en Presas, en particular. Por lo demás, nuestra aproximación a este filósofo universalista *argentino* –pese a no haberse pronunciado sobre el significado del lema “filosofía argentina”– tiene como disposición ética de lectura evitar la falsa antinomia entre “arrogancia académica” o “arrogancia antiacadémica”,⁸ en nombre de una mirada honestamente pluralista sobre la cultura intelectual local.

⁸ Tomamos esta falsa opción polarizada de la crítica tal como es planteada por el filósofo mexicano Carlos Pereda, quien advierte que “hay un operar de la razón arrogante, en la academia, con sus ritos y vicios, y también en la anti-academia, acaso con ritos más perversos y peores vicios” (Pereda 1999: 25). Del academicismo arrogante, Pereda ofrece entre otras notas el siguiente cuadro: “Una característica saliente es su vértigo simplificador, su delirio por las fronteras, las disciplinas. Si eres antropólogo o teórico de la literatura no te metas a hacer filosofía. Si eres lingüista o filósofo olvídate de las observaciones sociológicas... Extrañamente se olvida el aspecto convencional –y muy reciente– de estas delimitaciones, en el fondo, de origen práctico: de algún modo hay que dividir el presupuesto y organizar la enseñanza; de algún modo hay que ordenar una biblioteca. Así, la tan cacareada ‘interdisciplina’ no pasa de ser un talismán para los días de fiesta. Cuidado, sin embargo: esa manía clasificatoria no se reduce a una ligera extravagancia, sino que posee consecuencias graves, entre otras, produce el tan difundido ‘analfabetismo disciplinario’ (eso que en alemán llaman *Fachidioten*): ineptos para tener comercio con cualquier texto que escape no solo a los estrechos límites de la disciplina –antropología, lingüística, sociología...– sino, incluso, incapaces de toda lectura que desborde los asfixiantes límites de la tradición particular en que se trabaja dentro de esa disciplina” (Pereda

LA “FUNCIÓN ARCÓNTICA” DEL SABER FILOSÓFICO

A LA LUZ DEL PUNTO DE VISTA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

1. Comencemos por consignar que, desde el punto de vista ontológico, la estética filosófica de Presas, se propone descifrar *qué es el arte y cuál es su función en la existencia humana*. Nuestro filósofo considera que la reflexión sobre la experiencia estética ilumina de pronto un nuevo estilo de examinar nuestra propia realidad, pues concierne a un objeto que reclama la totalidad de la existencia encarnada e histórica, ampliando el horizonte de la racionalidad teórica. Con esta perspectiva, Presas restituye la dimensión *cognoscitiva* de la experiencia estética. Esto significa que el hecho estético no se condensa en un conocimiento, ciertamente, pero sí que nos fecunda con su saber. Resulta importante notar que en su procura meditativa por determinar los alcances y límites del “valor cognoscitivo de la experiencia estética”, Presas declara focalizarse “en la experiencia estética dentro del marco metodológico de la fenomenología y la hermenéutica” (Presas 2009: 9).

Y ello siempre bajo la inevitable relación de los significados y la referencia, sin admitir sus borraduras posmodernistas. Antes bien, Presas lo mueve la “convicción de que la experiencia estética proporcionada por el arte y la literatura constituye una insustituible vía de acceso a la realidad –independiente del conocimiento científico– que

1999: 26). Respecto a su contrafigura perniciosa, la arrogancia antiacadémica, el autor observa que “se nos apela a dejar de mirar tanto afuera y apreciarnos un poco ‘por dentro’. Hay que ocuparse con la propia circunstancia. Hay que descolonizarse. Hay que asumir el ‘mandato de recordar’ quiénes somos. Además, si nosotros no comenzamos por oírnos, ¿quiénes nos van a oír? Lástima que esta sensata invitación a autovalorarnos pronto degenera en otro operar de la razón arrogante: en esa ansiedad de las ‘identidades colectivas’ que conforma la algarabía de los «entusiasmos nacionalistas»” (Pereda 1999: 28).

brinda un saber sin el cual la vida humana se vería empobrecida y rebajada”. Y aquí, en vez de la palabra “conocimiento”, nuestro filósofo utiliza la “palabra *saber*”, porque “aunque sus orígenes son distintos, conserva un eco del *sabor* que solo se disfruta con el cuerpo y con el alma, y de la *sapientia* que abarca la indivisible unidad de la persona entera” (Presas 2009: 9).

La ampliación estética de la reflexión filosófica comienza a madurar en la obra de Presas a partir de su recepción del programa fenomenológico de Husserl. Entre las distintas vías de aproximación posible a esta temática central en el pensamiento de Presas, nos inclinamos por recorrer el trayecto que conduce a su conversión en la filosofía de Martin Heidegger, teniendo como referencia central a *Sein und Zeit* [Ser y tiempo]. Ello no significa conceder un triunfo a las explicaciones filosóficas inspiradas en el primer Heidegger. Efectivamente esto es así, pero no estará de más pormenorizar en qué consiste esta caución.

La fenomenología husserliana no es rebajada por Presas a mero capítulo preparatorio de la filosofía del ser heideggeriano. Básicamente, porque es Heidegger quien señala la coincidencia con Husserl en el enfoque trascendental. Esta concordancia de fondo –parece sugerir Presas– es más determinante de lo que la propia autocomprensión de Heidegger autorizaría a inferir. De acuerdo con la explicación que nos proporciona Presas:

[el] ente en el sentido del ‘mundo’–‘de lo que Ud. llama mundo’, dice prudentemente Heidegger, indicando la diferencia entre la idea del mundo como ‘totalidad del ente’ y del ‘mundo’ como ‘componente’ del existente humano, del ser-en-el-mundo no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso, una reconducción o reducción a otro ente del mismo modo de ser. (Presas 1981: 61)

Iluminado este punto de contacto con suficiente intensidad, la “ruptura” del discípulo con el maestro presenta menos espectacular –y menos carismática– que lo que muchas exposiciones estándares (pero a la vez, apologéticas) establecen. Sobre todo, si se tiene en cuenta el suelo trascendental transformado (Apel 1972: 338) en que se solapan y a la vez abigarran las investigaciones filosóficas de ambos pensadores. Esta proximidad en penumbras –no por voluntad de Husserl, precisamente– lleva a Presas a la siguiente observación:

cuando se expone el pensamiento de Heidegger y se alude a la culminación de la ‘metafísica de la subjetividad’, la filosofía de Husserl resulta indirectamente caracterizada como un momento cancelable en el curso total de su movimiento que podría designarse –recurriendo al título de una obra de Richardson– *Trough Phenomenology to Thought* [sin considerar que la] misma impresión de transitoriedad puede surgir del examen de algunos problemas que se presentan en el último –o anteúltimo– Husserl, cuando este intenta cumplir su ambicioso programa de echar las bases de la filosofía primera. [A la vez que, sin embargo] aun cuando por este y otros motivos fue llevado a ensayar otras vías de acceso a la fenomenología trascendental –principalmente la conocida como cuestionamiento a partir del ‘mundo de la vida’–, el propio Husserl jamás dejó de identificar a la filosofía con la ciencia universal del ser. (Presas 1977: 25-26)

La implicancia decisiva de esta valoración consiste en circunscribir el alcance y la validez del estatuto trascendental de la cognoscibilidad estética por parte del propio Presas. En consecuencia, favorece la rehabilitación de la idea de la filosofía conforme a su intención de fundamentación “primera” en el marco secularizado del proyecto cultural de la modernidad. De eso parece provenir la convicción de Presas del grave equívoco que sería invalidar la idea fenomenológica

de la filosofía. Pues ello afectaría a todo aquello concerniente al proyecto de la humanización progresiva del sujeto moderno mismo.

En numerosas ocasiones, Presas ha enseñado que Husserl concibe a la filosofía por su pretensión rectora de funcionar como ciencia radical y universal de fundamentación absoluta. Desde un comienzo, el proyecto fenomenológico se dirige a posibilitar una *philosophia perennis*. En la visión de Husserl, la filosofía es por esencia la ciencia de los verdaderos principios. Con esta convicción básica y rectora, la fenomenología lleva a término la intención primera de la filosofía sin más. En tanto programa de investigación trascendental, encarna la fundación definitiva de todo saber, rebasando las potencias fáusticas desatadas irracionalmente por una ciencia carente de fundamentación primera, y consiguientemente, ciega a su propio extrañamiento del hombre. Por ello es que, según Husserl, la crisis de la época moderna nos aproxima al espíritu originario de las *meditaciones cartesianas*.

En vistas de despejar el alcance de esta problemática, es preciso, pues, calibrar la relación que la fenomenología entabla con el legado de Kant. Vemos esto con claridad en la notable caracterización que propone Presas de la recepción kantiana de Husserl. Pues si Kant establece sistemáticamente la exploración científica de la subjetividad trascendental, en su caso, Husserl, radicaliza el proyecto kantiano, purificándolo de resabios objetivistas. Husserl se propone fundar definitivamente la filosofía trascendental como ciencia rigurosa, como ciencia de los verdaderos principios. Con lo que la filosofía así comprendida vuelve a su origen, a Sócrates, en forma de retorno a la sentencia délfica del “conócete a ti mismo”. Esta filosofía ya trascendentalmente renovada se posiciona frente a la ciencia positiva, que es fruto de la actitud natural y que se ha perdido en el mundo. Husserl propone una ciencia que se realiza perdiendo, primero, el mundo por

medio de la reducción fenomenológica, para recuperarlo luego en su totalidad y en su fundamento, por medio de la meditación universal sobre sí mismo. Pero, cuando así sucede, la filosofía no puede ser abstraída de su irradiación en el campo total de la experiencia humana considerada en su –extraviada– unidad racional fundamental. Para llevar esto a cabo, la cultura filosófica debe estar ligada siempre a la *liberación del hombre* de todos los lazos tradicionales no ratificados por la razón.

El núcleo ilustrado de la fenomenología –si pudiéramos expresarnos así– consiste esencialmente en la *reducción trascendental*. Husserl entiende por ello el “cambio de actitud” por el cual dejamos de co-efectuar la creencia en la realidad implícita en todos los actos y decisiones de nuestra existencia fáctico-cotidiana o “natural”. La *epoché* –actitud por completo “antinatural”– rige como condición de posibilidad de la ciencia en su fundamentación absoluta. Puede concluir Presas que, en Husserl, la motivación a filosofar configura la decisión radical y resolutoria de venir a “poner entre paréntesis” la *tesis de la actitud natural*. Claro que a la reducción fenomenológica no se llega por simple prosecución de los problemas suscitados por la praxis o el conocimiento directo de la realidad. El tránsito de la actitud natural a la actitud filosófica pone al descubierto la subjetividad que ya está siempre en obra en la constitución del “mundo de la vida”. Por esta vía auto-reflexiva Husserl saca de su anonimato al yo de cada caso con su personal historia. Esto ya estaba contenido en la premisa conductora de la fenomenología husserliana de “tomar las cosas como son”, haciendo abstracción de las construcciones mundanales, los prejuicios sistemáticos y toda clase de supuestos. Se trata para Husserl de alcanzar un radical y consecuente empirismo, sin supuestos metafísicos. Por ello reivindicaba la simple evidencia de la intuición. En esta llana autoevidencia, al cabo, cifraba Husserl la descripción fenomenológica de las cosas en su aparecer ante la conciencia.

Pues la filosofía como ciencia estricta es hija de la claridad racional, por la cual se alcanza la evidencia. Pero una vez establecido esto, hay que añadir –advierte Presas– “que el método fenomenológico que pone al descubierto la conciencia intencional”, es justamente “el de la reducción: la reconducción de todos los fenómenos al ‘lugar’ en que la realidad y las fantasías, las cosas y las ideas, se hace presente, esto es, a la conciencia, al sujeto trascendental” (Presas 1983b: 168).

En la visión de Husserl, ciertamente es Sócrates quien establece el primer paso metódico de toda filosofía concebida primeramente como *ciencia*. Pues con Sócrates se opera la necesaria reconducción de lo fáctico a la esencia, o sea el reenvío de la finitud de los hechos particulares a la infinitud de la idea. Sócrates es quien en verdad enseña la *reducción eidética*. Pero este descubrimiento no se limita a la esfera teórica. El “gran reformador práctico” que era Sócrates –a los ojos de Husserl–, inaugura con ello un nuevo estilo de vivir, que ya no se orienta ni se conforma con lo *dado*, sino que busca guía o inspiración en las *tareas* de la razón.

Claro que ello no deja de atenerse a la búsqueda de las *ideas*, gracias a lo cual el filósofo cumple su “función arcóntica” respecto de la humanidad. En realidad, en esta preocupación se funda la inspiración moral última del propio proyecto filosófico de la fenomenología. Pues filosóficamente, la responsabilidad por nuestro verdadero ser individual se une a la responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad. Lo cual solo acontece en cuanto ser dirigido hacia un *telos*. Y si alguna vez llega a su realización, solo podrá hacerlo mediante la filosofía. Aquí reaparece en Husserl la imagen del esfuerzo, de la lucha que el pensamiento lleva a cabo para desprenderse de la gravitación ejercida por la actitud natural. Es el combate contra el objetivismo y sus *olvidos*.

La fenomenología, al concentrarse sobre el *tiempo* en tanto forma universal de la génesis egológica, no solo explicita ya el *ser en el mundo*, sino que aspira a comprender el mundo mismo en su *origen*. Ello deja establecido, según Presas, un fecundo diálogo con Heidegger (un diálogo necesario que sin embargo no fue contemplado como posibilidad efectiva por el mismo Husserl ni mucho menos por su brillante pero insidioso discípulo). Como tendremos ocasión de comprobar, Presas no se muestra moralmente indiferente con tan problemático vínculo filosófico y moral entre maestro y discípulo. A modo de ilustración de la complejidad que preside las tensiones irresueltas entre el último Husserl y el autor de *Sein und Zeit*, Presas refiere que el *cogito* al que alude Husserl en su enfoque genético no es un principio que funcione como premisa de posteriores deducciones o construcciones, sino más bien un *campo de experiencia trascendental*, abierto a la descripción analítica de sus estructuras intencionales. Pero Husserl no descuida el ser de lo constituyente, como lo acusa Heidegger. Sin duda esta restricción heideggeriana da fuerza a sus escritos, pero no es menos verdad que el lector puede ver así limitada la complejidad del campo de la constitución trascendental. Una observación sin duda penetrante, que nos pone además en la pista de los notables paralelismos entre dos autores que buena parte de la historia de la recepción se empeña en desconocer.

Desde esta posición de rememoración conceptual que a la vez concita una recapitación de contenido ético –si pudiera decirse así–, Presas aduce con Husserl que al examinar el sentido y el origen de conceptos tales como “mundo”, “naturaleza”, “espacio”, “tiempo”, etc., se despliega *el logos universal de todo ser concebible*. Para nuestro filósofo, el *programa de la fenomenología* habría de culminar entonces con la verdadera y auténtica *ontología universal*. Más, sin perder de vista, junto a este reconocimiento, que el “universo de la ciencia en sí primera” se enfrenta, en su realización, con grandes dificultades.

Por caso, la que presenta la apodicticidad y la adecuación de la evidencia del *cogito* y el problema del solipsismo. Pero estas dificultades no impiden que Husserl sostenga hasta el final de su vida la *idea* de la filosofía como “ciencia estricta”. Ni afecta la premisa radical de que el programa de la fenomenología se asuma como *función arcóntica universal*, y en consecuencia, como clave de redención laica de la cultura europea, cosificada por el cientificismo moderno. Para “romper” este cerrojo objetivista, Presas aduce:

[en Husserl] la piedra angular del programa –y la piedra del escándalo para quienes no lo comprendieron– sigue siendo la reducción trascendental. [Pues no otra es la construcción filosófica que dio] origen a la nueva humanidad que quiso vivir en la apodicticidad, y ella es el ‘remedio’ que Husserl propone a la enferma Europa: no caigamos en curas ‘naturalistas’, en *Naturheilkunde*, [sino que] apliquemos por el contrario un remedio de la medicina *científica*; pues en el primer caso nos arreglaríamos provisoriamente con una *Weltanschauung*, mientras que lo que buscaríamos, en realidad, es una cura definitiva, la cual solo puede residir en un saber absoluto, en la filosofía como ciencia rigurosa. (Presas 1984a: 266)

Llevado de la mano de Husserl, su intérprete argentino hace suya la misión arcóntica de la fenomenología. Presas ofrece unas claves para entender el fenómeno de la crisis de la ciencia europea, y para ello se embarca él mismo en esta aventura de superación del deshumanizador objetivismo moderno. Pues su propio filosofar es una persistente tentativa de sostener el proyecto universalista y humanista que encuentra ejemplarmente trazado en la ontología husserliana como una misión cardinal e indelegable. Precisamente es esta concepción del salvíficamente laica del filosofar lo que justifica que sus meditaciones estéticas vengan infundidas de ese espíritu de redención filosófica,

secularizada y racional. En último lugar, sus ideas exponen la vitalidad de un programa filosófico que distaba de haber ingresado en un callejón sin salida. Ciertamente, no debemos pasar por alto que Husserl –enseña Presas– concibe a la *fenomenología* a partir de dos puntales básicos: un método que lleve a ver las esencias, de un lado, y del otro, un campo de experiencia donde esa visión se despliegue sistemáticamente en su unidad profunda. Esos dos principios articulan la consigna “¡A las cosas mismas!” [*“Zu den Sachen selbst!”*]. De este modo –descrito aquí sumariamente– es que se cumple la “función arcóntica” de la filosofía universal para la vida.

A la luz de esta problemática, Presas comenta con particular atención el giro experimentado por Husserl hacia los años treinta, centrado en su concepto de *Lebenswelt*, de mundo de la vida. El filósofo argentino reconstruye escrupulosamente cómo Husserl ensaya una nueva introducción a la fenomenología, esta vez mediante un retroceso desde el mundo, tal como en cada caso nos es presente dentro de la interpretación científica. Husserl ensaya un acceso al mundo antes de la ciencia, al inmediatamente vivido, con su manera originaria de darse, que está en la base de toda aprehensión científica posible. Puesto que lo que Presas quiere decir aquí, esta vez sirviéndose de Ludwig Landgrebe, es que a este análisis noemático le corresponde un análisis de la experiencia precientífica para comprender, a partir de ella, qué camino conduce, desde tales conocimientos inmediatos y desde la posición práctica de fines de la vida precientífica, a algo así como el propósito de determinar “exactamente” el *mundo*.

2. Resumamos las notas esenciales de la anterior discusión. Husserl afronta la *crisis* de las ciencias no ya como crisis de los fundamentos o como problema puramente teórico, sino como expresión del derrumbe histórico de la “humanidad europea”, y con esto, sobre el rol o la responsabilidad del filósofo en su condición de “funcionario de la

humanidad”. Un papel cuyo “cansancio” en la modernidad se revela precisamente en los síntomas de la “crisis”. Pero si este motivo es radicalizado por su discípulo Heidegger con relación al tema del dominio planetario de la técnica, producto a su vez de la expansión universal de una forma de la metafísica del ente, ello revela la dramática falta de sentido de un saber devenido impotente para orientar la existencia concreta del hombre sobre la tierra. Se entiende mejor así por qué en este crucial punto, Husserl reconoce que la particular situación del filósofo necesita de la historia, no para construir una metafísica acerca del fin último de las cosas, sino para poner al descubierto las estructuras en virtud de las cuales hay un sentido teleológico posible de la experiencia, propiamente en cuanto “sentido humano”.

Para entender este punto, Presas muestra que más que una especulación de filosofía de la historia, la teleología propuesta en el pensamiento maduro de Husserl se eleva a la búsqueda de una *idea regulativa* en sentido kantiano. Por lo que aquí no se trata de la historia intramundana, fáctica, sino más bien de una historia *intencional*, acorde con el desarrollo de las posibilidades metodológicas de la fenomenología, una vez descubierta la intencionalidad de su horizonte en cuanto historia de una formación y sedimentación originarias del sentido. Una dimensión importante de este argumento es que para Husserl la crisis de las ciencias y, en última instancia, de la entera humanidad europea moderna, consiste en la separación y la automatización de sus adquisiciones permanentes, que han sido sedimentadas en conceptos y en formas de vida mecánicamente asumidos hasta coagularse y devenir –dicho simmelianamente– en *tragedia de la cultura* (Simmel 2008). Pues el pensar formalizado y tecnificado olvida el proceso metodológico por medio del cual ha transformado las experiencias “subjetivas” de la vida corriente en “cosas en sí”, y finalmente en su ámbito de objetos. De esta manera se admite como natural y de suyo comprensible, la existencia de objetos y verdades en

sí, de un mundo en sí que subrepticamente reemplaza nuestro mundo inmediato vivido, el *Lebenswelt*.

Bien se desprende de todo lo anterior que el análisis del “mundo de la vida” adquiere un estatuto determinante en la arquitectónica del proyecto del último Husserl y de varios de sus discípulos, incluyendo ramificaciones en las ciencias sociales de inspiración fenomenológica, desde Alfred Schütz a Jürgen Habermas. Con el análisis de este concepto medular del último Husserl –pero escorzado ya en sus escritos tempranos–, Presas consigna entonces que, al enfrentarnos con la posibilidad de un comienzo radical, se comprende que el problema del *Lebenswelt*, en vez de un problema parcial, es en realidad el problema filosófico universal y originario.

Si esta precisión es válida, entonces su solución no puede consistir únicamente en establecer una reconfiguración óptica del *Lebenswelt* (por caso, sociológicamente), dado que tal indagación puede ser efectuada sin interés trascendental, o sea, desde la actitud natural. A partir de dicha constatación, Presas considera por su parte que sería desacertado creer que Husserl se limita a una descripción empírica de las estructuras generales del *Lebenswelt*. Pues, en rigor, Husserl necesita remontarse hasta el problema de las operaciones constitutivas que hacen posible el mundo de la vida. Sobre esta base es que la operación anónima del *ego* trascendental se revela a la vez como una razón histórica. Pero con ello Husserl solo deja indicado un camino, necesario sin embargo para construir la ciencia fundamental. El rodeo por el *Lebenswelt* nos afirma en nuestra experiencia subjetiva concreta, pues nos hace tangible y aceptable la *conversión filosófica*, y en fin, habilita para Presas:

la salida de la caverna, reconstituyendo en cada paso el modo en que se ha llegado a la idealidad de la que puedo hacerme

responsable, de modo que quizá así se llegue a mostrarse y se comprenda que la actitud fenomenológica en su totalidad y la *epoché* que por esencia le corresponde está llamada a operar una completa transformación personal (Presas 2009: 32).

Semejante reconversión radical de la experiencia subjetiva es aquella “que en primer lugar habrá que comparar con una conversión religiosa; pero que además alberga en sí la significación de la más grande transformación existencial que le es dada a la humanidad en cuanto humanidad” (Presas 2009: 32).

Efectivamente esto es así, pero no estará de más pormenorizar en qué consiste con relación al análisis trascendental del mundo de la vida. Presas muestra que si bien la expresión “*Lebenswelt*” aparece por primera vez en publicaciones de Husserl de 1936 –encontrándose previamente en manuscritos de fines de la década del veinte–, el asunto al que alude lo ocupaba, al menos como problema, desde la época de *Ideen I* (1913), obra en la cual partía de la exigencia positivista de obtener un concepto natural del mundo (véase Husserl [1913] 1949). Por ello el *Lebenswelt* no es tanto un tema nuevo cuanto más bien una nueva denominación del correlato –captado ahora en su plena concreción– de la “actitud natural”. Ahora, Husserl quiere mostrar que el problema del *Lebenswelt* no es parcial dentro del más general de una plena fundamentación de la ciencia objetiva de la naturaleza, sino que configura precisamente el problema filosófico universal que también incluye el de las ciencias en cuanto fenómenos que en él se manifiestan. Se trata de orientarse hacia el *Lebenswelt*, pero no en la actitud directa, propia de la “ingenuidad natural”, sino en la actitud reflexiva que se dirige al cómo del modo subjetivo de darse el mundo de la vida y los objetos que le son propios. Desde esta perspectiva general y programática, Presas señala:

[la] cuestión del mundo de la vida ofrece, pues, desde un comienzo, dos flancos para atacar dos problemas cruciales [pues, por una parte] se trata de establecer de qué modo es suelo o base de sentido de la ciencia objetiva; por otra, se trata de seguir el hilo conductor de ese mundo siempre ya dado, para llegar a las operaciones anónimas de la subjetividad en cuyo funcionamiento se constituye constantemente la pre-dadidad, el carácter de estar ya siempre dado –la *Vorgebebenheit*– del mundo que nos circunda. (Presas 1983a: 325-326)

Debe insistirse en esto: Husserl, al trasladar la historicidad a la conciencia de la humanidad, postula la presencia de una *razón* o un *telos* oculto que, de modo progresivo, se va revelando en la marcha de la historia. El horizonte temporal así descubierto en el problema del *Lebenswelt* coincide con el de la historia del mundo, asignándosele con ello a la pregunta por las efectuaciones de la subjetividad trascendental constituyente de mundo, su tarea última y su más amplia misión universal (Landgrebe 1975: 181). De esta manera, Presas pone de manifiesto que con dicho planteamiento fundacional, Husserl apunta a una filosofía de la historia de la cual tenía plena conciencia, pues consideraba que con ese enfoque maduraba y recobraba impulsos el sentido de la fenomenología trascendental prolongada en una filosofía de la historia y en una teleología universal trascendental. Con todo, en esta vía de radicalización ya tallaba la poderosa incidencia de la trasposición de la fenomenología en la analítica existencial de Martin Heidegger, enderezada primariamente al tema de la temporalidad.

HABITAR EN EL LENGUAJE. EL HOMBRE COMO “SER DE PALABRA”

1. Al trazar el concepto de *Dasein* –advierte Presas–, Heidegger tuvo presente que Husserl y Scheler se resistían a emplear categorías objetivantes o “cósicas” para referirse al yo y a la persona y sus actos, por

más que siguieran aferrados a la vieja ontología. De ahí el cuidado de Heidegger de evitar la terminología tradicional, y su apuesta por proponer nuevas denominaciones, más acordes con la novedad implicada en el campo examinado por las avanzadas de la fenomenología. En tal sentido, para Heidegger, poner “*Dasein*” no equivale a buscar un le-xema sustituto de la noción de sujeto (Gadamer 2003: 34-35).

Consciente de la penuria lingüística que provoca este cambio radical de perspectiva filosófica al momento de ser vertido del alemán al castellano, Presas precisa que en el Heidegger de *Sein und Zeit*, el término “*Dasein*” designa a la vez la esencia del hombre y su relación con la apertura al ser en cuanto tal. En consecuencia, “*Dasein*” es el vocablo que da cuenta del ámbito esencial en el que está el hombre como hombre. No hay que perder de vista un hecho crucial. Heidegger sostiene que Husserl no ha cuestionado en modo alguno el ámbito de la conciencia. Le reprocha que las determinaciones de la subjetividad inmanente, absoluta o pura, no están ganadas en un retroceso a la cosa misma del pensar, sino dirigidas por el prejuicio cartesiano del saber absoluto. Si gracias a la reducción se obtiene la conciencia en cuanto región, empero, lo hace al precio de abandonar la conciencia fáctica. Pues yace en la noción misma de *cogito*, de la que se parte, el que no tenga ventanas por las que entrar o salir. De modo que, intentando romper con el cerco de la inmanencia de la conciencia, Heidegger explorará una salida del universo monadológico de la fenomenología husserliana. Y si bien Heidegger hace comparecer el modo en que el hombre es dado originariamente a sí mismo, *antes* de toda reflexión objetivante, como sucede en Husserl, para su ascendente discípulo se trata, en *Sein und Zeit*, de preguntar por aquel ente a cuyo ser solo se abre en general un espacio para todo posible darse.

En vistas de esta reconducción radical del programa fenomenológico –cuando menos, de aquel que era accesible hasta el momento en las limitadas publicaciones de Husserl–, Heidegger plantea que la única forma de preservar un “afuera” de la conciencia, estriba en admitir que la trascendencia es una determinación ontológica fundamental del ente humano. Esto explica la necesidad de partir de algo distinto al *cogito*: el *Dasein* es caracterizado en *Sein und Zeit* por su “*Ex-stase*”, de lo que preserva un “afuera”. Es en este sentido, ni más ni menos, que Heidegger introduce el concepto de *Dasein*. A partir de allí, tanto la conciencia como la intencionalidad han de entenderse como fundadas en esa determinación más radical del ser-ahí, cuya analítica constituirá la etapa inicial de la pregunta por el ser en general. Como confirmación de la perspectiva antes delineada con respecto a la analítica del *Dasein*, Presas sostiene que “el camino iniciado por Heidegger supone haber llevado hasta el límite la voluntad de incondicionalidad implícita en la metafísica moderna, para así darse vuelta hacia las cosas, dejando que estas despierten al hombre hacia su propio ser” (Presas 2009: 47).

Así, a través de Heidegger, Presas –que, advertíamos, no ha caído en la tentación de una transmisión calculadamente secuaz de la voz del gran filósofo alemán–⁹ da cuenta de la radicalidad ontológica del habla y alcanza un nuevo nivel de comprensión filosófica del ser. Pues

⁹ Presas no hace abstracción de la implicación ética que comporta la recepción del pensamiento de Heidegger en cuanto a sus connotaciones histórico-ideológicas y políticas, y por cierto, se ha pronunciado comprometidamente sobre tan espinoso asunto. Valga un ejemplo: “¿Puede haber una filosofía que sea verdadera como obra, aunque su función en la facticidad del pensador sea falsa? ¿En qué relación están el pensar y la praxis? ¿Qué es y qué hace en realidad Heidegger?» Jasper confiesa que esas preguntas no pudieron ser respondidas. Nosotros aún giramos en torno a ellas medio siglo más tarde. Como es sabido, a la ‘caída’ de Heidegger siguió un largo tiempo de estudio, meditación, seminarios, conferencias; pero ningún documento del estilo de la controvertida Carta VII de Platón, salvo el aludido de 1945

el lenguaje dona nuestro *habitar* humano en el mundo. En tanto que habitar no significa meramente acogerse bajo un techo sino que alude a la radical manera como nosotros –mortales– somos y estamos sobre la tierra. Tempranamente, Presas se cerciora de que el hombre es el dicente y es el ser el que habla a través del habla. Sin embargo, el ser del hombre, lingüísticamente constituido, implica el riesgo constante de perderse. Desde *Sein und Zeit*, Heidegger señaló la radical presencia originaria del habla en el hombre (Heidegger 1967:160-161).

2. Será oportuno detenerse, más no sea brevemente, en lo que podríamos considerar el nudo del tratamiento propuesto por Presas del problema de la comprensión del ser en la subjetividad moderna. En la palabra, peligrosamente librado a la errancia, el hombre decide

y la entrevista en *Der Spiegel* que habría de mantenerse secreta mientras viviera el filósofo. Toda referencia *hecha en forma pública* a la cuestión de su compromiso de 1933 –así parece pensar Heidegger– perjudicaría su misión del pensador del ser. Así, pues, la ‘preocupación y el desvelo por el pensar del ser’ estaría *más allá del bien y del mal*. Tal es la postura de Heidegger –y entre nosotros la de sus más obsecuentes seguidores, que, más allá de su profundo pensamiento filosófico, no admiten la posibilidad de un error humano de su maestro–. Pero quizás es precisamente esta ‘insularización de la filosofía’, esta terrible desconexión entre el pensar y la vida concreta del hombre en el mundo, lo que hace a Heidegger y a algunos de sus discípulos carentes de espíritu crítico, tan vulnerables a la seducción del poder, o dicho más claramente, a la fascinación de la vida en su dimensión emocional y profunda, que ellos creen ver revelada en las manos o en la mirada del hombre carismático en el poder. ¿No habría aquí, entonces, una especie de inversión perversa del sonido de aquellos versos de Hölderlin que frecuentemente cita Heidegger: ‘Pero allí donde está el peligro nace también lo que salva’? En efecto, más bien parece que tanto la desgraciada aventura política del maestro como los juicios de algunos discípulos cargados por la personalidad carismática, confirmaron lo contrario: *ven como salvación precisamente aquello que pone en peligro la posibilidad de existir auténticamente en una comunidad de seres libres y responsables*, que fundamentan racionalmente sus decisiones y nos las dejan en manos de ningún *Führer, Duce, Caudillo o Conductor*” (Presas 1991: 116-117).

cada vez históricamente su destino. Y, sin embargo, es precisamente la errancia en tanto ámbito de la historia acontecida por el ser mismo, lo que abre la posibilidad del diálogo. El diálogo pone en obra el pensar, y así, la relación de destino a destino según su pertenencia a lo Mismo, que se da destinalmente a los hombres. Es que, para Heidegger, la época de la modernidad, de la moderna imagen del mundo, se consume el olvido del ser por el total desarraigo del hombre. El mundo aparece como simple imagen ante el sujeto absoluto. La religión y el arte quedan rebajados a meras “vivencias” subjetivas. Para Heidegger es falso hablar de “la imagen” del mundo griego, o de “la imagen” medieval del mundo, dado que, tanto para los antiguos como para los medievales, el mundo estaba allí frente a ellos en plena concreción. Solo para el hombre moderno, en el repliegue último hacia la subjetividad, el sujeto se le aparece como la realidad primera. Para el sujeto moderno, el entramado de las cosas, la articulación óptica del mundo, son reales en la medida en que la subjetividad garantiza que la imagen de ellas que se presenta a su conciencia es clara y distinta. La modernidad se instituye como imagen y en consecuencia le es imposible escamotear su condición de lucha última o agonismo radical entre imágenes del mundo al cabo anárquicas e inconciliables (Heidegger 2008a: 77). Ahora se busca describir, más modestamente, cuál es el modo de ser que corresponde a este extraño peregrino arrojado en el mundo (en la circunstancia) y condenado a elegir lo que va a ser, tal como es rastreado por Presas como lector fenomenológico de Heidegger. Más bien el hombre es siempre ya hermenéutico, es interpretación.

Es importante destacar que, para Presas, la filosofía consiste precisamente en la aclaración de esta interpretación que es el existir. La filosofía, asume Presas con Heidegger, se dispone como una “hermenéutica de la facticidad” (Heidegger 2008b: 33). En efecto, Presas insiste en recordar que el joven Heidegger anticipaba los pensamientos

expuestos más tarde en *Sein und Zeit*, basándose en la interpretación de la fenomenología como *hermenéutica* de la facticidad del *Dasein*. Su receptor argentino no cesa de recordarnos que para el primer Heidegger –y esto es para nosotros lo decisivo–, la filosofía es la ontología fenomenológica universal que parte de la *hermenéutica* del *Dasein* en cuanto analítica de la *existencia*.

Es tergiversar a Presas sostener que defienda la tesis de que la trasposición ontológico-existencial del programa de la fenomenología en el primer Heidegger fuerce un abandono del legado de Husserl por parte de sus seguidores. Innegablemente, Presas reivindica el hecho de que el último Husserl considera que la interrogación filosófica fundamental comparece como una pregunta metafísica por el *factum*, por la facticidad; aquello que posteriormente Heidegger, tras abandonar el planteamiento trascendental, denominará *Ereignis*. Quien afirma esto es el filósofo argentino. Pero esta constatación –aun si se juzgase parcial– no le impide a Presas retomar, toda vez que lo estime necesario, la validez de la crítica del primer Heidegger. Presas advierte que, según aquella, no obstante que Husserl “trata al hombre como objeto de la reducción”, sin embargo, “pone entre paréntesis lo que soy fácticamente, convirtiendo el *factum* de mí mismo como hombre en un indiferente ejemplo inicial”, por lo que “ese método regresivo no acierta con aquellas vivencias por las que soy puesto ante el núcleo de mi mismidad, ante la absoluta irrepetibilidad de mi propio existir, ante la facticidad del ser-ahí” (Presas 1987: 115-116). Antes bien, la “facticidad a que aquí se alude, como es obvio, no es el *factum* dado frente a la subjetividad absoluta constituyente, sino más bien el *fundamento mismo de toda posible mostración*” (Presas 1987: 116). Presas señala algo determinante al advertir, con Ludwig Landgrebe, que:

[si] la facticidad ocupa en Heidegger el lugar metódico que en Husserl tiene la subjetividad absoluta [entonces resulta] comprensible que Husserl rechace las ideas de su discípulo que ha renunciado a la pretensión del saber absoluto para echar las bases de una fenomenología hermenéutica, en la que todo ente se descubre proyectado en el horizonte histórico del mundo ya abierto en cada paso por el *Dasein* en su facticidad. (Presas 1987: 116)

Con el creciente abandono de la realidad auténtica, el hombre erra lejos de su patria natal, que es el ser mismo, comenta y reconstruye pacientemente Presas en sus precisas glosas de Heidegger. En consecuencia, el sujeto de la modernidad padece de una radical apatridad [*Heimatlosigkeit*] que así se convierte en destino del mundo. También repara con detenimiento en que Heidegger, en su análisis de la época de la imagen del mundo, muestra que el hombre permanece en estado de indecisión sobre la presencia o ausencia de Dios y de los dioses.

Al margen del peso de explicaciones sociológicas e histórico-conceptuales en torno al teorema de la secularización –temática desde luego crucial–, debe hacerse notar que Heidegger comprende radicalmente y lleva a ontológicamente término el dato de que cuando semejante indecisión en relación a lo sagrado persiste, la época de la modernidad se “des-diviniza”. Se *desencanta*. Bajo esa clave es que Presas acoge y resemantiza el teorema de la secularización.

Particularmente significativo es que, por medio de dicho desencantamiento del mundo, huyen de nuestra época los dioses, quedando el hombre librado a sí mismo. Esta modernidad des-divinizada torna una época mundial oscura –aunque incapaz ya de percibir su propia oscuridad–, porque solo la iluminación del ser alumbraba un mundo. En estos tiempos aciagos, la falta de Dios no se experimenta como

una ausencia, pues la dimensión de lo sagrado se ha obnubilado. No obstante, solamente en el elemento de lo sagrado [*das Heilige*] se da la dimensión esencial de la divinidad, allí donde el hombre puede ser iluminado y así preguntarse si los dioses se alejan o se aproximan. Mas a este respecto, advierte Presas, es menester señalar que para Heidegger solo el decir poético puede nombrar lo sagrado, si es capaz de experimentar su fuga e indignancia, del mismo modo que el pensar puede pensar el ser a partir de su olvido.

EXPERIENCIA ESTÉTICA Y ACTO DE LECTURA. EL IMPULSO DE IR MÁS ALLÁ DE LA “MUERTE” DEL ARTE

1. Únicamente en un aspecto ve Presas esbozarse una alternativa humanista a la desertificación espiritual que produce el desencantamiento unilateral del mundo: la *experiencia estética*. Y en el discurso filosófico que la toma a su cargo. Pese al supuesto de que el arte ha sido superado por la filosofía, es decir, conceptualmente, no es menos cierto que el sujeto no puede prescindir de la función estética de la idea, ni, por consiguiente, de la tarea crítica del arte. Ciertamente, la experiencia estética primaria, preteórica, se expone simbólicamente. Más, desde el punto de vista filosófico, Presas considera que “el origen del arte reside en la esencial necesidad del hombre de expresar lo que las cosas son, lo que él mismo es y cuál sea la realidad de lo absoluto”. Pues si habitar humanamente el mundo significa asimilar lo exterior, suprimir la alteridad y la alienación de la naturaleza, “en esta vía de humanización cumple el arte su misión más radical y originaria, comportando así el origen del ensimismamiento” (Presas 1984b: 663).

Completemos más de cerca esta concepción. Presas reconoce que una condición de la experiencia moderna del arte se corresponde con la definición de la fenomenología propuesta por Heidegger en *Sein*

und Zeit, acerca de que “hace ver”. Esto es, que muestra lo que *no* se muestra y yace oculto, pero que al mismo tiempo pertenece esencialmente a lo que se muestra, de tal modo que constituye su sentido y su fundamento. El arte no muestra este o aquel ente, sino el *ser* mismo del ente. El arte, en la visión de Presas, efectúa al cabo una transferencia analogizante de la existencia humana misma, se diría, metonímicamente. Con respecto a esto, Presas ha dicho que “el trabajo del arte puede servir de analogía, de idea regulativa para concebir más adecuadamente la existencia humana” (Presas 2009: 111).

Pero si este es un elemento ampliamente conocido, no lo es tanto el modo como ese problema se halla entretejido en una densa trama de intenciones perceptivas y receptoras, susceptibles de reenviarse a un horizonte normativo de re-humanización de la experiencia vital del presente. Presas se cerciora de que en la modernidad occidental el arte ha perdido el aura de experimentar la absoluta necesidad de un contenido, propia del pasado clásico. El hecho de la “muerte del arte” descubre un nuevo ámbito en el que la obra deja de ser mediadora de un contenido que le es por esencia inadecuado, para presentarse y ser admitida por sí misma como pura mostración. El arte accedería así a una verdadera dimensión fenomenológica. Con ello se descubriría un nuevo reino del espíritu: el de lo *puramente estético*. La dimensión del arte acontece *antes* de que las exigencias de la convivencia social y las necesidades prácticas nos conviertan en sujetos intercambiables, indiferentemente enfrentados con una realidad compuesta de objetos manipulables y cognoscibles. Ello concierne a lo que Heidegger des-oculta en la acepción primigenia del “hay” alemán [*es gibt*]. Del mismo modo, Presas estima que, al desembarazarse de su carácter de momento suprimible del espíritu, el arte inaugura, en su ascensión hacia el saber absoluto, la pura dimensión estética.

Pero, cuando así sucede, el arte no consiente conquistar esta dimensión fenomenológica y estética sin sacrificar algo de su inmediatez. La obra de arte contemporánea, que Presas, junto con José Ortega y Gasset, asume en su contextura esencialmente “deshumanizada”, no puede prescindir de la mediación de la *reflexión*. La obra de arte vale hoy como pura mostración, explica Presas, pero *no* como *inmediata* mostración de lo que es. No, tras las lecciones de Hegel.

Poco a poco fue abriéndose paso la convicción de que tanto el creador como el espectador deben reflexionar sobre el sentido de su quehacer. El arte actual no se agota, por tanto, como parece entenderlo Heidegger, en “meras vivencias”, sino que exige más bien una elevación de la aprehensión estética inmediata al plano de la conciencia reflexiva. Es por ello –siempre según Presas– que la “obra admite así diversos grados de penetración o, mejor dicho, de *participación*, los cuales corresponden a la diversa profundidad de la exigencia de quien le crea o la recrea”. Más, aquí, la reflexión “no destruye lo *estético*, no ‘suprime’ el arte en la dimensión del pensar, puesto que no se trata de una reflexión teórica, sino de lo que con Marcel llamaríamos *recogimiento*”. En consecuencia, la “obra no se degrada así al nivel de un ‘objeto’, sino que se revela como participación de la persona en el ser”. Pues si quien se queda en la “inmediata visión de las cosas –ya sea el artista que las ‘imita’ o el espectador que contempla la ‘reproducción’– sigue prisionero de lo alegórico”, en cambio “quien reflexiona, quien vuelve hacia sí en el seno del recogimiento, accede a la riqueza de lo simbólico, esto es, a la teoría del fenómeno” (Presas 1973: 25).

Efectivamente, el arte no “imita” objetos de enunciados porque no es una mimesis de referentes ni copia ostensible, sino que más bien alude en sus apariencias a una dimensión que se sustrae originaria-

mente al discurso apofántico. En la medida en que el arte “hace visible” una abertura o fisura de la experiencia, habilita un *saber* atinente al ser humano mismo en cuanto ser-en el espacio primario y concreto del mundo de la vida. El arte y la experiencia estética siguen siendo esenciales a la verdad, pues dan cuenta de dimensiones del ser que se constituyen previamente a la división sujeto-objeto. El acontecer estético suscita –como gusta insistir Presas– un peculiar *sabor* que brinda un peculiar *saber*. En este sentido, el arte corresponde a la actividad con que el hombre espiritualiza lo sensible, salvando la verdad de la apariencia. Porque a la vez que lo bello se refiere a la exposición sensible de la verdad, el arte cumple un papel *crítico*. El arte resiste como una ciudadela asediada las embestidas colonizadoras procedentes de la dimensión puramente instrumental y utilitaria de la vida.

Atento al acontecer moderno de la pérdida del aura, Presas se cuenta honrosamente entre los pocos filósofos argentinos que –fuera del campo sociológico– ha prestado la palabra a Max Weber. Se ha servido provechosamente de una poderosa imagen del gran sociólogo alemán. La primera comprobación que interesa poner de relieve es aquella que aclara que Weber, al describir la concepción dominante en la cultura occidental moderna, alude a la desacralización de la realidad, es decir, al hecho de que la explicación científica no puede ni debe recurrir a soluciones mágicas”, porque el “mundo de la razón instrumental es, en efecto, un mundo des-encantado [*entzauberte Welt*]”. Sin embargo, Presas evita incurrir en una lectura pesimista u oscura de esta tesis. Propone en cambio que “aquí nuevamente Rilke nos ofrece en su poesía, esta vez inclusive literalmente, la contrapropuesta: al mundo des-encantado, sin magia, sin *Zauber*, responde el poeta con su confesión: ‘Pero para nosotros la existencia todavía está encantada’, es un *verzaubertes Dasein*” (Presas 1997: 9).

Por lo tanto, no solo hay que ampliar la perspectiva de Weber, sino que, además, hay que modificarla. Pues el aludido reencantamiento rilkeano del mundo le franquea el paso a un tipo de configuración de la experiencia que excede y traspone la mera racionalidad formal y calculante. Pues, si por un lado –explica Presas– “se opera una re-descripción de la realidad que necesariamente excluye la explicación por ‘poderes’ o ‘fuerzas’ no dominables por la razón instrumental”, por el otro lado, “por el contrario, se ponen de relieve relaciones de participación en la realidad que sobrepasan toda explicación en términos de conceptos generales de la mera razón”. Así, lo “que puede expresar a veces la visión poética, por ejemplo, es la dimensión del amor, de la amistad, de la comunicación: la respuesta del hombre ante el misterio de la muerte, etc., todas estas experiencias intraducibles al lenguaje enunciativo corriente”. No obstante esta superación de la enunciación puramente denotativa, el “mundo desencantado amenaza con aniquilar estas otras potencias, tan constitutivas de la esencial del hombre como su intelecto, y engendrar así una sociedad mecánica y sin misterio”. Por ello es que al cabo Presas reivindica “la magia del arte precisamente como el antídoto contra una interpretación unilateral y totalitaria del mundo y de la vida que en gran medida arraiga en una injustificada extrapolación de la actitud científica y en la desmedida confianza en las soluciones técnicas” (Presas 1997: 125-126).

Aun así, queda pendiente la pregunta respecto de cómo la meditación estética de Presas no se limita a determinar el modo de experiencia específico de la obra de arte en el marco de la modernidad, sino que se concretiza fenomenológicamente en torno a la comprensión del acontecer de la *lectura*. Y es precisamente la práctica de la lectura lo que define las coordenadas de su reconfiguración fenomenológica de la estética de la recepción.

2. Se trata de llamar la atención sobre el hecho de que los trabajos de Presas desde mediados de los años ochenta confluyen en una misma conclusión respecto de ejemplificar en la *literatura* la experiencia estética. Este modo de concreción a la vez metodológico y ontológico concierne esencialmente a la puesta en obra de la verdad de una existencia posible. Y esto explica, a su vez, que sea ante el acto de leer concebido como un acontecer estético esencial e intransferible que Presas defina su posición fenomenológico-hermenéutica fundamental, en el sentido de una comprensión filosófica ganada mucho más allá de una estética de la recepción cortada al talle de teorías lingüísticas o literarias de la lectura.

Análogamente decisivo es el papel de Heidegger en este punto. Presas insiste que *antes* de toda posible aplicación metodológica, la hermenéutica es el modo de ser del existente humano. El ente humano es de suyo el acontecer de la comprensión e interpretación, pues se encuentra fácticamente existiendo en un mundo ya interpretado. Más, en lo que concierne a la interpretación como procedimiento [*Auslegung*], Presas nos explica que si la práctica filológica de hacer legibles escritos deteriorados cuyo sentido hay que restituir, es una metodología que puede generar hábitos de sospecha ante significaciones que parezcan depender de circunstancias históricas y sociales “accidentales”, del mismo modo es factible que la investigación descarríe sobre la experiencia estética, sobre el arte en general y sobre la historia de la literatura en particular. Para Presas, así, semejante desvío –provocado por un inveterado hábito cientificista–, “neutraliza” abstractamente los textos, integrándolos en un régimen de lo convencional, en lo ya establecido y familiar, con lo que pierden toda su extrañeza, su capacidad de asombrar y conmover, y todo lo que en ellos pueda haber de inquietante [*Umheimlich*].

Lo cierto es que esa visión tradicional fue radicalmente revisada a mediados de la década del sesenta, en la estética de la recepción y del efecto, cuyos conceptos teóricos y aplicaciones concretas fueron establecidos por Jauss e Iser, de quienes por cierto el propio Presas es más que un atento lector en la Argentina. En efecto, nuestro filósofo explica que ese cambio de paradigma en la teoría literaria abrió un nuevo campo de investigación, el cual ahora permite concebir la historia del arte como un proceso de comunicación estética en el que colaboran en igualdad de condiciones el autor, la obra y el receptor. Así, el *sujeto de la recepción*, en cuanto destinatario y mediador del texto, recobra hoy el derecho de que había sido privado por la hegemonía de las teorías objetivistas e inmanentistas en la ciencia literaria. Para las nuevas corrientes y enfoques, el receptor se revela él mismo como portador activo y sujeto agente de toda cultura estética (Eco 1992: 22). Lo cual comporta comprender también la obra desde la productividad trascendente de sus *efectos*. Se trata entonces de desplegar la dialéctica de efecto y recepción, de formación y transformación de un canon, o de cómo una obra llega ser clásica, entre otros aspectos del acontecer estético tal como se desempeña en el ámbito de la vida de los textos literarios. Lo cual justifica englobar los “actos de lectura” en el marco más abarcador y pleno de una fenomenología, hermenéuticamente reconducida, de los *actos de recepción* en general.

En cualquier caso, Presas repara en el hecho de que al enfoque fenomenológico que asimila Iser, añade Jauss la concepción de la historicidad de la existencia y la necesidad de tener en cuenta los horizontes de comprensión con sus distintas temporalidades. A través de la mediación de los horizontes de comprensión, la Escuela de Constanza asume con Hans-Georg Gadamer al ente humano como conciencia afectada por los efectos de la historia. De esta manera, Presas expone cómo Gadamer, con una intraducible palabra alemana compuesta

[*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*] “la-conciencia-de-la-historia-de-los-efectos”, da cuenta de un acontecer esencial de la recepción. También Presas coincide aquí con Ricœur, cuando este parafrasea la expresión gadameriana como *la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de una manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo*.

No hay que perder de vista que lo relevante para Presas es subrayar el lado activo del proceso estéticamente receptor. De ahí su tentativa de reafirmar el descubrimiento de Jauss, cuando este demuestra que el “horizonte de expectativas” (Jauss 2010: 188-189) en que se acoge un texto, puede iluminar aspectos siempre nuevos de esa obra, ya que la estructura horzónica admite un doble plano de efectación (Warning 1989: 23). Y menos, debe en este contexto argumentativo pasarse por alto reconocimiento de que ha sido Ricœur quien ha profundizado estas perspectivas, tomando como base el relato, en el que el hombre da cuenta de su propia historicidad. Presas tiene razón, sin embargo, cuando lleva a primer plano el hecho de que el escritor, en su rol de artista, reordena los datos de la realidad y logra que de ellos surja un sentido que suprime la mera yuxtaposición sensitiva en nombre de una superior unidad comprensiva del acontecer. Y en ello despliega todas sus energías imaginarias meta-empíricas. Es que la literatura no reproduce, como la historiografía, lo que sucedió una vez. Más bien, la escritura de ficción –ante todo– escorza lo que *puede* suceder. El texto literario apunta a la posibilidad, y en consecuencia, a la esencia. Pues, filosóficamente, Presas piensa, con Heidegger, que más alta que la realidad es la *posibilidad*. En tanto discurso estético, la literatura cumple el ideal –se atenga conscientemente a este o no– de la *Poética* aristotélica: ofrecer *una acción completa y entera, con un comienzo, un medio y un fin*.

Es posible, en virtud de una doble variación imaginaria, consumir la efectiva fusión de horizontes capaz de articular ontológicamente todo comprender. De otro modo, no comprenderíamos un texto ni lograríamos captar en general el sentido de un suceso narrado en una historia. En este punto radica, además, el núcleo de la filosofía *hermenéutica* –tomada ahora en un sentido más amplio que el inicialmente dado por Heidegger– pues aquí ha de tener lugar la *applicatio* del texto a nosotros mismos, lo cual hace transparente el modo de ser del existente en cuanto *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, aquella expresión casi intraducible de Gadamer (Gadamer 1990: 305).

En el terreno de la praxis interpretativa, Presas explica que ya en el romanticismo, y luego especialmente cuando se constituyó la ciencia histórica, se pensó que la mejor manera de comprender una obra era la de seguir el camino inverso al emprendido en el proceso de su creación. Esto lo ejemplifica el filósofo Wilhem Dilthey, quien cree que la vida (el creador) se expresa por dicho medio, y que la obra recoge y a la vez oculta su modo de manifestación. En este modelo de cuño romántico y no solo historicista, el intérprete tiene que pasar por la obra para re-vivir congenialmente la intención psicológica del autor. Sin embargo, en la actualidad se acepta que las obras siempre se despliegan y enriquecen con los aportes históricos de nuevas lecturas. Con la intervención concreta y en cada caso única del acto de leer. Y este es un punto decisivo para nuestra lectura del propio aporte filosófico de Presas. Esta primera aproximación a su concepción de la hermenéutica debe ser replanteada más despacio.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta que fue la lingüística de Ferdinand de Saussure la que terminó de arruinar la estrategia subjetivista de Dilthey. Desde Saussure, ya no hacía falta fundamentar un método especial de las *Geisteswissenschaften* o ciencias del espíritu. Se creía por el contrario que la lingüística estructural brindaba

una metodología científica y rigurosa, que posibilitaba un examen estricto de las estructuras textuales, prescindiendo de la empatía psicológica y de la existencia de un autor empírico. Sin embargo, Presas aduce que si bien “a la estrategia de examinar la *intentio auctoris* (‘debe buscarse en el texto lo que al autor quería decir’), siguió la estrategia de examinar la *intentio operis* (‘debe buscarse en el texto lo que este dice, independientemente de las intenciones de su autor’), últimamente “se acentúa el tercer miembro de esta figura: el destinatario de la obra, el lector del texto: se trata entonces de hacer justicia a la *intentio lectoris*”. Junto a ello, indica que el análisis estructural descubre el sentido de un texto permaneciendo dentro del universo del lenguaje, sin recurrir a referencias extralingüísticas. Empero, corresponde, junto al sentido del texto, explorar su significación –en la terminología de Gottlob Frege, el *Sinn* y el *Bedeutung*–, el sentido y la referencia. Conforme a ello es que “Ricœur cree poder superar (y conservar) tanto el estructuralismo como el romanticismo, esto es, los dos términos de la alternativa genialidad o estructura, poniendo en claro cuál es la tarea de la hermenéutica”. Y gracias a su aporte se comprende, en definitiva, que el “lector, en el acto de leer, va constituyendo temporalmente una trascendencia en la inmanencia lingüística del texto; del mismo modo como en el acto de percibir, en las vivencias inmanentes se constituye un objeto real trascendente a la conciencia” (Presas 2009: 102-103).

Aun a riesgo de apresurar una conclusión que se podría explayar con una consideración más cuidadosa, puede verse que, para Presas, el lado activo de la recepción se despliega en la constitución temporal de una trascendencia experiencial en la inmanencia lingüística del texto. La posición de Presas significa una renuncia al inmanentismo formalizante, inherente a las pretensiones de los enfoques estructuralistas en un sentido sumamente amplio. Más precisamente: Presas advierte que Jauss resume algunas ideas expuestas ya por Sartre en

Qu'est-ce que la littérature (1948), donde acentúa la separación total entre producción y recepción de una obra. Jauss, por su parte, tiene en cuenta los “lugares vacíos” que ya mencionaba Ingarden siguiendo ideas de Husserl, y que retomará también Iser: el autor guía al lector, pero no hace más que guiarlo.

Un texto presenta necesariamente “lugares de indeterminación” o vacíos que exigen ser plenificados, concretizados por medio de la actividad perceptiva y la actividad imaginante del lector. Leer implica percibir lo escrito (real), pero suscitando en ello la aparición de lo imaginario (irreal) con el objeto de reenviarlo al concreto mundo de la vida. Algo similar, acota Presas, al proceso de “representar” un personaje que lleva a cabo un actor, como creía Sartre. De acuerdo con dicha comprobación, el actor no realiza el personaje, sino que más bien presta su cuerpo real, sus lágrimas reales, que así pasan a ser “*analogon*” para el espectador, en forma tal que se “des-realiza” en el personaje. El actor desaparece como persona real para dejar aparecer el personaje imaginario. Del mismo modo que, en la lectura, el lector va produciendo un objeto imaginario en el que logra manifestarse lo que el texto formulado calla, según la tesis de Iser a la que se acoge Presas. Las concretizaciones o actualizaciones, en tanto correlatos del acto de leer, están en lo esencial reguladas por el texto, aunque de hecho son tan infinitas como lo sería la empresa de plenificar todas las determinaciones posibles, mentadas o co-mentadas, en la percepción de una cosa real.

Una primera consecuencia de un planteo así es la importancia que le concede Presas a la perspectiva de Ingarden –el más ligado a la perspectiva de Husserl–, tal como es expuesta en varios ejemplos de *La obra de arte literaria* (1931; véase Ingarden [1931] 1998). Inspirándose en esta fuente, Presas dedica especial atención al hecho de que la reinscripción operada por la lectura concretiza el esquema que la

obra propone como Idea, en tanto proyecta un mundo imaginario, pero habitable. Se da aquí una variación imaginaria del mundo, a cuenta de comprender el mundo asimismo como el virtual horizonte de inteligibilidad, esto es, de comprensibilidad de las pasiones, acciones y expectativas que proyecta desde sí la obra, en virtud de su “puesta en intriga”, como la llama por su parte Ricœur. La apropiación de esa propuesta –señala Presas– supone un primer momento de lo que Kant denominaba *desinterés*. Pero también de lo que Coleridge llamaba la “voluntaria suspensión de la incredulidad”. El lector queda así “desrealizado”, ya que se interna en lo imaginario. En un segundo momento, y como respuesta a la metamorfosis de la realidad en el juego del arte, él mismo se experimenta a su vez en la variación imaginaria de su *ego*. Esta abstracción “desrealizadora” proporciona una más acabada comprensión de sí mismo, pues todo lector es propiamente sujeto cuando lee, “el propio lector de sí mismo”, según la expresión de Marcel Proust que también recoge ampliamente nuestro filósofo. En este aspecto Presas insiste en que la descripción fenomenológica de un texto muestra que este necesariamente presenta “vacíos” que exigen ser concretizados por medio de la actividad perceptiva y la actividad imaginante del lector. El *acto de lectura* implica percibir lo escrito (real), pero suscitando en ello la aparición de lo imaginario (irreal).

Con diferentes matices y tonos, estas afirmaciones se repiten en numerosos lugares de los análisis fenomenológico-literarios de Presas. Por ejemplo, cuando aduce que el movimiento imaginario se despliega en los textos mismos, a nivel del despliegue hermenéutico de sus configuraciones de recepción. De este modo, los relatos parecen desprenderse de sus creadores y de sus lectores, erigiéndose en esos absolutos “irreferentes” que son precisamente los textos. Por ello es que, ante la virtualidad de los relatos “i-referencialmente” operantes, fracasa según Presas aquella ingenua pretensión romántica de revivir

en la *comprensión* las intenciones psicológicas del autor. Por su parte, la argumentación estructuralista, que tiende a la *explicación* de la interna arquitectura de los textos excluyendo toda referencia extralingüística, en su limitada perspectiva tiene una parte de verdad. En este sentido Ricœur está en lo cierto, pues su posición básica procura conciliar dialécticamente la querrela del *Verstehen* y el *Erklären*. Para ello se vale, precisamente, de las modernas teorías de la lectura y la recepción estéticas (Ingarden, Jauss, Iser), apoyado en una hermenéutica deudora de Husserl, Heidegger y Gadamer. Presas aprecia en Ricœur que su filosofía hermenéutica se aparta tanto de la unilateralidad del irracionalismo de la comprensión inmediata, propio de la ilusión romántica –que supone una extensión al dominio de los textos de la *Einfühlung* (Schleiermacher, Dilthey)–, como del racionalismo de la explicación o la “ilusión positivista” –que extiende al texto el análisis estructural de los sistemas de signos–, sino más bien de la lengua como estar-en-el-mundo. Se trata de abrir el acontecer de la lengua en relación al arrojamiento del *Dasein*. En ello se hace patente la deuda de Ricœur con Heidegger, que por cierto el filósofo francés ha explicitado.¹⁰

¹⁰ “La cuestión de la *Auslegung* –declara Ricœur–, *explicitación* o *interpretación*, no coincide con la de la *exégesis*, a tal punto que, desde la introducción de *Sein und Zeit*, aparece ligada a la pregunta olvidada del ser; aquello sobre lo cual nos interrogamos es la pregunta por el *sentido* del ser. Pero en ella estamos guiados por lo mismo que buscamos; la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto. Aun cuando *Sein und Zeit* pone el acento en el *Dasein*, *el ser que somos nosotros*, más que lo que lo hará la obra ulterior de Heidegger, este *Dasein* no es un sujeto para el que hay un objeto, sino un ser en el ser. *Dasein* designa el *lugar* donde surge la pregunta por el ser, el lugar de la manifestación; la centralidad del *Dasein* es solo la de un ser que comprende el ser” (Ricœur 2001: 83-84).

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es que Ricœur se nos presenta –si puede decirse así– como un interlocutor permanente de la estética fenomenológico-hermenéutica de Presas. También por lo que respecta al nexo interno entre discurso y vida. Pues con Ricœur, el filósofo platense admite que la realidad radical, primaria y pre-intelectual que es la vida, se encuentra teniendo que subsistir en un entorno extraño que por todas partes lo rodea y aprisiona, en el que no puede hacer pie, pues no sabe a qué atenerse a su respecto. Pues el hallarse entre los entes no consiste en una confrontación con ob-jetos [*Gegen-Stände*], sino en el hecho de que al vivir, el existente descubre la realidad que no es él mismo, ya en condición de resistencia, ayuda o dificultad, ambiente atrayente o circunstancia amenazante. Ante la interpretación de la experiencia primordial, Presas destaca el hecho de que los griegos no disponían de un vocablo para designar las meras “cosas”, a las que llamaban *pragmata*, es decir, lo que tan solo aparece dentro del horizonte de significación de la *praxis*, en el contexto de un *tener que hacer con*, base de toda posterior conducta cognoscitiva meramente teórica. Pues, en vez de someterse pasivamente al mundo circundante, el existente es capaz de franquear lo dado que lo apremia y de proyectar imaginariamente un estado distinto. De ahí que el existente se moviliza en situación de *pro-yecto*, en un arrojarse a sí por anticipado a su futuro ser. Pero si es capaz de anonadar la facticidad y re-describirla, desviando las acepciones habituales o cotidianas de las palabras y creando novedades semánticas gracias a los desvíos metafóricos, ello quiere decir que el existente, creador de mundos ficticios por una necesidad esencial a su finitud, está no solo condenado a la libertad, como establecía Sartre, sino, a la par, también *a ser novelista*, según lo comprendió Ortega y Gasset. Y esto explicará, a su vez, que la problemática de la lectura y de la recepción estética adopte dos formas fundamentales.

Claro que ya Sartre, recuerda a propósito Presas, había mostrado que toda obra literaria es también un llamamiento. Pues el acto de escribir se funda en la anonadación de lo fáctico por lo imaginario, de modo que se pueda proponer un mundo posible a la generosidad del lector. Sartre consideraba que escribir es a la vez revelar un mundo y proponerlo como una tarea a la generosidad del lector, pero en una suerte de pacto (Sartre 1950: 72-73). Por su parte, Jauss estima que la literatura se justifica en cuanto acto comunicativo y como pacto de lectura en el hecho de que es posible garantizar la determinación humana a la libertad, tal como acontece en la apropiación y transformación del mundo.

Ahora bien, Presas tampoco celebra dogmáticamente las aportaciones de la Escuela de Constanza –de la que él mismo es beneficiario y un fino transmisor en la Argentina– y es por ello que exhibe sus correspondencias con ideas ya presentes en Sartre, en Ingarden y aun en Ortega. En este justificado cometido, Presas incluso recuerda que no faltaron indicaciones expresas en los textos filosóficos más relevantes. Fundamentalmente la *Poética* de Aristóteles, que señala que el efecto receptivo de la tragedia cumple una función constituyente de su realidad. Como quiera que sea, el nuevo acceso a la obra de arte reclama un análisis en profundidad del “acto de leer”, entendiéndose por tal concepto los diversos modos de recepción de una obra, ya sea esta literaria, plástica, musical, etc., en vistas de poner de manifiesto fenomenológicamente las maneras múltiples en que una obra, actuando sobre un lector, en definitiva, lo involucra *estéticamente* en sus *efectos* (Iser 1987: 47-48).

El mérito del análisis de Presas reside en que aparta el problema del sujeto de la recepción de una perspectiva científicista o de simple formalismo –por sofisticado que este se pretenda–, y lo ubica en el campo temporal de la autorrealización discursiva –oral y textual– del

ego reflexivo. Con ello, el develamiento fenomenológico que propone Presas del horizonte de constitución de la recepción estética, en contrapartida, puede guiar la búsqueda del sentido de la existencia. Al fin y al cabo, las ficciones heurísticas o “imagerías” ayudan a investigar en la propia vida, rescatando lo que se pierde en la confusión y en la urgencia de los quehaceres y las preocupaciones de la facticidad cotidiana. Pues por más absurdos que parezcan a primera vista los destinos entretejidos en una trama teatral, o las visiones fijadas en una partitura, no representan sin embargo para Presas más que variaciones imaginarias de la única y fundamental experiencia humana del mundo, fenomenológico-existencialmente preeminente. Por ello nuestro filósofo afirma que en la recepción estética comprendemos esas ficciones en la medida en que variamos también imaginariamente nuestro propio *ego*, pues quien lee un texto está inmerso y a la vez sobrepasado por aquello en donde se está, así dicho con Iser:

[en tanto el] lector, punto de vista viajero, mediante síntesis pasivas, esto es, mediante un juego de retenciones y protensiones, expectativas modificadas y recuerdos transformados, se figura lo que el texto no dice explícitamente; en virtud de la despragmatización de su descripción del mundo empírico, el texto no cumple una función de denotación [*Bezeichnung*] de los objetos sino de transformación de la cosa denotada [con lo que al] romper los marcos de las referencias habituales, se descubre en lo descripto algo que era imposible de ver cuando regía cuando regía la referencia. [De ahí] que Borges, en ‘Pierre Menard, autor del Quijote’, exagera irónicamente la recepción de una obra [pues en efecto] Pierre Menard escribe – transcribe– palabra por palabra el *Quijote* de Cervantes ... y sin embargo no es el mismo *Quijote*; descubre la no identidad de lo repetido en la repetición, por cuanto todo transcurre en un horizonte de expectativas nuevo y único. (Presas 2009: 136-137)

Este pasaje es decisivo para distinguir, por un lado, el papel activo de la subjetividad receptora; y, por otro lado, el *estado de abierto* de todo constructo textual. Presas postula, a partir de la centralidad del horizonte de expectativa sincrónicamente actualizado, la necesidad de un retorno, desde la ficción del texto, hacia el campo de la acción real, lo que supone asumir la irreductible dimensión de la metaforicidad del relato. De esta manera se cerciora, ahora con Ricoeur, de la función descubridora e inventiva de la *metáfora*. Es precisamente al acontecer de lo metafórico lo que no pudo apreciar el positivismo lógico, ni algunas direcciones de la lingüística y de la crítica literaria que niegan el carácter referencial del signo, y así rechazan la pretensión de verdad de todo discurso que no sea denotativo. Son enfoques que proceden abstractivamente, mutilando la metáfora, rebajada a puro juego estético o mera reacción emotiva. La reducción neopositivista de la experiencia no capta la pertinencia semántica de que en el “ver-como”, asimismo, “empieza la verdad”, o uno de sus aspectos. Por ello Presas también muestra la necesidad de pasar de la teoría de los tropos –en la que tradicionalmente se encuadra la metáfora– a la analítica de los géneros literarios, donde habría que examinar la narrativa.¹¹

A la luz de esta reflexión –que en tantos aspectos sigue puntillosamente a Ricoeur –, Presas se muestra convencido de la importancia de la innovación semántica que, en la metáfora, se origina mediante una *atribución impertinente* de sentido. Hay que añadir enseguida

¹¹ “Pasando de la teoría de los tropos a la de los géneros –refiere su discípula Elena Oliveras–, Presas se interesa en el relato de ficción como novedad semántica que recompone los sucesos de la vida real, eliminando lo accidental y accesorio para reflejar lo esencial de la existencia. [...] Cuando el receptor toma contacto con una obra de arte pone entre paréntesis su propia vida, se deja absorber por la ficción, cree en lo que la obra le muestra porque ella hace referencia a realidades posibles” (Oliveras 2004: 412).

que este mecanismo opera en el relato, aprovechando el reservorio de significados que acarrea la invención de un mito, de una fábula, y en virtud de cuya trama o “*mise en intrigue*”, fines aparentemente casuales, detalles triviales o peripecias imprevistas, son re-unidos y com-puestos en la unidad temporal de esa “acción total y completa”. Unidad dramática que Aristóteles señalaba como requisito de la tragedia consagrada. Pues en el orden narrativo se elimina lo accesorio, conservando únicamente aquellos momentos que pautan un principio, un medio y un fin. En la realidad vivida, señala nuestro filósofo, solo a posteriori nos damos cuenta de que un suceso que experimentamos inadvertidamente, en realidad, dio principio a una historia, o de que por medio de tal otra acción habrá de ocurrir un cambio de fortuna. Casi nunca experimentamos el fin de una serie de sucesos con la claridad con que “la puesta en intriga” hace entrever su inteligibilidad. Así, por una parte, el uso poético del lenguaje obstruye la referencia directa del discurso ordinario para permitir que aflore otra relación. Pero, por la otra parte, en la narración, el lenguaje está “des-pragmatizado”, pues relata destinos irreales. Sin embargo, por esta vía posibilita que *la obra proyecte ante sí un mundo virtual habitable*.

Es posible que, en estos rasgos, justamente, resida la especificidad del acontecer activo y participante del fenómeno de la recepción lectural en tanto transformación de la experiencia vital. Según la evaluación que hace Presas de este fenómeno, no debe sorprender que la nueva visión metafórica y el mundo posible abierto por la obra configuren una suerte de horizonte contrastante, sobre el cual se refleja la circunstancia real del lector que, de ese modo, casi automáticamente, compara, corrige y critica su propia situación. Debe por consiguiente renunciarse a la unilateralidad de la identificación con el autor y sus intenciones psicológicas escondidas detrás del texto, y elevarse al campo de virtualidades que genera el texto intramundamente. De

ahí el requerimiento de poner de manifiesto que no basta con desmontar los mecanismos estructurales de la obra desatendiendo a su referencia experiencial y circunstanciada, pues sigue en pie la tarea de explicitar el ser-en-el-mundo desplegado delante del texto.

Un motivo adicional, no menos importante, es la necesidad de entrar en el juego de los imaginarios. Pues el mundo del texto es siempre – remarca Presas– una trascendencia en la inmanencia de las estructuras. La obra de arte re-configura la experiencia lingüística del mundo, deviniendo un *modelo* de experiencia (Eco 1974: 161). No deja de ser interesante asimismo que, para Presas, en este preciso punto, surja el elemento que decide experiencialmente el círculo de la experiencia estética, ya presente en la *Poética* de Aristóteles: la *catarsis*.

Todo ello, matizado con la imagen de que este elemento catártico fue casi ignorado hasta hace pocos años en los estudios sobre estética y crítica literaria, para ser recién recuperados por las teorías del lector o el receptor. A fin de entrar en ese mundo imaginario pero habitable –mundo en la acepción heideggeriana de *In-der-Welt-sein* o en la husserliana del *Lebenswelt*– el acto de leer *pone lo propio* para volver a conectar trascendentemente el texto con el mundo. En este tránsito lo vuelve a llenar de vida, dándole, o mejor, donándole la carne de la del lector. Con todo, a pesar de la re-actualización del texto y de su re-inserción en el mundo, la lectura no sustituye al diálogo. Así entendida, la lectura constituye un acto que es al texto lo que la *parole* a la *langue*, esto es, acontecimiento e instancia del discurso. En este plano, la lectura convierte en tema propio las ideas del otro, ya que modifica el trasfondo de mi propia visión del mundo y de la vida sobre el cual son recibidas. Y ello aun cuando estas creencias sean dejadas a un lado, en la medida en que ello es posible, al efectuarse lo que Gadamer llama “una efectiva fusión de horizontes”. Si no fuera

así, señala Presas, no comprenderíamos a fondo un texto, ni lograríamos captar, en general, el sentido de un suceso pasado, narrado en una historia o crónica. En esto estriba el meollo práctico-normativo de la Hermenéutica filosófica.

Muy acertadamente, Presas nos conduce por los senderos que confluyen en el fenómeno de la *applicatio*, de la aplicación y ejercitación del horizonte del texto a nosotros mismos, en virtud de la constitución misma del ente humano –cultural– en cuanto historia de los efectos [*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*], y en consideración de su estatuto ontológico, desfigurado bajo la pretensión objetivista de las ciencias sociales (Gadamer 1992: 232-233). De esta manera –explica por su parte Presas–, se hace patente que la “función hermenéutica es doble: suprimir la distancia (la extraneidad), por una parte; y por otra parte, hacer propio lo que se interpreta” (Presas 2009: 86).

Aparecen en este tramo del análisis de Presas otras propuestas igualmente sugerentes o novedosas. Por ejemplo, cuando suscribe la tesis de que el deber y el trabajo de un escritor, resulta congruente con el deber y el trabajo de un traductor en su apertura re-descriptiva del mundo. Esto significa llegar a apreciar que la tarea del novelista consiste en reconocer y reestablecer la mismidad siempre oscurecida por la habitualidad pragmática de la existencia cotidiana, sustentada en todas las sedimentaciones que la costumbre deposita en el curso de la vida y que terminan interrumpiendo su libre fluir. Concluyendo con una sugerente imagen, Presas lo expresa al metaforizar esta operación en semejanza a las arenas que va depositando un río de llanura en su desembocadura:

[estas arenas] terminan por impedir la libre circulación de las aguas. [Y así] solo la función disolvente y develadora del arte

es capaz de remontar hacia atrás esa inevitable corriente estratificadora y espacializante que detiene el movimiento más íntimo de la vida; tal despertar provocado por el arte es lo que denominamos al comienzo la función heurística, la re-descripción estética. (Presas 2009: 87)

La función heurística tiene también un estatuto trascendental transformado. En este sentido es que Presas rescata el aspecto cognoscitivo y a la vez estético de la figura kantiana de las *ficciones heurísticas*. Considera que por este medio es posible regular el trabajo de la imaginación productiva en una *trama* inteligible que ordena e interpreta los hechos causales de la experiencia real. Como lectores, comprendemos las *ficciones heurísticas* en la medida en que variamos también imaginariamente nuestro propio ego. De acuerdo con su explicación, “la novela podría quizás orientar nuestra búsqueda del sentido de la existencia, pues al fin y al cabo sus ficciones literarias ‘funcionan’ como las *ideas* de la razón pura (¡no los conceptos del entendimiento!), las cuales, según manifiesta Kant, son *ficciones heurísticas* que ayudan a investigar la propia vida, rescatando lo que se pierde en la confusión y en la urgencia de los cotidianos quehaceres y preocupaciones” (Presas 2000: 230).

Ello no carece de repercusión en el ámbito de la problemática interpretativa misma, y menos por lo que atañe a la concepción no solo ontológica sino epistemológica y metodológica de la hermenéutica. Aquí Presas, de nuevo, no pierde de vista lo siguiente:

Ricœur rescata la *comprensión* como la capacidad de proseguir en uno mismo el trabajo de estructuración del texto; y la *explicación* como la operación de segundo grado, insertada sobre esa comprensión, que consiste en la aclaración de los códigos subyacentes a dicho trabajo de estructuración que el lector acompaña. [Pues lo que al cabo importa es] interpretar

una obra explicitando la posibilidad humana, el ser en el mundo desplegado ante el texto, [ya que] implícita en la inmanencia estructural de la obra yace una trascendencia, esto es, un mundo propuesto ante ella –o, mejor digamos: aspectos de la *Lebenswelt* o del *In-der-Welt-sein*: un horizonte que hace comprensible e ilumina el significado de las pasiones, azares, acciones, expectativas y deseos que desde sí proyecta la narración. (Presas 1997: 140)

EL FENÓMENO DE LA CATARSIS Y EL EFECTO DE LIBERACIÓN DEL RELATO DE FICCIÓN

1. Se puede observar que si bien el tema de la catarsis ha sido abordado detenidamente por Ricœur, lo cierto es que Presas viene ya motivado por esta cuestión gracias al influjo de su maestro, el filósofo argentino –y platense– Estiú, traductor entre otros de Heidegger y Karl Löwith. Siguiendo entonces esta línea de análisis, Presas identifica, desde la descripción fenomenológica, de qué modo ya Estiú acentúa los polos dialécticos de toda situación existencial, que son la facticidad y el proyecto, tematizándola como una tensión dramática que atraviesa la totalidad de la experiencia humana intramundana. Presas recupera la idea de que para Estiú, al llegar a ser lo que el hombre proyecta, debe aniquilar la limitación de su facticidad. Pero para ello el hombre cuenta con los actos de su libertad, que lo liberan de su “ahí”. En la filosofía de Estiú, pues, la *existencia es posibilidad*, y a ella se opone la realidad de su ser-ahí. Si la existencia es siempre posibilidad, Presas muestra asimismo que, para Estiú, el arte refleja un

aspecto esencial de la *libertad* humana, entendida ahora como ruptura de la confusión óptica propia de las cosas, y como el *estar proyectado a posibilidades*.¹²

Esto a su vez reclama la presencia de la analítica existencial de Estiú con miras a dilucidar el estatuto ontológico de la vida estética en tanto modo esencial de ser del espíritu. Pero aquí es importante subrayar que también Presas procura mostrar en qué términos la experiencia estética no solo ofrece la posibilidad de la catarsis a guisa de una contemplación, cuanto considerando que en los grandes creadores produce una redescipción de la realidad. Refiguración que comporta una “metáfora de la existencia”. Por medio de esa figuración existencial se nos proporciona más de nuestra propia vida que otras formas de saber, pues, en su fondo de acontecer incondicionado, dispone de aperturas a la libertad y arcos de posibilidades que le son inherentes. Para entender este punto, Presas indica que la comprensión ético-existencial del efecto de liberación catártico ya está presente, también, en Estiú.¹³ En cuanto a su específico aporte, Presas

¹² Leemos en Estiú que “el único ser que está o se pone fuera de sí es el hombre”, pues “el hombre no tiene una naturaleza predeterminada, una esencia que de antemano lo hace ser lo que es, sino que es pura o mera posibilidad de ser”. Ello significa para Emilio Estiú que el hombre “no tiene ser dentro de sí; dentro de sí mismo es posibilidad, o sea, el ser que tiene «no es»”, pues nunca “es plenamente lo que la libertad quiere que sea: el ser que se quiere está constantemente fuera, y la existencia no es otra cosa sino la persecución de ese ser. Luego, concluye Estiú, “existir es estar saliendo de sí, es proyectarse, arrojarse por delante de sí mismo y, al mismo tiempo y por esa razón, es comunicabilidad” (Estiú 1964: 62).

¹³ Nos permitimos citar *in extenso* el pasaje del ensayo de Estiú, donde desarrolla esta tesis, dada su importancia para comprender el planteo del propio Presas: “Desde que Aristóteles enunciara la teoría de la catarsis –en verdad, otro hecho, más que una teoría, puesto que no se puede dudar que en la experiencia estética hay cierta purificación– sus interpretaciones han sido tan variadas como las mismas concepciones del arte: metafísicas, fisiológicas, morales. Si prescindimos de ellas, queda como

nos muestra que la experiencia inmediata le revela al existente una situación contradictoria:

por una parte, se percata de su indisoluble limitación al tiempo y al espacio de su historia personal, [pero por otra parte] tanto el sentimiento de su ser como la reflexión le muestran que su más propio ser es lo que aún no está realizado –el proyecto, la posibilidad– y la tragedia del existir consiste precisamente en el hecho de que la realización de los proyectos (la transformación de la posibilidad en realidad) destruye la posibilidad como tal. [Particularmente] en la experiencia estética [se opera] lo que Aristóteles englobaba en la

residuo el dato positivo de que con el arte no se opera una extirpación de los sentimientos, sino una purificación de los mismos: son y no son los de la vida real. Es decir: en lugar de vivírselos en la realidad, se los vive en un plano irreal. La diferencia es esencial, pues mientras que la realidad nos oprime, las emociones estéticas, provocadas desde un mundo de posibilidades, están acompañadas por el inequívoco sentimiento de nuestra libertad. En efecto, los sentimientos realmente vividos nos acosan y asaltan sin nuestro permiso. De pronto, por ejemplo, siento temor, justamente, cuando quisiera estar más seguro de mí mismo, o me arrastra un movimiento piadoso, cuando tendría la vital necesidad de no entregarme a compasión alguna. La mayor parte del tiempo estoy forzado, pues, a vivir sentimientos que si de mí dependiera jamás experimentaría, o por lo menos, no los sentiría en el momento inoportuno en que los tengo que padecer. En cambio, la emoción artística es libremente deseada: la busco y siento del modo y en el momento que quiero. El mundo del arte, con sus emociones y sentimientos posibles, lejos de imponerse a mi libertad, depende de ella, ya que sin mi adhesión y consentimiento se evaporaría instantáneamente. El placer *sui generis* provocado por tales sentimientos depende del hecho que emergen en forma distinta, desde el fondo oscuro y confuso de las vivencias reales, adecuándose a la condición de *extramundinidad*, propia de las formas estéticas. La purificación artística lleva, pues, la realidad de la vida a un plano posible: conduce desde las cosas a las imágenes-cosas; de la confusión a la distinción; desde los sentimientos reales, que nos oprimen y sofocan, a los estéticos, que libremente nos llaman desde el mundo de la posibilidad; nos permite pasar –diría Sartre– de la conciencia realizante a la imaginante y con ello del sentimiento pasión al sentimiento acción. La catarsis es, en el fondo, pasaje del ser a la libertad, o sea liberación” (Estiú 1954: 56-57).

catarsis, entendida como causa y efecto de la obra artística: en lugar de vivir inmersos en lo real, el arte nos despega de esa vida, nos desprende, nos des-vive, en suma, nos des-realiza, poniendo así al descubierto la posibilidad, esto es, el modo más propio de nuestro ser. (Presas 2009: 68)

De cualquier modo, Presas incita a reconsiderar, una vez más, la función cardinal cumplida por el fenómeno de la metaforicidad del texto. De ahí la centralidad de la contribución de la hermenéutica ontológico-semántica de Ricoeur. A su vez, este esfuerzo en pro de un registro que permita restituir los fueros de la retórica y la tragedia en la pretensión de universalidad de la literatura occidental no puede separarse de la centralidad de la invención metafórica como núcleo topológico de la función simbólica. Siempre hay que tener en cuenta, remarca Presas, que en Ricoeur, la metáfora traduce en una nueva pertinencia semántica un “ver-como”, en donde se origina una nueva dimensión de la verdad. Un aspecto de la verdad que suele ser negado, en su validez ontológica originaria, por la reducción positivista de la experiencia. El giro dado por Ricoeur en torno de la metáfora, pone de relieve el hecho de que la experiencia estética, que Aristóteles describe como una “parte” de la tragedia, encuentra su *ergon* en el efecto (esto es, en la catarsis) generado sobre el lector o espectador. El análisis de la experiencia poética requiere investigar la instancia de la *recepción* como una experiencia en sí, y clarificar ontológicamente las maneras múltiples en que una obra, actuando sobre el sujeto de la lectura, lo *afecta*. Pues, como enseñara también Emilio Estiú, al reflexionar sobre su propio ser, el hombre no puede dejar de experimentar la tensión entre la limitación fáctica a que lo constriñe su situación, y su proyectarse a la trascendencia. Es la tensión no suprimible entre su ser *ahí* y los proyectos que vive y sueña como lo más propiamente suyo, en la medida en que lo porvenir, lo futuro

proyectante, da sentido a lo hace. El hombre experimenta la perplejidad de comprobar que el realizar las posibilidades de su conducta proyectada, equivale a destruirlas como tales, pues las convierte en hechos que ya no puede abolir. Pero también en ello se comprueba que hay desvíos que burlan esa condena a la limitación del *ahí* y de los hechos, pues existir significa, del propio modo, salir de sí, exceder, trascender, *liberarse* de la fáctica sujeción del *ahí*. Pero el proceso de *liberación* no debe confundirse con la *evasión* de la realidad, nos advierte Presas. Pues la liberación opera una desvinculación de la confusión óptica, del azar y el caos, y una nueva vinculación a un orden que ilumina el sentido de las acciones posibles, siempre en la dimensión imaginaria de lo irreal.

Otro tanto podemos afirmar en lo que respecta a la preocupación de Presas por distinguir la mera evasión de la auténtica *liberación*, a los efectos de no rebajar esta a aquella. Pues en la evasión podemos huir de la realidad y encerrarnos en el lenguaje –o en el color, o en el sonido–, sin referencia mundana, en un campo virtual o “irreferente”. Mas, por obra del arte genuino, en cambio, nos liberamos de la experiencia cotidiana, no para huir de ella, sino para “re-describirla”. Para ello el arte –el texto artístico– procede mediante el “desvío” del lenguaje indirecto. De ello se desprende que la metáfora y el arte en general, funcionan como un medio heurístico que la imaginación produce con el objeto de acceder a una dimensión cegada por los hábitos espontáneos de la vida de todos los días. Consciente o inconscientemente, la apropiación por la actividad de la lectura, establece una confrontación crítica entre el modelo posible de un mundo, y el mundo real, fácticamente vivido. De esta manera el arte impide cosificar un estado casual de la sociedad, limitado y finito. Por ello el juego del arte puede desplegar otra vez, desde esta dimensión de la lectura, la “seriedad” de sus efectos liberadores.

Es importante no dejar de lado que esta *función liberadora* del arte, Presas la ha reconocido por su modo de proyectarse en distintas direcciones teóricas y críticas. Por caso, tras rastrear la influencia del vitalismo filosófico de Simmel en la visión de la literatura de Luigi Pirandello, afin a la problemática a la vez filosófica y sociológica del “conflicto vida-forma”. Lo que aquí está ontológicamente en juego es, al cabo, una comprensión de la identidad del yo, que afecta de lleno la dimensión dramática de la representación estética. Pues, así como los “personajes” no se reconocen en los actores que intentan volverlos a la vida, tampoco el hombre logra reconocerse en la “forma” que la vida social va moldeando su ser informe. Pirandello, aduce nuestro filósofo, concibe al arte como *creación*, y esto significa que este no puede ser “imitación” o “reproducción” de la vida. Se trata pues de comprobar que no hay vida que esté como una realidad por sí misma, sino que es un flujo continuo e indistinto que tiende a la sublimación formal en su perpetuo excederse a sí misma. Gracias a este impulso de elevación hacia un plano de irrealidad, de ficción, el arte se despliega como libre acontecer humano, y es en esta plenitud formal que satisface su efecto de *liberación*.

Observamos esto con claridad en la notable caracterización que propone Presas de la dramaturgia pirandelliana. Así, deteniéndose en el conflicto actor-personaje, nuestro filósofo lo aborda “como símbolo del conflicto, más profundo, entre la vida y el arte”, pero a la vez señalando:

si el arte no vuelve a la vida en virtud de la recreación que pone en juego todas las potencias del alma y del cuerpo del espectador –y no la mera atención a un entretenimiento intrascendente–, el hombre se enfrenta a la *imagen simplificada y concentrada* de sí mismo que le ofrece el artista como a un espejo deformante, sin reconocerse. (Presas 1997: 97-98)

2. Veamos, aunque sumariamente, el análisis de Presas respecto a cómo el arte cumple su función *liberadora*. Para que el arte no se aliene, y por el contrario, cumpla su rol ético de *liberación*, Presas se refiere entonces a la necesidad creadora de la figuración de seres imaginarios que metaforizan el drama de la vida. Los cuales se nos hacen presentes en un escenario, en medio de nuestra cotidiana existencia trivial y masificada. Aunque, en verdad, se trata de metáforas que recuperan nuestro ser como posibilidad y como espíritu. En la narración, indica, la que unifica en un todo los azares y destinos es la función sintética de percibir lo semejante. La función mimética del relato se refiere preferentemente al campo de la acción y sus valores temporales. Pero es en su impertinencia semántica, dice Presas igualmente con Proust, que “empieza la verdad”.

En la andadura efectual de la metáfora, y en general en el uso poético del lenguaje, la narración opera la síntesis con la que la trama expone la identidad estructural del relato de ficción y del relato histórico, así como el parentesco profundo que consecuentemente liga a la pretensión de verdad de ambos modos narrativos. Ricœur acentúa el carácter temporal de la experiencia humana y principalmente el hecho de que el tiempo deviene tiempo humano en la medida en que está articulado de manera narrativa. Inversamente, el relato es significativo en la medida en que describe los trazos de la experiencia temporal. En esta postura ante la narratividad de la representación del tiempo, precisamente, reside el retorno de Ricœur a la *Poética* de Aristóteles, pues la tragedia es como el paradigma de la palabra metafórica y del relato artístico, de lo narrativo ficcional. Ricœur analiza la definición aristotélica de la tragedia como *mimesis* de acción, y despliega esa definición en los tres momentos correspondientes a la triplicidad de la *mimesis*. En el primer plano de la *mimesis* o *mimesis* I hay una cierta familiaridad, una pre-comprensión del mundo vivido y de las normas vigentes, que luego es configurada en la estructura sintética

de la obra como *mimesis* II, ahora en virtud de la *mise en intrigue*; para finalmente influir, en base a la fusión de horizontes del mundo ficticio de la obra y el mundo real del lector o de la audiencia, en la reconfiguración de este mundo real, ya como *mimesis* III (Ricœur 2008: 380-381).

Por lo demás, es sumamente importante para nosotros recordar que, en términos generales, esta dinámica de las configuraciones parte del supuesto de que la Idea o representación que propone el arte, viene expuesta en el lenguaje indirecto del símbolo. Puesto que es irrepresentable un impulso de liberación carente de mediaciones simbólicas. Es por ello que resulta intraducible al lenguaje enunciativo directo. De modo que, para Presas, reivindicar esta irreductibilidad semántico-ontológica no significa abdicar de la racionalidad, sino más bien observar los límites de la misma razón, ya que el lenguaje indirecto de los símbolos estéticos presenta, en lo sensible, lo suprasensible, de lo cual no se puede dar nunca una intuición adecuada. El lenguaje del arte –cabe insistir– se *desvía* del uso corriente, en último término, porque introduce aquella impertinencia semántica que desconcierta al lector o espectador, donde fracasa la interpretación literal.

En realidad, en esta preocupación se funda la poética de cuño aristotélico que Presas repone y hace suya a través de su recepción ricoeuriana. Es que Aristóteles incluía al receptor en la constitución misma de la obra, centrándose en las pasiones que son expurgadas por la experiencia del terror y la piedad (Ricoeur 1996: 261-262). Asimismo, Presas recuerda que, para Aristóteles, la poesía es más filosófica y elevada que la historia, porque esta atiende a lo particular y accidental. La poesía, en cambio, narra *lo que puede suceder*, liberado de la sujeción al detalle confuso de los hechos. Seleccionando las ac-

ciones, la poesía (el arte) pone de manifiesto la inevitable dependencia del destino con respecto al carácter del actor o agente que obra, teniendo en cuenta lo verosímil o lo necesario.

Algo especialmente sugestivo al respecto es que al operar con los “datos”, el escritor pone en obra la verdad de una existencia. El género trágico lleva este proceso a término como consumación de una trama. Pues el relato desata un nudo, compensa la peripecia por el reconocimiento, sella el *destino* del héroe con un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce, en el espectador, la *catarsis* de la piedad y el terror. Precisamente el concepto de Ricœur de la “*mise en intrigue*”, expone la “síntesis de lo heterogéneo” que se cumple en vistas de operar la función catártica. Y del mismo modo, como acontecer de un efecto de recepción del relato. Mas, a partir de esta constatación, Presas por su lado llega a apreciar que la “lectura o la visión en el teatro de esa síntesis arroja cierta claridad sobre la propia vida del lector espectador pues hace transparecer más nítidamente el sentido que en las acciones cotidianas está confundido – fundido con– mil detalles que lo oscurecen” (Presas 1997: 148):

[esta] inteligibilidad nos libera (*catarsis*) de la angustia de no ser dueños de nuestra propia existencia, en tanto no somos capaces (ontológicamente) de ‘madurar’ (es uno de los sentidos de *Zeitigen*, verbo que Heidegger relaciona íntimamente con el *Dasein* en *Sein und Zeit*) nuestra propia muerte; no dominamos ni el principio, ni el medio, ni el fin. (Presas 1997: 148)

Con esto queda establecido que el arte solo se completa y define en su repercusión sobre el mundo cultural. Por ello es que esta incidencia es por principio *ética*. Así, toda obra auténtica se nutre y emerge de los valores y normas que reglamentan la vida de una comunidad histórica. El poeta comienza por sacudir a su auditorio con la “puesta

en intriga” en que se ordenan los temas de la ruina y la destrucción de una conducta transgresora. Pero por este medio, el artista no resuelve los dilemas de la existencia; el arte trágico alcanza su perfección más alta en el momento en que nos revela estos dilemas como universales, convincentes y necesarios. Actúa a través de la conmoción de los *pathé* del espectador o lector (Barthes 1990: 143). En tal modo, la poesía no ofrece gratificación, sino *inteligibilidad*; una terrible claridad purificante: la *catarsis* que libera al lector o espectador para nuevas evaluaciones de la realidad. Y ello, por cierto, conforme al efecto ético procedente del paradigma clásico (Jauss 1992: 163-164).

Si bien la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una filosofía, recupera la palabra por la mediación del relato. Vale decir, por el discurso indirecto de la narración. Las intrigas que inventamos constituyen, pues, el medio privilegiado por el cual re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa, informe, y en el límite, *muda*. Sucede en la narración una suerte de milagro por el cual nos hacemos dueños de un destino total, cuya inteligibilidad nos libera catárticamente de la angustia de no ser dueños de nuestra vida ni de nuestra muerte, en el sentido del lamento de Rainer Maria Rilke que Presas hace tan suyo. Pues este pensador argentino elabora una filosofía estética que se adentra en la experiencia radical del pensar, y mira de frente a la tragedia de la existencia, puesta en obras y textos. Una filosofía del drama humano que sin embargo no resigna su posibilidad fundamental de una *liberación* confiada a la esfera vital de la experiencia estética, asumida como modo fundamental e indelegable de *humanización*.

CONSIDERACIONES FINALES

Es preciso notar que nuestro itinerario de lectura hasta aquí nos permitió obtener dos resultados teóricos en un solo movimiento de exégesis. Puesto que, en Presas, la meditación estética coincide con su concepción y ejercicio mismo del filosofar. Una idea de la filosofía entendida como una modalidad vital y resolutoria de apertura a un mundo radicalmente histórico que “se va haciendo”. Temporalidad abierta que habilita la experiencia del arte y de la lectura en tanto espacio de proyecciones y *posibilidades* fundamentales del sujeto. En este punto se hizo necesario traer a colación por qué Presas recuerda, al inquirírsele, que desde “principio del siglo veinte el filósofo ha renunciado a la búsqueda de una esencia permanente del hombre”, indicando que “Ortega nos hizo ver que desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin historia, había adquirido la certeza del cogito, pero de un cogito vacío; de lo que se trata ahora es de recuperar la idea de un ser que se va haciendo, que es historia”. Tras añadir que esto es “lo que expresa en diversos matices la palabra ‘vida’ en Ortega o la palabra ‘existencia’ en Heidegger, Marcel, Jaspers: un ser que debe resolver qué va a ser, siendo”, Presas precisa que, como “diría Aristóteles al distinguir la tragedia de la historia: estamos en la dimensión de lo posible, no de lo que realmente pasó”. Por consiguiente –añade–, el “lector vuelve a darle consistencia a esos mundos posibles y al hacerlo se reconoce a sí mismo, juzga, valora”, de modo que, si como “dice Ricoeur, la lectura es un laboratorio moral en el que la realidad es redescrita y el sujeto modificado”, entonces “este modelo, *mutatis mutandi*, puede aplicarse también a las otras artes, por ejemplo a la pintura” (Presas 2010: 33).

Conforme a esa posición filosófica general, nos hemos esforzado en dar cuenta de dos registros teóricos fundamentales que atraviesan los escritos de Presas, los cuales hemos agrupado –sin más pretensión

que la de servir de guía a nuestra propia interpretación– en dos ejes principales, tal como se muestran argumentativamente organizados. En primer lugar, nos hemos empeñado, sucintamente, en captar o asir el concepto mismo de *filosofía* que se despliega en los escritos de Presas, yendo a la raíz de su punto de vista fenomenológico-existencial. En segundo lugar, con algo más de detenimiento, tratamos de exponer los elementos fundamentales de su análisis del horizonte trascendental de la experiencia estética, con especial referencia al efecto catártico de la recepción del texto literario en su función éticamente transformadora. Si bien estas dos dimensiones filosóficas no agotan en absoluto la riqueza y densidad conceptual que aporta el pensamiento de Presas –ni muchos menos, el *corpus* textual que la solventa–, creímos que así y todo podían proporcionarnos vías iniciales de tratamiento. Aproximación que, a las zancadas, no quiso resignar no obstante cierto grado de detalle. Todo ello desde la convicción ética, no solo de que la historia de la estética de la recepción en la cultura intelectual argentina tiene en Presas uno de sus máximos exponentes, sino que desatender u olvidar su legado sería un hecho ingrato e injusto, además de con el autor, con la práctica misma de filosofía en la Argentina.

REFERENCIAS

- AA.VV. (1983), *Ortega y Gasset y el destino de América Latina* (Avellaneda: Fundación Banco de Boston).
- ALBERDI, Juan Bautista (2005), *Política y sociedad en Argentina*, selección, prólogo, cronología y bibliografía de Oscar Terán (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho).
- APEL, Karl-Otto (1985), *La transformación de la filosofía. Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*, versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill (Madrid: Taurus).

- ____ (1972), “El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje”, en Apel (1985: 315-340).
- ARAÚJO, Nora y DELGADO, Teresa (eds.) (2010), *Textos de teorías y crítica literarias. (Del formalismo a los estudios postcoloniales)* (Barcelona y México: Anthropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa).
- BARTHES, Roland (1990), *La aventura semiológica*, traducción Ramón Alcalde (Barcelona: Paidós).
- BEORLGUI, Carlos (2006), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Bilbao: Universidad de Deusto).
- CATURELLI, Alberto (1971), *II Congreso Nacional de Filosofía. La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires: Sudamericana).
- ____ (2000), *Historia de la Filosofía en la Argentina (1600-2000)* (Buenos Aires: Ciudad Argentina-Universidad del Salvador).
- DOTTI, Jorge E. (1992), *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).
- ____ (2008), “Respuesta a la encuesta sobre el concepto de recepción”, *Políticas de la Memoria*, 8/9: 98-109.
- ____ (2009), *Las vetas del texto* (Buenos Aires: Las Cuarenta).
- ECO, Umberto (1974), *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, trad. Francisco Serra Cantarell (Barcelona: Lumen).
- ____ (1992), *Los límites de la interpretación*, trad. Helena Lozano (Barcelona: Lumen).
- ESTIÚ, Emilio (1954), “Arte y liberación”, *Humanidades*, 34: 52-61.
- ____ (1964), *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata).
- GADAMER, Hans-Georg (1990), *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck).
- ____ (1992), *Verdad y Método II*, trad. Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme).
- ____ (2003), *Los caminos de Heidegger*, trad. Ángela Ackermann Pilári (Herder, Barcelona).
- GRACIA, Jorge J. E. y JAKSIC, Iván (1983), *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (Caracas: Monte Ávila).
- HEIDEGGER, Martin (1967), *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag). [Versiones castellanas: Heidegger 1993 y 2009]
- ____ (1993), *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos (Barcelona: Planeta-De Agostini).
- ____ (2008a), *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza).
- ____ (2008b), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza).
- ____ (2009), *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. (Madrid: Trotta).
- HUSSERL, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (México: FCE). [Edición original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle, M. Niemeyer, 1913]
- IBARLUCÍA, Ricardo (ed.) (2004), *Revista Latinoamericana de Filosofía*, xxx, 2: *A Mario Presas en sus 70 años*.
- INGARDEN, Roman (1998), *La obra de arte literaria*, trad. Gerald Nyenhuis H. (México: Taurus-Universidad Iberoamericana). [Edición original: *Das literarische Kunstwerk: eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle, M. Niemeyer, 1931]
- ISER, Wolfgang (1987), *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, trad. J. A. Gimbernat y Manuel Barbeito (Madrid: Taurus).

- JAUSS, Hans Robert (1992), *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, trad. Jaime Siles y Ela M. Fernández-Palacios (Madrid: Taurus).
- ____ (2010), “Historia de la literatura como una provocación a la ciencia literaria”, en Araújo y Delgado (2010: 187-190).
- LAFONT, Cristina (1993), *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana* (Madrid: Visor).
- LANDGREBE, Ludwig (1975), *Fenomenología e Historia*, trad. Mario Presas (Caracas: Monte Ávila).
- LEOCATA, Francisco (2004), *Los caminos de la filosofía en la Argentina* (Buenos Aires: Centro de Estudio Salesiano de Buenos Aires).
- MORÁN, Julio César (2004), “Todo lector es lector de sí mismo”, en Ibarlucía (2004: 419-431).
- OLIVERAS, Elena (2004), “Mario A. Presas. El arte como saber”, en Ibarlucía (2004: 405-417).
- PEREDA, Carlos (1999), *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles* (México: Taurus).
- PRESAS, Mario A. (1973), “Dimensión fenomenológica y reflexiva del arte”, *Revista de Filosofía*, 23: 22-31.
- ____ (1977), “Heidegger y la fenomenología”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, III, 1: 23-39.
- ____ (1981), “Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VII, 1: 61-71.
- ____ (1983a), “Aproximaciones al problema de la *Lebenswelt* en Husserl”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 3: 322-329.
- ____ (1983b), “Cuarto Encuentro. Mario A. Presas”, en AA.VV. (1983: 165-169).
- ____ (1984a), “Acercas del programa de la fenomenología”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, X, 3: 255-267.
- ____ (1984b), “La libertad del canto. Sobre la poesía de Héctor Ciocchini”, *Criterio*, 1935: 662-665.
- ____ (1987), “Heidegger, crítico de Husserl”, *Diálogos*, 49: 107-119.
- ____ (1991), “El filósofo y la seducción del poder. Más sobre «el caso Heidegger»”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 491: 109-117.
- ____ (1997), *La verdad de la ficción* (Buenos Aires: Almagesto).
- ____ (2000), “Identidad narrativa”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVI, 2: 225-238.
- ____ (2009), *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica* (Buenos Aires: Biblos).
- ____ (2010), “Un resplandor intransferible (Entrevista de Sandra Cornejo)”, en *Aquí La Plata*, Junio: 33-34.
- RICOEUR, Paul (1996), *Sí Mismo como Otro*, trad. Agustín Neira (Madrid: Siglo XXI).
- ____ (2001), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona (México y Buenos Aires: FCE).
- ____ (2008), *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI).
- SÁEZ RUEDA, Luis (2001), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas* (Barcelona: Crítica).
- SARTRE, Jean-Paul (1950), *¿Qué es la literatura?*, trad. Aurora Bernárdez (Buenos Aires: Losada).
- SAZBÓN, José, “Presentación” (1992), en Dotti (1992: 7-9).
- SIMMEL, Georg (2008), *De la esencia de la cultura*, trad. Daniel Mundo (Buenos Aires: Prometeo).
- TERÁN, Oscar (2005), “Prólogo”, en Alberdi (2005: IX-XLII).
- ____ (2006), *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- WARNING, Rainer (1989), “La estética de la recepción en cuanto pragmática en las ciencias de la literatura”, en *Estética de la recepción*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (Madrid: Visor), 13-34.