

La humana piel de la palabra

UNA INTRODUCCIÓN
A LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA



Félix Duque

Universidad Autónoma Chapingo

La humana piel de la palabra
fue posible gracias
al apoyo invaluable
de:

DIRECCIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL
ECONOMÍA AGRÍCOLA
PREPARATORIA AGRÍCOLA
SINDICATO DE TRABAJADORES
ACADÉMICOS DE LA UACH
SOCIOLOGÍA RURAL

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
CHAPINGO

*La humana piel
de la palabra*

UNA INTRODUCCIÓN
A LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA.



Τα πράγματα
Las cosas, asuntos públicos



La humana piel de la palabra

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA

Félix Duque

Serie

Τα πράγματα

Las cosas, asuntos públicos

Ciencia & Filosofía & Contemporaneidad
Universidad Autónoma Chapingo

1994

Primera Edición, 1994

**Coordinación Editorial
de la Serie:**
HÉCTOR GUZMÁN OSORIO
ARMANDO MARTÍNEZ VERDUGO
JULIÁN MEZA

Edición y Diseño:
JOSÉ MENDOZA LARA
EDITORIAL COPIRENI / *jitanjáfora*
M^ºrelia, Michoacán, México.

D.R. ©1994, FÉLIX DUQUE
D.R. ©1994, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO
Dirección de Difusión Cultural.
Preparatoria Agrícola.
91 (595) 422 00, Ext. 55-97. Fax 454 56
Carretera México - Texcoco. Km. 37.5,
Chapingo, Estado de México. México.

ISBN 968 - 884 - 262 - 1

IMPRESO EN MÉXICO

Índice

<i>Presentación de la Serie</i>	9
HÉCTOR GUZMÁN OSORIO	
<i>Una palabra de reconocimiento.</i>	13
1. DE LA EXTRAÑA FAENA DE HABLAR.	17
2. DEL ESPESOR DEL LENGUAJE.	31
3. DEL CÍRCULO DEL COMPRENDER.	47
4. LOS FASTOS DE LA MEMORIA Y LO NEFASTO DE LOS RECUERDOS.	65
5. HISTORIA COMO TEXTO.	83
APÉNDICES	
A LA LUZ DE LA DEBILIDAD DE LA PALABRA.	105
<i>Topología de un soneto de Petrarca.</i>	
EL CAMINO FENOMENOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER.	125
BIBLIOGRAFÍA SELECTA Y COMENTADA	159
DESDE UNA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA.	

Presentación de la Serie

El área de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Chapingo, coherente con su programa de superación profesional, ha puesto en marcha los Cursos de verano con los cuales se han comenzado a abordar y a dirimir los temas emergentes — y es compromiso asumido continuar con esta tarea inaplazable—, sobre los problemas contemporáneos de nuestra modernidad.

En el año de 1993, la organización del evento en su conjunto giró sobre aspectos de filosofía y contemporaneidad. Lo que aquí ofrecemos al lector es la parte que corresponde al Seminario y a las conferencias que impartió el Dr. Félix Duque, en esta Universidad bajo el título *Hermenéutica y Contemporaneidad*.

Con la publicación del presente libro, el área de Ciencias Sociales, la Dirección de Difusión Cultural y los departamentos de

esta Universidad que han tenido a bien apoyar la edición (Economía Agrícola, Sociología Rural y Preparatoria Agrícola), así como el Sindicato de Trabajadores Académicos de la UACH, inician una serie en la cual se pretende ahondar la comprensión de las dificultades y problemas de nuestra modernidad, sobre todo de aquellos aspectos que constituyen a las Ciencias del Espíritu como solía llamarlas Dilthey. Hemos denominado a la SERIE Τα πράγματα (las cosas, asuntos públicos) y pensamos que tendrá la misma secuencia que los seminarios. Los contenidos preponderantes de nuestro proyecto editorial versarán sobre los resultados de los cursos, toda vez que nuestra intención es fortalecer la vida académica de la Universidad y para ello hemos tomado como pre-texto la discusión colectiva de las tendencias actuales del pensamiento político-filosófico de nuestra época.

Los cursos de verano, lo reiteramos, surgen como una propuesta en concreto (ya ineludible) tendiente a fortalecer la vida académica universitaria; a la vez, para entablar el diálogo y la discusión con aquellas corrientes del pensamiento que con múltiples vertientes están tratando de comprender e interpretar nuestra realidad.

Ante este contexto, los cursos se han diseñado — y continuarán orientándose — con la finalidad de coadyuvar en la formación de los profesores de nuestra Universidad y de otras instituciones del país interesadas en las temáticas por ellos aludidas. Así, en la medida de lo posible, se tratará de contar con exponentes de reconocido prestigio académico a nivel nacional e internacional, para que garanticen el buen nivel formativo, de discusión e información que nuestras instituciones educativas merecen y exigen.

Una última cuestión que nos parece relevante en el amplio proyecto que nos hemos propuesto, es la vinculación sistemática e intensa con los diferentes pensadores e investigadores de las Ciencias del Espíritu, en aras de establecer futuros acuerdos con universidades de otros países que, sin lugar a dudas, también enfrentan los problemas generales de la interpretación de las disciplinas

humanísticas, así como las crisis que sacuden el pensar filosófico de las ciencias que aquí se discuten.

*A nosotros nos complace iniciar estas ediciones con el texto *Humana piel de la palabra* del Dr. Félix Duque, el cual no necesita más ni mejor presentación y recomendación —puesto que su considerable obra filosófica forma parte de nuestro acervo—, que el entusiasmado esfuerzo de poner su libro en manos del lector.*

El área de Ciencias Sociales quiere agradecer la participación del Dr. Félix Duque, catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, tanto por haber aceptado nuestra invitación a venir a esta Universidad, como por el trabajo de formación filosófica realizando en conjunto.

HÉCTOR GUZMÁN OSORIO

Una palabra de reconocimiento

Los textos que a continuación expongo ante el curioso lector (exponiéndome yo en ellos) tuvieron su origen en una amable invitación de la Universidad Autónoma Chapingo para impartir un curso sobre «FENOMENOLOGÍA Y CONTEMPORANEIDAD» y un ciclo de conferencias sobre la filosofía hermenéutica, en agosto de 1993. Tales conferencias, trasvasadas convenientemente al ritmo y sintaxis de la escritura, son las que ahora salen a la luz. Seguramente se ha perdido con ello el aroma de cordial exigencia con que tales conferencias, en extensas y ricamente dialogadas sesiones matinales, fueron acogidas. Pero nos queda la palabra compartida, el *shibboleth* que permite distinguir al amigo. Y en efecto, esperaba «público» y encontré amigos. Amigos entrañables al otro lado de un mar surcado por viejas palabras en común heredadas. A ellos va dedicado este pequeño libro. Ellos sabrán,

según mi creencia y querencia, reconocerse en estas páginas, transformadas y a las veces trastornadas por sus incisivas preguntas. Ellos son los colaboradores de este librito, que se quería *coral*. Ellos: Héctor y Lupe, Mario, Alvaro y Rosa, Armando, Eleazar, Juan, Hildardo y el caviloso Luis Manuel. Y también el entregado grupo de Toluca: Angel, Verónica, Leticia, Hilda y los demás, sincuyagaya presencia era impensable comenzar a hablar, a dialogar, haciendo revivir de este modo, para ellos y para los demás, las hermosas palabras de Virgilio: *conticuere omnes intenticque ora tenebant*. No por el orador, claro, sino por la «cosa misma», ya que de fenomenología y hermenéutica se trataba. Todos ellos, vivos en mí al ser de nuevo evocados, nombrados. Nombres para un recuerdo compartido. Mi gratitud va también hacia el entero Departamento de Preparatoria Agrícola y su director, Ing. Raul Reyes que ha dejado generosamente entremezclarse por un momento —esperanzadamente fecundo— los campos del agro y de la HUMANA PIEL DE LA PALABRA (¿no cantaba acaso Hölderlin a la palabra como *flor de laboca*?). Piel, superficie, en efecto. Pues quizá los frutos del agro y la palabra en diálogo estén ligados secretamente en su más profundo núcleo a la suave y terca negrura de la tierra. *Pensamientos mortales* relucen ciertamente en la tersa superficie de la palabra filosófica.

Los ensayos aquí presentados han sido escritos expresamente para esta ocasión y son, por consiguiente, hasta ahora inéditos. Escritos en vista, en oteo de la tierra antes lejana y ahora, ya para siempre, interior. Ahora, revisados en este cabo de la vieja Europa, quisiera fuesen considerados como un mínimo, humilde homenaje a la ancha y rugosa tierra de México, a esa Nueva España que yo había aprendido ya a amar llevado de los versos dorados de jónicas volutas de Sor Juana Inés de la Cruz. Pero además, y como apéndices, he creído conveniente añadir primero una suerte de «ejercicio» hermenéutico, a saber: una «topología de un soneto de Petrarca», según un artículo ya publicado en la revista madrileña *La balsa de la Medusa* (que amablemente ha concedido su permiso para la inclu-

sión de mi trabajo en este libro), y luego un comentario a las breves y esclarecedoras «CONFESIONES» de Martin Heidegger sobre su camino en la fenomenología. Camino hoy ramificado en variopintas sendas, de entre las cuales puede que algunas de las trazadas en común cerca de la impresionante Capilla Riveriana de Chapingo sí lleven a alguna parte.



1. De la extraña faena del hablar

«Hermenéutica» es una vieja palabra para una manera seguramente muy nueva de abordar los problemas de la filosofía y, en general, de las ciencias sociales. Se dice que tiene que ver con el dios griego Hermes. Y aunque esta etimología es bastante insegura, la verdad es que le va bien. Hermes es el hermano de Apolo, el dios del sol, de la luz y, en general, de toda argumentación clara y, diríamos, racional. Por su parte, Hermes no llega a confundirse con la negrura y salvajismo de la otra hermana, Artemisa, Selene o Luna, pero está al borde de ello, como separando las dos regiones: Día y Noche. Quizá por eso era Hermes el encargado de vigilar las lindes, y “hermes” se llamaban a los cipos que servían de demarcación entre las heredades: piedras prismáticas con el busto del dios y, generalmente, con representación abultada de los genitales, como queriendo animar al agro a la fecundidad. Aparte de

ser el mensajero de los dioses (una especie de correveidile entre los cielos y los infiernos), Hermes estaba también encargado de llevar las almas al Hades (Hermes Psicopompo). En fin, otra de sus facetas (poco edificante, a la verdad) era la de ser santo patrón de los ladrones, y ladrón él mismo (parece que su primera hazaña, a poco de nacer, fue la de robarle a su hermano los bueyes del Sol). Si ahora reunimos todos estos respectos, tenemos a un dios que vive entre regiones, un dios intermediario, por eso encargado de separar y, a la vez, de llevar nuevas de un lado a otro, como un Ángel o Mensajero que no tiene asignada faena propia, sino que conjunta los extremos: la verticalidad y opacidad de la piedra con la horizontalidad esponjosa del agro, por caso. Un dios que sirve de puente y que, si se desmanda, puede ser transgresor de géneros. Pero en ningún caso —y esto es lo relevante, ahora— eleva las cosas conjuntadas a una unidad superior. Al contrario, guarda y hace guardar las distancias. Por él, una heredad no se confunde con otra; el alma llevada al Hades no regresa. El día es día y la noche noche porque él está en medio, como el alba o el ocaso: impidiendo la fusión. En una palabra, Hermes no es un dios *dialéctico*, si por dialéctica entendemos la identificación de los contrarios en un fundamento común. Hermes da a cada parte lo suyo. En el fondo, él no tiene ni representa nada; es solamente el portador de nuevas, buenas o malas: es *evangelós* o *kakangelós*. Con todas estas notas, bien podría decirse que nuestra era, la edad de las comunicaciones, del mercado mundial y de las redes informáticas, se halla bajo el signo de Hermes.

El término griego ἑρμηνεία (de donde, por cierto, viene el nombre de Herminia) significa «interpretación». Ya Aristóteles tiene un tratadito llamado así: Περὶ ἑρμηνείας, *De interpretatione*, que trata —muy coherentemente— de las oraciones y de sus partes. En suma: de los enunciados. Así que la interpretación tiene que ver primordialmente con el lenguaje y, en general, con todo sistema signico. Es natural: el lenguaje es esa entidad —tan extraña— que no es localizable en parte alguna y, sin embargo, está de algún modo en todas.

Más aéreo y ligero (como Hermes, el de pies alados) que el pensamiento mismo —al cabo, localizado figuradamente en la cabeza, en el interior— y más omnipresente que la mismísima realidad externa (a la que sustituye con creces), el lenguaje parece ser justamente el intermediario entre lo interior (la «mente» si queremos) y el exterior. Y si queremos complicarlo un poco más, parece que el lenguaje pone en comunicación dos interiores (al menos), pues no se limita a decir algo de algo, sino que es el portavoz de alguien cuando se dirige a alguien (¿quién querría en efecto hablar «a nadie», como decía quejoso Juan el Bautista de sí mismo: que él era la voz del que clama en el desierto? ¿Y cómo nos sentimos cuando saludamos a alguien y éste no devuelve el saludo?). Así que ya tenemos al menos cuatro cosas, gracias al lenguaje: un emisor (el hablante o escribiente), un referente (aquello de que se habla: normalmente, aunque no necesariamente, una cosa «externa»), un receptor (el oyente o lector)... y la palabra o el signo, que no se identifica con ninguno de los extremos anteriores, aunque —como buen ladrón— parece tomar un poco de cada uno de ellos: está animada la palabra, en efecto, de la intención del hablante, de cuya boca o mano «sale»; también está determinada por la cosa a la que significa o designa; aparte de ello, *no deja el signo mismo de ser una cosa*: un golpe modulado de aire, unos trazos en el papel o en la piedra, algo en suma material que queda al punto borrado, como olvidado, para dejar que se transparente lo que se quiere decir: esa cosa extraña es, así, sólo significante; y, por último, está condicionada por las expectativas del receptor, dispuesta para que éste la acoja: salvo descuido, ignorancia o ganas de fastidiar, nadie hablaría a otro en un idioma desconocido por éste.

Si queremos decirlo con términos imprecisos, pero cómodos por su carga filosófica, el lenguaje no parece ser en sí nada espiritual ni nada material. Pero sin él no habría ni lo uno ni lo otro. Es como la jamba, el umbral de una puerta. No es el mundo, si por tal entendemos al pronto, bien groseramente, el conjunto de todo lo que hay (¿podemos decir siquiera que «hay» lenguaje, o que el lenguaje «es», que «existe»?). Tampoco representa los límites del mundo

(tales serían, por caso, ese interior que llamo mi «yo», y la cosa objeto de litigio, de comercio o trato entre dos o más «yoes»). Desde luego, bien podemos decir (aunque seguramente no pensar) que el mundo «acaba» por un lado donde estoy yo (si me vuelvo, «hay» más mundo, pero sólo porque yo estoy allí, enfrentado a él), mientras que su otro término es la «cosa» (cierto: podemos rebasar esa cosa, mas no hay cuidado: en seguida encontraremos otra, sin solución de continuidad). ¿Diremos entonces, con metáfora geográfica, que el lenguaje es el horizonte, el envoltorio del yo y de las cosas? Tampoco parece esto satisfactorio: el horizonte está más allá de las cosas, cercándolas (aunque no esté detrás de ellas), mientras que el lenguaje está inmiscuido entre las cosas, diciendo lo que ellas son (es la primera faena a la que se dedicó el padre Adán: ponerle nombre a las cosas). Además, el horizonte cambia constantemente con mi cuerpo, ensanchándose o restringiéndose a medida, mientras que el lenguaje parece estar siempre ahí, todo entero y a disposición. Sale cuando yo le digo que «salga». ¿O no? ¿No es verdad acaso que en el lenguaje lo que importa es quien *manda*, como decía Humpty-Dumpty, el huevo de *Alicia en el País de las Maravillas*? No. No es verdad.

Por lo pronto, yo siempre digo a la vez más y menos de lo que *quiero decir*. Digo «más» porque las palabras que «elijo» (o mejor, que se me ocurren, a base de darle vueltas al asunto) no son una invención ni un producto mío, que pudiera controlar a entera satisfacción. Las encuentro «alí» (sólo que, ¿dónde?), al parecer dispuestas y sumisas a decir *nada más* que lo que yo quiero decir. Pero es un engaño: las palabras están ya marcadas, cargadas por un uso que, de lejos, me rebasa. A menos que queramos construir un lenguaje perfecto, puramente convencional. Y podemos hacerlo. Ahí están los lenguajes formales de la matemática y la lógica. Sólo que, en cuanto paramos un poco mientes en el asunto, nos damos cuenta de que con esos signos no hemos dicho de verdad nada. Por eso decía Wittgenstein, que mucho sabía del lenguaje, que todas las proposiciones formales son tautológicas, en el fondo. Se limitan a *clarificar*, a desplegar un significado ya previamente aceptado.

Pagan su exactitud con su vacuidad. El lenguaje ordinario, en cambio, ése que llamamos «natural» (y bien dicho está, pues que gracias a él nacemos otra vez, y ahora como hombres, no como animales), el lenguaje ordinario —digo— es multívoco, polifónico: no hay de verdad unidades últimas significativas, eso que los lingüistas llaman «raíces» y hacen descender, por caso, de un supuesto e inventado lenguaje primitivo, «indoeuropeo». Las palabras son más bien fragmentos, más o menos arbitrariamente recortados, de un campo. De un campo *semántico*. Y ni siquiera cabría hablar de «campo», sino de campos que se entrelazan entre sí, inextricablemente. No deja de ser irónica, y alarmante, esta constatación: las palabras o signos, que delimitan hombres y cosas, que articulan mundo, están a su vez «liadas» entre sí, como buenas hijas de Hermes: saltan tranquila y alegremente de un campo a otro, se traducen y trasladan mutuamente (y eso significa «metáfora»: «traslado»), de manera que al final tentados estamos de decir que ellas no significan nada por sí solas, aisladas, sino que tienen su significado siempre en otro significante (y, al límite, en todos los demás significantes, por entre los que se deslizan: cada una es un corte en el universo del discurso).

Por otra parte, siempre decimos «menos» de lo que queremos decir. Schiller, el gran poeta, se quejaba de ello en un dístico famoso: «¡Ay, cuando habla el alma, ya no habla más el alma!». Tenemos siempre la impresión de que nos faltan las palabras o, más malévolamente, que nos fallan: por eso gesticulamos, o miramos al otro a ver si nos ha entendido (o más bien, a ver si lo hemos dicho correctamente, o sea de modo que él lo pueda entender). De ahí el agobio de hablar de cosas íntimas por teléfono, o por carta (que cualquiera puede leer, y entender *a su manera*). Así que el lenguaje parece un mal vehículo: por eso soñamos con la posibilidad de la telepatía, con la comunicación de mente a mente, sin pasar por el engorro de ese hermenéutico intermediario. Mal asunto sería éste: si pudiéramos comunicarnos sin lenguaje, no tendríamos nada que decirnos: más aún, ni siquiera existiríamos. Y no existiríamos porque, para empezar, «yo» podrá ser *además* muchas cosas (y la

filosofía ha engalanado al tal «yo» con cantidad de ditirambos: sujeto, sustancia, alma inmortal, etc.), pero antes que todo eso «yo» es algo más sencillo y humilde, sin lo cual todas esas otras pomposas denominaciones desaparecerían.

«Yo» es en efecto, una parte de la oración: un pronombre personal. Si ya decir solamente «yo», sin más, es no decir nada (decir p.e. «Yo soy yo», como Fichte, ya es mucho más que decir «yo», sin más), probemos a imaginarnos qué sería de un Yo que se negara a decirse, siquiera a él mismo, «yo». Ése tal sería a lo sumo un *infante*, que eso significa el latín *infans*: el que no habla... todavía. ¿Sería, al menos, una «cosa»? Es verdad que éstas no hablan. Pero nosotros hablamos por ellas, somos sus vicarios. Por el lenguaje, las cosas existen, salen a la luz. Rainer-Maria Rilke, el alto y claro poeta, así lo canta, en su *Novena Elegía de Duino*: «Quizás estamos aquí para decir: casa, / puente, fuente, verja, jarra, árbol, ventana, / a lo sumo: columna, torre... pero para *decir*, enténdelo, / para decir *de una manera tal* que las cosas mismas nunca / creyeron íntimamente ser.» Y es verdad. Si el lenguaje no distinguiera, no discerniera, las cosas no serían cosas (pues, ¿con qué derecho les atribuiríamos el plural?). Existiría, tal vez, el caos: eso que se supone que hay antes de las cosas. Pero sólo tal vez. Pues, desde luego, no hay «caos»: tal es sólo la abstracción mental, un experimento que hacemos al imaginarnos qué pasaría si no hubiera cosas, olvidando ingenuamente que al menos «quedaría» una cosa: esa cosa (el «yo») que hace el experimento, y que está ahí para decir el resultado. Y como no podemos quedarnos callados (hasta Crátilo, ese extremoso seguidor de Heráclito, no tenía más remedio que mover un dedo: o sea, ya hacía un signo, a su pesar: el signo de que «no»), como no podemos dejar de hablar, damos un nombre a eso que ni puede hablar ni se deja que hablemos por él, y lo llamamos «nada». ¡Pero «nada» presupone, nada menos, «todo», sólo que tachado, eliminado en el pensamiento! Por eso preferimos no hablar de la nada, y hasta nos reímos si alguien lo hace: porque la nada significa el fin de toda articulación, la anulación del pensamiento, por el pensamiento mismo. Hay una

cosa rara en la muerte de Sócrates, ese gran hombre, según nos ha transmitido el acontecimiento Platón. Y es que no puede estarse callado, en presencia de la muerte inminente. Uno se imagina que, ante acontecimiento tan solemne, lo mejor sería callarse. Pero él habla, y habla, aunque ya no diga grandes cosas, sino futesas como que no siente ya las piernas, o que se debe un gallo a Esculapio y hay que pagar esa deuda. Critón, el fiel discípulo, le pregunta luego si tiene más que decir. Pero Sócrates ya no responde. De manera que, cuenta Platón: «Critón le cerró la boca y los ojos.» (*Fedón*, 117e-118a). Ya es bien significativo ese doble cierre: por el primero se obtura el acceso al mundo, de dentro a fuera. Sócrates ya no tiene más que decir, porque ya no es Sócrates (Sócrates era lo que él decía, o lo que otros decían que él decía: él era una boca que estaba en boca de los demás). Por el segundo cierre se obtura el acceso del mundo, de fuera a dentro. Pero, si bien se mira, el ojo presupone a la boca (lo primero cerrado por el buen Critón), y no al revés: en verdad no vemos nada, si no tenemos palabras para decirlo (y aunque no veamos, como en la negrura de la noche, o en virtud de la vertiginosa rapidez del taquitoscopio, no dejamos por ello de decir eso: que no vemos nada).

De manera que hablar es vivir, y el silencio, morir (¿no hablamos de un «silencio de muerte»?). Más que vivir, diría yo: también plantas y animales viven. Pero no lo saben, porque no pueden decirse, a sí y a los demás, que viven. Y aquí debemos proceder con cautela, porque cantidad de antropólogos, etólogos y naturalistas varios nos podrían replicar que hay numerosos experimentos «demostrativos» de que los animales (de las abejas al chimpancé) «hablan» a su manera, o sea: emiten sonidos significativos con los que se comunican entre sí. Bien puede ser verdad tal cosa. Todo depende de lo que signifique «hablar». Los estoicos no necesitaban de experimentos alambicados para conceder la existencia de un intercambio de mensajes entre los seres vivos. Pero distinguían cuidadosamente entre el *lógos* o discurso externo y lo que ellos llamaban *lógos endiáthetos*, *verbum interius*, palabra interior. A saber, lo que distingue al lenguaje (al lenguaje humano: no hay otro; Dios

no puede hablar —al menos, Dios Padre—, y a Drácula se le pierde todo respeto en cuanto rompe a hablar) es que sólo él, entre todos los conjuntos semióticos, es capaz de «reflexión», de ensimismarse o como de invaginarse en sí mismo, reconcomiéndose como si dijéramos el hablante al buscar la palabra adecuada. Lo distintivo del lenguaje —y con él, de lo humano— es que siempre hay una brecha entre lo que se dice y lo que se *quiere decir*. La comunicación animal es, paradójicamente, demasiado exacta, demasiado «buena» para ser lenguaje (como le pasa por lo demás a los mal llamados lenguajes artificiales o de máquinas). En esa comunicación no hay malentendidos: el viviente dice lo que *tiene que decir*, no lo que él quiere decir. Está llevado por sus instintos o pulsiones, de manera que no se equivoca. La posibilidad de equivocación es característica esencial del lenguaje. Y con esa posibilidad, va de consuno la del buscado entendimiento, la de hallar la verdad. De ahí que Antonio Machado dijera, con razón de poeta: «¿Tu verdad? No. La verdad. / Y ven conmigo a buscarla. / La tuya, guárdatela.» No es desde luego verdad que la verdad sea algo así como una adecuación entre el intelecto (¿aislado, suelto?) y la cosa (igual de solitaria), como una suerte de correspondencia entre mi pensamiento y algo exterior. La verdad bien puede ser una convención, si dejamos resonar en tal término el viejo latín *convenire*, «venir en compañía». Esto es: la verdad es un estar de acuerdo, un convenir en diálogo respecto a algo (no tanto una cosa, cuanto una situación). Bien puede venir luego un tercero y convencernos de que las cosas no son como decimos, como hemos «convenido». Eso significa tan sólo que nuestra verdad, dentro del diálogo, se ha ido haciendo, perfilando cada vez mejor, sin que podamos salir nunca de ese «acuerdo» y mirar, sin más, cómo están las cosas. Porque las cosas no están nunca sino en el lenguaje, y en un lenguaje compartido (no hay lenguaje privado, como también nos enseñó Wittgenstein).

Hay quien no se conforma con esto (y esa no conformidad forjó, nada menos, la metafísica y su larga historia, lo que equivale a decir el núcleo del pensamiento occidental). Ese disconforme piensa (o

más bien se figura), no que la verdad sea la verdad, dígala Agamenón o su porquero (según Juan de Mairena: al fin, alguien la dice), sino que la verdad lo es de modo absoluto, aunque no la diga nadie, aparte de todo lenguaje: las cosas son como son, y el lenguaje se limita a reflejar ese estado de cosas, y encima, mal; por eso se sueña con algo más acá del discurso, a saber: con la tan traída y llevada *intuición*: la captación inmediata y silente de las cosas *sicuti sunt*, «como son», que decía Santo Tomás. Nosotros, hombres, somos seres discursivos. Pero Dios (que sería como un ojo sin boca, un ojo que nunca se cierra, al revés que el de Sócrates) no necesita discurrir, hilar oraciones trabajosamente, sino que lo ve todo *unointuitu*: de un golpe de vista, diríamos castizamente. Claro que, de este modo, volvemos a lo mismo: ¿qué es lo que vería Dios? No todas las cosas: eso no puede ser, porque entonces necesitaría darse cuenta de que están unas junto a otras, o lejos unas de otras (y entonces las vería en el espacio), o bien de que unas siguen a otras (y entonces las vería en el tiempo). En suma: vería como nosotros, sólo que «más», diríamos: infinitamente. Entonces, Dios se distendería en el espacio y el tiempo, hasta cubrir toda la realidad, con lo que tendríamos un mero duplicado: la realidad que ve coincidiría con la realidad vista, con lo que Dios se tomaría en algo así como el *alma del mundo* (según ya notaron los sagaces pitagóricos), de modo que necesitaría del mundo como el alma necesita del cuerpo. Si consiste en efecto en ver, precisade cosas que ver. ¿Diremos entonces, para escapardelapuro, que sólo se verá a sí mismo, y que Él sería una intuición de la intuición misma, *noésis noéseos*, como soñó Aristóteles a su Dios? Sólo que, de ese modo, desenganchamos al mundo, que va ahora por su cuenta. Más aún, ese Dios sería una cosa más del mundo (del Todo), con la extraña particularidad de que El está enclaustrado en sí como un punto negro, como un Cero orondo y sin fisuras, mientras que las demás cosas no coinciden nunca consigo mismas, están abiertas y necesitan de lo otro; por eso, lo que ellas querrían decir (o nosotros queremos decir por ellas) es que son: casa, puente, fuente, verja. Pero no es verdad: lo que ellas mismas manifiestan, a lo sumo,

es que son *esta casa*, distinta de otras, que con el mismo derecho, si pudieran, dirían de sí que son «casa». *Esta casa*, en efecto, que está aquí y no allí, que tiene el tejado ya algo desportillado, y cuyos habitantes son más bien antipáticos, etc. Es decir, que *esta casa*, para serlo, necesita estar enlazada con todo lo demás: precisa *estar en el mundo*, mientras que el Dios aristotélico se empeñaría en ser *nada más* que Yo, Este y Aquí (cuando Moisés pregunta a Yavé por su nombre, Este ha de reconocer —o así lo quiere la Vulgata— que no tiene ninguno; por eso responde tautológicamente: *ego sum qui sum*, «soy el que soy», que es tanto como decir nada, como negarse a hablar. Y cuando Magdalena se encuentra con Cristo Resucitado y se le acerca confiada y sinuosamente, éste la rechaza diciendo: *noli me tangere*, «no me toques». En cambio, todas las cosas están en contacto: tocan, y son tocadas; y no sólo físicamente, sino sobre todo por el lenguaje, que enlaza lo separado y disuelve lo contiguo). Bien se ve que el Dios de una de las corrientes de nuestra tradición hebraico-cristiana no corresponde sino a la absolutización, exagerada al infinito, de partes de la oración que se han rebelado, desligado de la retícula discursiva: un Pronombre personal («Yo») que no está en lugar de ningún nombre y que se niega a hablar, a ser sujeto de una oración («Yo digo tal o cual cosa»); un Pronombre ostensivo («Este»), que se niega a toda comparación con otros «éste» y menos con «ése», con «aquél» o con «estoto». Un Adverbio de lugar, en suma («Aquí»), que se niega a acompañar cualquier comparecencia (pues a un: «Aquí estoy yo» cabe replicar con igual derecho «Yaquí yo», porque nadie es más que nadie, que dicen en Castilla). Ese Dios es en definitiva la *negación abstracta* del lenguaje. Pero esa negación se resuelve en nada. Hay otro Dios, es verdad: el de la vía paulino-agustiniana del *ordo amoris*. Un Dios que, para empezar, se habla a sí mismo, a su propio *Verbum Dei*, antes de «hablar» a todas las cosas. Un Dios que, hablando, crea, y se crea. Un Dios que, antes de decir: *Fiat lux!*, ya se ha dicho, desde siempre: *Fiam meipsum!* Sólo que tal Dios, el Dios Trinitario, vuelve eternamente a sí mismo, cierra su *Lógos* mediante el Amor que es Espíritu, prometiendo así a todas las cosas que, al igual que Él ya se

ha encontrado tras su alienación en y como el Hijo, también ellas volverán algún día al seno del Padre: serán «redinidas», esto es: reintegradas al Todo al final de los tiempos. Este Dios, recogido soberbiamente por Hegel, es la *negación determinada* del lenguaje: la disyunción infinita que corre por todo el universo del discurso, condenando a las cosas, en su estado actual, a la muerte: diciendo a todas ellas: «crees ser esto concreto, bien determinado: casa, puente, fuente; pero en verdad no eres sino una manifestación o aparición, un fenómeno del Todo, ya presto a disolverse, a volver al seno de procedencia, es decir: a volver a ser nada. *Pulvis es, et in pulvere revertetur.*»

¿A dónde nos ha llevado toda esta disquisición teológico-lingüística? Habíamos partido de la creencia, al parecer tan evidente, tan de sentido común, de que hace falta un baremo, un criterio absoluto de verdad. Y habíamos insistido en que esa verdad, para serlo de veras, tenía que estar fuera del lenguaje, porque éste, o bien no dice nada, o bien nos entrega sólo verdades parciales, a medias, dependientes siempre de una situación concreta. Ahora, cuando estoy leyendo estos papeles, dice verdad el enunciado: «Yo estoy en México». Pero en mi «ahora» de ahora, cuando estoy escribiendo ese enunciado, ciertamente su referente es falso. Me limito a confiar en que, si todo sale bien, dentro de unos días podré repetir ese aserto con verdad. De modo que, para que no se nos vaya todo de las manos, nos imaginamos un Ser para el que todo sea Verdad, siempre. Un Ser que coincida absolutamente con la Verdad. El resultado, tomado con todo rigor, no puede resultar empero más catastrófico. Para empezar, medidas con y por esa Verdad, las otras no es que sean sólo verdades a medias: es que son radicalmente falsas (¿Quién como Dios?, le espetaba el Arcángel Miguel al postrado y pobre Diablo; ¿quién puede decir o creer que El es de verdad El, o sea: Yo, en parangón con Dios?). Así que, la creencia en el Absoluto nos lleva a descreer, a renegar de todo lo demás, que será solamente relativo: será como y mientras Dios quiera. Pero si el mundo se nos hace así Nada, al Absoluto no parece irle mejor. Por lo pronto, no es que a él

le neguemos la palabra, *Verbum Dei*: es que Él se la tiene que negar a sí mismo, si quiere seguir siendo Dios. O bien, sólo se habla eternamente a sí mismo: el Hijo procede de la conversación que el Padre tiene consigo, y el Espíritu procede de ambos. Bien: quizá la cosa no sea así tan rara. Al fin, también para el hombre decía Platón que el alma es un *diálogo silencioso consigo mismo*. Sólo que, entendámonos: ¿quién es ese «sí mismo»? ¿Acaso «yo»? Pero nada de lo que yo tengo que decirme viene de mi «yo» — que al fin es una cláusula lógica vacía, como insistía Kant con razón —, sino de «fuera» o de «atrás» del pasado, de mis recuerdos. Por eso podía ligar coherentemente Platón esa doctrina con la de la *anámnesis*: todas las cosas que ahora vemos no son sino pálidos recuerdos de lo que otrora vimos y habíamos olvidado, encerrados como estamos en nuestro cuerpo. Claro está que esto bien poco resuelve: no hace sino repetir la vieja conseja de que «antes» sí que iban bien las cosas, y no ahora. Antes, ¿cuándo?

No en tiempos remotos (por alejados que queramos ponerlos) sino *fuera del tiempo*. Fuera, pues, del lenguaje, que es el «lugar» en el que los tiempos se dan (justamente en los verbos y sus declinaciones). Ya vamos viendo la estrechísima conexión existente entre lenguaje y tiempo, y el deseo continuo del hombre por «saltar las bardas de su corral», que decía Machado. De nuevo: no hablar, sino sólo *mirar*, sólo *intuir*. Así no habría discurso, las cosas se estarían quietas, como en una instantánea fotográfica, las tendríamos bien presas y, al no escaparse ellas, no nos escaparíamos nosotros. O sea, en una palabra: no nos moriríamos. Cuando Francisco de Borja cambiaba la milicia por el sacerdocio con aquella bonita excusa de: «No quiero servir a Señor que pueda morir», lo que en realidad de verdad quería decir era: «Quiero servir a un Señor que, por no morir Él, me garantice que yo tampoco muera, que es lo para mí importante.» Sólo que, como creo que vamos viendo poco a poco, por no morir *cuando sea*, cuando ya no haya tiempo para mí, la única elección posible es *estar muerto ya*, de siempre. Si no hay vida ahora, tampoco habrá muerte después. Pero es que *hay* vida, ahora. De nada

nos valen esas abstractas negaciones, ese teresiano «muero porque no muero», porque el hecho es que no me muero, *todavía*. Y hay que explicar ese hecho, esa tozudez de la vida que se manifiesta en el lenguaje y en el tiempo. De esa obstinación trata la moderna hermenéutica.



2. Del espesor del lenguaje

Decíamos ayer que la hermenéutica es el arte de la interpretación, y que ésta se halla ligada íntimamente al lenguaje, el cual era una «cosa» por demás rara: en rigor, no era «cosa», sino lo que le sacaba los colores a las cosas, pero siempre en comunidad, en convivencia de los hombres en diálogo. Veíamos la necesidad de que en el lenguaje se diera el malentendido, la equivocación y el error, y desechábamos el sueño metafísico de una Verdad absoluta que se negara a discurrir y a convenir humanamente, dialógicamente. Pues tal sueño conducía a aporías indeseables, centradas en el problema de la intuición. El Dios de nuestra tradición griega, hebraica, cristiana, debería ser el garante de esa Verdad única, y en el fondo confundirse con ella. Sólo que, obsesionados por salvar a las cosas, y por salvarnos a nosotros mismos con ellas, pretendíamos sacarlas del lenguaje y del tiempo (y veíamos que el

tiempo se da primordialmente en el lenguaje), de modo que esa obsesión de pureza acababa por matar *ya de antemano* a las cosas, y a nosotros mismos. La verdad absoluta desembocaba con ello en el nihilismo absoluto. Habíamos desenmascarado así la negativa a hablar (una negativa en el fondo imposible, realizable sólo negativamente, o sea: hablando) como miedo a la muerte. Y tal miedo se habría sistematizado en el pensar occidental como *metafísica*: una palabra que etimológica, lógica e históricamente no engaña a nadie. Una palabra honrada, que dice lo que ella entiende: visión de lo que está más allá (o más acá) de lo físico, o sea: del movimiento. También, y sobre todo, del movimiento que es el lenguaje, el *discurso*. Escarmentados ante la constatación de que el remedio parece peor que la enfermedad, es decir: que para no morir se luego, lo coherente sería estar muertos *ya*, habíamos vuelto pues a enfrentarnos con esa extraña entidad que es el lenguaje. Y aquí estamos de nuevo, dispuestos a bracear —y hasta a bucear un poco, si nos atrevemos— en el mar de las palabras.

Claro que, diría uno: ¿por qué complicarnos la vida con esa *rara avis* de la hermenéutica, que al parecer no sabe sino ver paradojas en todo, cuando sobre el lenguaje tenemos ciencias tan exactas y positivas como la lingüística y, más exactamente, la semántica? Y es verdad. Tenemos ciencias *sobre* el lenguaje, es decir: disciplinas que lo tratan «desde fuera», como un objeto: algo ajeno a nosotros, al igual que la malacología, por caso, estudia los moluscos y crustáceos. Pero entonces no estudian el lenguaje «desde dentro», en su uso vivo y en sus presupuestos. La semántica clasifica los modos posibles de nuestro comportamiento signico. Mira al lenguaje como una estructura total. Y ya con ello nos presta un gran servicio, desde el momento en que desmonta la creencia *metafísica* de que, al igual que hay cosas aisladas, que son lo que son, sin más, también existen signos unívocos, «honrados», que dicen lo que tienen que decir por sí solos, sin doblez. Sólo que las palabras no son «ladrillos» invariables en los que uno se fijara para ver un lado al menos de la verdad

(el otro lo daría la cosa, igual de invariable; como en una feria en la que pidiéramos que se detuvieran los patitos de metal a los que tiramos, para poder apuntar con toda comodidad: la metafísica como «caza» de entidades quietas). Al contrario, lo que la semántica descubre es que el lenguaje es una red móvil de transacciones, una «cuenta corriente», diríamos, en la que se produce un fenómeno curioso, a saber: cuanto menos aislado sea considerado un signo, tanto más se individualiza su capacidad expresiva. Al fin, sólo existe la red de transmisiones y remisiones: ella es lo único *individual*.

Y de esto saben mucho los poetas. Digamos por ejemplo, con García Lorca: «Tienen, por eso no lloran, de plomo las calaveras.» Aunque nos fijemos sólo en los términos supuestamente significativos (categoremáticos, los llamaba Aristóteles), ¿qué tenemos aquí, a simple vista? Llorar remite a una secreción ocular, producida por una molestia o desazón, sea física o moral. El plomo es un metal, caracterizado por su impenetrabilidad a rayos o partículas, en virtud de su fuerte densidad. Las calaveras constituyen la formación ósea, el interior rígido de la cabeza. Pero al establecerse súbitamente una conexión causal entre «no llorar» y «ser de plomo», paramos mientes en seguida en que las lágrimas son un fluido que sale del interior como respuesta a un estímulo, mientras que el plomo es el modelo de lo sólido y rígido, de lo no poroso: a su través nada puede escaparse, ni entrar en él. Tenemos así una oposición fuerte entre «fluido» y «sólido», entre «comunicación» y «cerrazón». Por su parte, el plomo es el material de que están formadas las calaveras. ¿Por qué no ha escogido el poeta un sinónimo: digamos, «cráneos», o «cabezas»? Porque, en realidad, no existen sinónimos cuando el lenguaje es todo él expresivo, cuando no se limita a ser un vehículo de intercambio de ideas tan fijas como el plomo. «Calavera» apunta inmediatamente a cementerio y muerte: por metonimia, pasamos del resultado a la causa. La calavera es signo de muerte: la muerte «mata». Y mata justamente por negarse a la comunicación, por negarse a entender: por negarse a abrirse a lo otro de sí. La lágrima significa esa fusión del interior, esa apertura. Y ahora, de consuno,

entendemos también porqué no nombra el poeta a los portadores de muerte: son «ellos», impersonales, pues que persona significa comunicación, comprensión y compasión: sufrir con el sufrimiento ajeno. Esos tales innominados (nosotros sabemos que se trata de la española Guardia Civil) reciben del poeta el mayor de los desprecios: carecer de nombre, ser expulsados del reino de los vivientes. Causan la muerte porque ya, por dentro, están muertos (no sólo son para ellos imposibles las lágrimas: ¿qué pensamientos, qué palabras podrían proferir con una calavera de plomo? Y no vale que pensemos en un rico interior, aislado, porque lo «interior» sólo lo es en referencia, en contacto con lo exterior). Es pues, esta extraordinaria e inédita conjunción de términos lo que da vigor a la expresión poética. No pensemos, con todo, que ellos, aislados, también significarían algo, aunque fuera de menor calidad. De hecho, para poder adentrarnos en el verso hemos tenido que recurrir a otros contextos («lágrimas» como secreción, «plomo» como metal, etc.). Lo que García Lorca ha hecho ha sido entrecruzar contextos, campos normalmente separados (secreción fisiológica y metal, por caso). Pero ese entrecruzamiento, esa transgresión, ha alterado el significado que las palabras tenían en otro campo. O mejor: no hay significados, sino «usos» en formas expresivas: «No preguntes por el significado; pregunta por el uso», decía con razón Wittgenstein. El que las palabras puedan ser sustituidas cómodamente por otras desgasta su valor, las hace exangües, como monedas despreciadas. Ahora, desde el poema, debemos invertir nuestro primer acercamiento, de «sentido común», y reconocer que en él no se ha tratado de una mixtura de campos, sino al contrario: allí la palabra está dicha como si fuera *la primera vez*. Ella concentra energéticamente el campo. Ya no podemos pensar en lágrimas sin recordar el verso. Las otras «lágrimas», las explicadas científicamente, quedan así como devaluadas, derivadas de ese uso primordial. Ello explica la radical imposibilidad de traducción de la poesía: en ella, un lenguaje *se dice* a sí mismo, pone a prueba su potencial de dicción. Pero, por otra parte, si no existieran las lágrimas convencionales, jamás habríamos parado mientes en la

fuerza expresiva de la lágrima lorquiiana. El lenguaje es esta tensión entre la buscada individualización (que nadie pueda decir lo que Yo he dicho: por ende, el poeta encarnaría la forma suprema de decir «Yo», condenando a los demás a repetir esas palabras exclusivamente suyas) y la necesaria caída en lo convencional. Los dos extremos de la tensión son, si aislados, imposibles: el uno nos llevaría a las lindes inefables del Dios que no habla, al autocontradictorio *nomen Dei*; el otro, a una chata irrelevancia en la que se transmiten mensajes (d'igamos, publicitarios) que todo el mundo conoce ya, y que sirven sólo de reconocimiento de que se pertenece a la misma tribu: de que uno es «cualquiera». De ahí la irritación que produce el que alguien repita *avant la lettre* el final de lo que estamos diciendo. Ello indica que, allí, para el oyente, no es «otro» (y «yo» lo soy sólo en cuanto que «otro» para el otro) el que habla y tiene algo nuevo que decir, sino que se (esto es: cualquiera) habla por hablar. Puro uso mostrenco: calderilla del idioma.

Pero, con todos sus reconocidos servicios, la semántica presenta una debilidad esencial: trata al lenguaje como algo listo para llevar, *«prêt-à-porter»*. Presupone que se las ha con un conjunto de signos *dados*, y que están ahí para ser usados, es decir, dominados por un Yo que, a su vez, no sería él mismo lingüístico: no participaría en el juego del lenguaje sino desde fuera, como jugador no comprometido. A eso aludimos cuando decimos que alguien *domina* un idioma, como se puede dominar, por caso, una bicicleta (si es que cabe dominar siquiera a los objetos). Participa pues del ideal de *dominio*, de apropiación, tan caro a la metafísica occidental. Las palabras «técnicas» que designan conocimiento vienen muchas de ellas de esta creencia abusiva, usurpadora: hablamos del «concepto», sin parar mientes en que ello remite a «echar mano» de una cosa, agarrándola toda ella, sin que nada escape. Lo mismo con respecto a «captación»: nos parece muy bien el hecho de captar los objetos (pues que parece que, en tal captación, ellos siguen estando ahí fuera, como si en nada les fuera tal operación), pero nos indignamos cuando de una secta se dice que se dedica a «captar» adeptos.

Hablamos de «asimilación», pasando tranquilamente de la metáfora alimenticia (algo grosero y de lo que no se habla, salvo en ciencia, que para eso es neutra) a la espiritual, sin darnos cuenta de que así lo otro deja de ser tal y se convierte (siquiera ilusoriamente) en algo mío, en mi *propiedad*. La semántica contribuye, *sans le dire*, a esta dominación espiritual. Los signos son invención de los hombres, y están ahí, a su servicio, para que hagan lo que quieran con ellos. ¿O no? De poco nos vale deleitarnos al respecto con la posibilidad de una lengua perfecta, la *lingua adamica* con la que todavía soñara Leibniz, que permitiría la comunicación universal: la Humanidad unificada (todos pensando y hablando igual, vaya). La dominación sería, entonces, absoluta: usaríamos lo que Dios nos ha obsequiado como don (volviendo a gozar de lo que perdimos otrora, cuando aquello de Babel), de modo que no habría más equívocos... ni tampoco más hallazgos: poéticos, científicos, ni de nada. Ese sueño era en verdad un mal sueño, una pesadilla. En vez de tener la patente, tendríamos meramente el usufructo de algo impuesto desde fuera, en el que nadie se distinguiría. (¿No es éste acaso el sueño también del estructuralismo: la desaparición del autor, y aun del lector, para que el texto se hable a sí mismo desde sí mismo, la pesadilla última de una pseudodemocracia mundialmente uniformizada? Para acabar con el dominio de unos sobre otros, se pretende el establecimiento de una aparente ausencia de dominio que se desenmascara como dominio absoluto).

La hermenéutica se esfuerza por desechar ese ideal encubierto de dominación. Y con buenas razones; también, políticas. Su fundamento estriba, al decir de su gran mentor, Hans-Georg Gadamer, en que el «lenguaje siempre remite detrás de sí mismo y detrás de la función expresiva que él presenta.» (Gadamer 1986, 178). ¿Qué quieren decir tan extrañas palabras? ¿Acaso que el lenguaje remite a otra cosa que no es él, digamos: a Dios o al Yo? Pero ya antes habíamos desechado tan metafísica remisión. Aunque no todo es lenguaje (pues no vamos a sustituir una metafísica por otra, harto más extravagante: que todo sea lenguaje, como los pitagóricos

decían que todo es número), todo está *primordialmente* en el lenguaje. Todo, esto es: también lo inexpressable, aquello para lo que parece que nos faltan palabras (en realidad, no nos faltan, pues que lo nombramos, siquiera sea negativamente). El lenguaje, decía Heidegger en frase famosa de su *Carta sobre el humanismo*, «es la casa del ser». Pero, ¿qué es una casa? La casa no se identifica con sus moradores, aunque no existiría sin ellos (la casa deshabitada muestra las huellas de los desaparecidos, como la casa por estrenar está ya predispuesta a la acogida). La casa no es tampoco su mera materialidad, sino una función de «dar espacio» y de «dar tiempo» (de ahí la conexión entre morada y demora): una articulación que da, en definitiva, «mundo». Pero, ¿cómo lo da? La casa no son sólo paredes, suelo y techo (hablar de «casa vacía», muestra ya por ausencia que allí falta algo), ni tampoco su mobiliario, sino la posibilidad de «habitación», esto es: de conexión entre todos esos elementos y sus moradores. De hecho, no es una realidad (el arquitecto o el constructor no miran la casa como casa, sino como «obra» o como «beneficios», respectivamente), sino una posibilidad o, mejor, una *posibilitación* de vida que parece desaparecer, modesta y humildemente, tras ésta. Nos damos cuenta de que no estamos en casa sólo cuando ésta nos falta, o cuando algo falla en ella. Pues bien, el lenguaje es esa casa del Todo. Por fortuna, nunca nos falta. Por desgracia, siempre nos falla. Y nos falla porque, al igual que pasa con una casa (y aquí sale a relucir de nuevo la tentación de la intuición), nunca se la puede poseer *por entero*. Por pequeña que sea nuestra casa, si se está en un sitio de ella, ya no se está en otro. Pero no sabríamos que estamos en otro si no lleváramos en el recuerdo el sitio abandonado. Y no sólo el sitio, sino la posibilidad entera de la casa (el lugar de todos los «sitios»), como una suerte de *presencia esquiva*, latente. Es esa presencia que queda detrás, a nuestras espaldas, la que nos permite habitar, la que nos permite hablar. Cuando hablo, en mis palabras resuena, como un aura, lo *no dicho* en ellas, pero sugerido por ellas. Una sugerencia de la que, las más de las veces, no soy consciente. Ha de ser otro (o yo mismo, reflexionando)

el que me pare a pensar en *todo* lo que querían decir mis palabras, en principio tan inocentes. «¿Te das cuenta de lo que quieres decir con esto?», replica por caso la esposa irritada al marido, al que se le ha «escapado» decir que estaba aburrido. Y seguramente él no quería decir, con ello, que habría portanto que cambiar de casa, o de esposa. Pero en la receptora del mensaje sí está presente esa queja. Y tiene razón. Su razón. Para romper el equívoco, el emisor debe volver sobre sus palabras, sopesarlas, intercambiando sus opiniones con las de la mujer airada. Puede que ambos lleguen a descubrir, doloridos, que esa inocua expresión ha puesto de manifiesto algo latente, no en el marido, sino en la esposa, para quien aquella manifestación ha llegado a ser reveladora de su propio malestar. Esta anécdota, trivial en su gravedad, puede servir quizás para ilustrar una de las convicciones más firmes de la hermenéutica, limpiándola de paso de su aparente saber esotérico y hasta místico: que toda expresión lingüística se retira tras aquello que ella evoca y comunica, que en lo dicho está operando siempre lo *no dicho*, y que esto «no dicho» no es algo que alguien supiera (el psicoanalista, o Dios, si queremos) ya de antemano, sino algo que, por mucho que sea ulteriormente dilucidado, corresponde siempre a un fondo inefable: el fondo de todas las demás palabras posibles, que habrían podido esclarecer el aserto por completo (si existieran antes de ser proferidas), y que prestan al lenguaje su peculiar *opacidad*, su *espesor*. Es ese fondo el que permite volver una y otra vez sobre lo dicho o escrito, hallando en él una inagotable indisponibilidad. Eso es lo que hace que el lenguaje sea siempre interpretación, búsqueda de entendimiento. Y esto es lo que hace también que, si las cosas están prendidas en el lenguaje, sean tan inagotables como él. Por decirlo con Nietzsche: no existen los hechos, sólo *interpretaciones*. Nunca podremos recorrer por entero la casa del ser, sino sólo corresponder, tentativamente, a las incitaciones de sus recovecos. Esta confesión no es nihilista ni relativista (sólo quien jugara al juego metafísico del «todo o nada» podría tenerla por tal), sino *relacionalista*. Afirma que en el mundo no existen sustancias, sino relaciones, contextos, transacciones de fuerzas en situacio-

nes variables. Y es precisamente esa afirmación la que permite, no tanto el avance (pues no se *prograsa* a ninguna parte, sino que más bien se *nomadea*) cuanto la continua recomposición y profundización de las ciencias, y de la vida cotidiana.

El juego de situaciones no es *arbitrario* (en el doble sentido de que ni se debe al *azar*, ni está sujeto a nuestro capricho), aunque tampoco quepa descubrir en él reglas fijas, sino *vectores de orientación*. Pues el fondo último del lenguaje (y del ser, si queremos) *irradia* líneas que condicionan (aunque no *determinan* férreamente) nuestro decir y nuestro hacer. Llamamos *tradición* a esas líneas. Entre la pura ocurrencia (que, como tal, es un sinsentido: algo ininteligible para mí y para los demás) y la *terminología* fijada (y por tanto, muerta) de las disciplinas científicas fluye la vida del lenguaje. Esa corriente tiene sus cauces, explorables en lo posible. Pues, como ya dijimos, sólo el lenguaje posee la virtud de la *reflexividad*, del pararse a pensar. Y este remonte del flujo lingüístico constituye la *historia*, tanto personal, biográfica, como colectiva. Ahora bien, apresurémonos a decir que no se trata sólo de la historia de las palabras, tal como las recoge un buen diccionario etimológico, sino de las huellas, documentos e instituciones en las que ellas se dieron, y que ellas posibilitaron. Se trata de lo que Nietzsche llamaba *historia monumental*, ese jardín por el que nos paseamos como si se tratara de un guardarropas o de una tienda de disfraces. Sin embargo, la metáfora puede llamar a engaño: no podemos escoger *ad libitum* un disfraz en vez de otro, ni tampoco somos otra cosa sino la suma de muchos disfraces, *sin nada debajo*. Quiero decir: no podemos ser romanos, o griegos, pero tampoco podemos impedir que actúe en nosotros esa herencia, que nos constituye. Tampoco podemos ser «hombres en general»: ésa es una falacia que, tomada con todo rigor, puede ser tan catastrófica como la opuesta: que pretendamos ser, exclusivamente, mexicanos o españoles, y *nada más*. En ambos casos se delata la creencia nefasta en una esencia inmutable (sea la de la Humanidad o la de un Pueblo, escogido por ser él quien así lo dice), que guiara nuestros pasos desde siempre, y que sería accesible a una casta

privilegiada y rectora (sea el proletariado y su vanguardia «intelectual», sea una casta sacerdotal o científica, o un Caudillo). La Historia no es un peso bien establecido y fijo (o sea, un peso muerto) que cada uno de nosotros hubiera de llevar a cuestas, sino que, como el lenguaje (y ésta analogía no es baladí), es algo que ha de ser *reformulado* a cada instante, y que transparece sólo a través de las obras y manifestaciones de los individuos.

Fijemos nuestra atención, para empezar, en el caso de la propia historia de uno: la biográfica. Si bien se mira, sólo exteriormente, como si *per impossibile* saliéramos de nosotros mismos, podemos decir que nuestra biografía tiene un principio y un fin. Y no sólo por el hecho trivial de que, por definición, no podemos remontarnos con el pensamiento a nuestro nacimiento (pues no estábamos allí para verlo, ni todavía hablábamos para reconocernos como «yo») ni adelantarnos a nuestra muerte (ni estaremos allí, salvo de «cuerpo presente», ni podremos decir nunca sin contradicción: «yo no existo ya»), sino porque ningún instante de nuestra vida nos está presente (tampoco el actual). Y no lo está, no sólo porque, cuando quiero fijar mi atención en él ya ha pasado, sino sobre todo porque el instante (esa palabra tan rica de sentidos) es a la vez una *insistencia* y una *instancia*, no un objeto presente y manipulable. Una insistencia, porque al instante se condensa en el instante, como mis “posibles” (al igual que de un potentado decimos que tiene “posibles”), toda una herencia que yo no he elegido (nadie elige una herencia), y de la que sin embargo soy enteramente responsable porque, si no la salvo a ella, no me salvo yo (a menos que me crea ilusoriamente una suerte de fantasma incorpóreo, que dirigiera desde arriba todos los movimientos). Este es otro de los principios fundamentales de la hermenéutica: no existe una *comprensión de sí mismo*. Como dice Gadamer: «El sí-mismo que nosotros somos no se posee a sí mismo. Antes bien, cabría decir que él acontece históricamente (*geschieht*).» (*Festschrift F. Krüger*, 1962, 81). El hombre (y con él todas las demás cosas, por él lingüísticamente mediadas) no *es* (¿diría un científico que el plomo «es», o más bien que consiste en irse haciendo radio, e

così via?), sino que acontece. Ese flujo de acontecimientos es llamado *historicidad*. Eso no significa que el hombre no sea libre. Al contrario: no lo sería si tuviera que cumplir un destino prefijado, algo parecido a eso que propalaba un fascista español: «España es una unidad de destino en lo universal» (pura lógica de esencias: una especie dentro de un género, como si dijéramos: el besugo ha de cumplir su destino de pez). Mis posibilidades biográficas son eso: «posibles» que impiden mi encasillamiento en una fórmula y me impulsan a la realización, en cada caso distinta, pues que en cada caso son distintas las situaciones en que se engarza. Por eso decía Heidegger que el hombre no es un ser, sino un *poder-ser* (1972¹², 284; esp.: 1962², 305). Porque mi existencia está en cada caso lastrada por acontecimientos, por eso estoy abierto a *proyectos*. Si llamamos a ese «lastre» *facticidad*: eso que me hace poder ser aquí y ahora como debo ser, podemos definir entonces la historicidad como la fusión de mi facticidad y mis proyectos. Yo no soy: *estoy siéndome*, anticipando proyectivamente mis expectativas desde un fondo de previsión, que nunca ha pasado.

Y aquí debemos de nuevo matizar: decimos castizamente que «lo pasado, pasado», como si se tratara de un presente que ahora ya no está, y por tanto no surte efectos. Es posible —si no queremos ser radicales— que esto pueda valer para cosas tales como pasear por una calle, o tirar una piedra, pero no desde luego para los tres constitutivos esenciales de mi existencia: *el trabajo, la estirpe o familia, y el lenguaje*. Ninguna de estas cosas «son» o «existen»: con expresión algo bárbara, podríamos decir de ellas que *están siendo sidas*, es decir: no que existen, sino que *asisten* al presente, que lo hacen tal. Por el trabajo, por la técnica en general, me proyecto hacia las cosas, vistas como útiles, nocivas o indiferentes, pero jamás independientes. Todo *commercium* con los útiles (los griegos llamaban a las cosas: τὰ πράγματα, algo con lo que hacer algo, quehaceres, nidos de actividad y resistencia) puede ser considerado en este sentido como «trabajo». El bello emblema de la Universidad de Chapingo reza: «Enseñar la explotación de la tierra, no la del hombre». Justo y bien, siempre que entendamos por «explotación» algo semejante a lo

mentado en expresiones como «explotación minera». Explotar no es —no debiera ser— dominar, tratar a la tierra como un fondo de provisión disponible y dócil, a la mano (de modo que, si no lo fuere, ya encontraría la técnica recursos «explosivos» que hicieran entrar en razón al discolorado monstruo) sino que «explotar» sería algo así como sacar a la luz sus potencialidades, encubiertas para la naturaleza misma (recuérdese la *Novena Elegía*, de Rilke): sacarle los colores a las cosas, que sólo lo son de verdad si humanizadas, si tratadas y elaboradas en la convivencia social. Y esto no conlleva ninguna «ternura para con las cosas», para decirlo con Hegel: una montaña puede ser ocasión de deleite excursionista, motivo para decir artísticamente la verdad del ser (como en las múltiples *Montaigne Sainte-Victoire*, de Cézanne), cantera de materiales o, justamente, explotación minera. Lo que no puede ser es «montaña», sin más, sin conexión con la actividad humana, porque así, aislada como sustancia, no existe ni ha existido nunca. Tampoco antes del hombre: la geología nos enseña que antes de la aparición de éste había «montañas». Pero justamente esas entidades «viven» en los libros o en la práctica stratigráfica. La llamada «montaña» es la intersección de todos esos «proyectos».

Lo mismo sucede con la familia: sería ingenuo pretender que un cambio de apellidos cambiaría mi vida (al contrario, tal cambio sacaría a colación, al menos para mí, la vergüenza de mi origen). Mis antepasados viven en mí, lo sepa o no: están en mi carne y en mi sangre (y en mis enfermedades, como saben los estudiosos de genética). No hay un punto cero de mi existencia, sino que yo soy como una voz de muchas aguas (por decirlo apocalípticamente), una prolongación *nunca inerte*: al contrario, son mis esfuerzos para poder ser realmente «yo», y no mero miembro de una estirpe los que, de rechazo, hacen surgir a ésta como sombra protectora o nociva. Dicho sea de paso, no atendera este punto constituye uno de los monstruosos errores del biologicismo nacionalsocialista: que por las venas de uno corra sangre «aria» (si tal inicua invención existiere) o «azteca» no debiera ser motivo de cerrazón exclusivista, de pureza, sino a la

inversa: porque por sangre soy sólo «ario» o azteca, estoy llamado a ser «de algún modo todas las cosas» (como decía Aristóteles del alma), me veo propulsado a mezclar mis sangres con otras, a ser *mestizo*; y no sólo biológicamente, sino sobre todo culturalmente. Pues toda *raza*, y toda cultura, sólo lo son de verdad cuando están abiertas a otras, cuando reconocen lo que les falta desde lo que han sido y que por tanto, y sólo por haberlo sido, pueden llegar a serlo: cuando saben que su vida está en la transmisión y en la remisión (y con ello vamos viendo la oculta conexión, *ontológica* si queremos, que hay entre trabajo, familia y lenguaje, pues que las características de este último sirven igualmente de explicación de los otros universales).

Y así, desde mi historicidad, volvemos al lenguaje como tercer constitutivo, que engloba de algún modo a los otros dos (recuérdese: la Torre de Babel no pudo finalizarse porque, al no entenderse los constructores entre sí, no podían *trabajar* juntos; y respecto a la familia, baste notar que su marca en cada uno de nosotros sale a la luz en el nombre o apellido). Sería muy poco decir, al respecto, que el lenguaje es histórico (al igual que hay historia de las lagartijas, o de los sellos de correos, ¿por qué no del lenguaje?). Mas demasiado sería pretender que el lenguaje sea *la* historia (con lo que caeríamos de nuevo en la tesis fuerte, metafísica, que reduce todas las cosas al lenguaje). Digamos simplemente una perogrullada: en el lenguaje se escribe la historia. Pero quizá no sea esto tan trivial como parece, si matizo al punto que no se trata aquí de la historiografía, de la ciencia de la historia, sino de la historia real, vivida, sea personal o colectiva. El lenguaje es *discursividad*: separa y conecta a la vez las palabras (y, atención: sólo conecta en cuanto que guarda las distancias, impidiendo la confusión de unos términos con otros). En este sentido, el lenguaje no *son* las palabras (aunque sin ellas no haya lenguaje), sino su *diferencialidad* recursiva. Si queremos, metafóricamente: el lenguaje no es, no está en un escrito sino como la blancura del papel que permite la distinción y espaciamiento de los trazos. En ese sentido, en cada palabra está, entero y de golpe, el lenguaje. Sólo que no hay

modo de *intuirlo*, porque no es una cosa (ni una palabra, por privilegiada que sea: los monjes budistas hacen rodar sus tambores para formar aleatoriamente, al final de los tiempos, la Palabra que sería Dios: con esa palabra, el mundo estaría recompuesto, esto es: ya no habría más mundo). El lenguaje, como una posibilidad *sida* (nunca pasada, sino asistente al presente), no existe. Si queremos (recordando la multivocidad del término «instante»), *insiste*: consiste en su insistencia. Su carácter es el de la *inminencia* (curiosa y significativamente, el mismo carácter que el de la muerte, contra la cual lucha, y a la que indefinidamente desplaza): una inminencia *inmanente*. Y no me refiero solamente a la gramática o estructura de una lengua, o *langue*, frente a la inmediata y vivaz palabra o *parole* (por decirlo con Saussure): ello sería algo meramente formal. Hablo de un fenómeno con el que han tropezado de siempre no sólo hermeneutas, sino estudiosos de la estética, o de la biología, y que para la lógica formal constituye un claro *circulus vitiosus*: a saber, que una palabra, una obra de arte o un ser vivo sólo pueden ser entendidos en sus manifestaciones si se comprende que éstas no son partes de un todo, ni mecánicas (digamos: una tableta de chocolate) ni lógicas (digamos: los ungulados como rama de los mamíferos), sino perspectivas globales de ese todo: así, en un verso de Lorca está todo Lorca; en un fragmento de un cuadro (por ejemplo, en el perro de *Las Meninas*), no sólo todo el estilo de su autor, sino —como recopilación e incitación— todas las pinturas posibles; en la mano humana, toda la expresividad concentrada, im-plicada, del hombre. Esto es lo que los antiguos escolásticos llamaban, con fórmula chocante: *totum in toto et in qualibet parte*, «el todo está en todo y en cada parte». Pero, a la inversa, el todo tampoco nos es conocido sino en y a través de sus manifestaciones (¿dónde está el centro de un poema?): de modo que el todo es «más» y «menos» que cada una de sus partes (al igual que ocurre con la función expresiva del lenguaje, como ya sabemos). A esta circularidad periférica (pues parece como si el círculo se agolpara y adelgazara en la línea de la circunferencia: todo él, límite) se denomina en hermenéutica *círculo del comprender*. Y habrá que ver,

no tanto cómo escapar del círculo, sino cómo ingresar adecuadamente en él.



3. Del círculo del comprender

Resumamos brevemente el camino anterior. Habíamos comenzado estableciendo demarcaciones entre la semántica y la hermenéutica, agradeciendo a aquella ciencia su contribución a la liquidación de dos obstinados fantasmas metafísicos: la creencia en la posibilidad, deseada, de la univocidad terminológica, y la ilusión de la autonomía y aislamiento de los términos: un atomismo lingüístico en el que no importa dónde se ponga la unidad mínima: en la palabra, en la raíz o en el semema (ilusión seguramente procedente de que nosotros mismos nos tenemos por individuos, y proyectamos así esta idea de sustancia como «esto concreto» sobre la realidad y el lenguaje). Por el contrario, de la mano de un verso del *Romancero gitano*, de García Lorca, tuvimos ocasión de apreciar cómo el lenguaje es una estructura de remisiones y transmisiones *campales*, creciendo la indilviduación de su referente

según se adensa la imbricación de los contextos. No obstante, reconocíamos que el lenguaje vive de la tensión (o mejor, *es* la tensión) entre tendencia a la individualización y caída en la convencionalidad, o entre la expresividad de lo insustituible y la comunicabilidad que permite el reconocimiento social. Nos despedíamos de la semántica, luego, al ver que ésta trataba al lenguaje como un *objeto*, e intentábamos desenmascarar la lógica de *dominación* subyacente, para llegar, del hilo de una famosa y oscura sentencia heideggeriana: el lenguaje como «casa del ser», al principio hermenéutico de que toda expresión lingüística remite detrás de sí, hacia algo «no dicho». Tal el *espesor* del lenguaje. Analizábamos ontológicamente ese «estar a las espaldas» desde tres posibilidades universales de la existencia: el trabajo, la familia y el lenguaje, para imbricar estos tres planos en el constitutivo esencial del hombre: la *historicidad*. Y por último, mencionábamos cómo todos estos temas se concentraban en un extraño círculo, que la hermenéutica llama «círculo del comprender». Procederemos ahora a intentar la elucidación de ese círculo periférico (ya insinuamos que sería mejor llamarlo circunferencia, pues que de una línea, toda ella límite, se trata).

Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) es hoy universalmente reconocido, gracias a los estudios de Wilhelm Dilthey sobre él, como el padre de la hermenéutica moderna. Influido por el círculo romántico de Jena (los hermanos Schlegel, Novalis, Schelling, etc.), sostenía que en un texto o, en general, en una obra artística, la comprensión no apunta a la realidad objetiva de éste, ni a su verdad con respecto a algo externo, sino a la genial individualidad que hace de la obra expresión viva de su autor (más aún, el autor, como tal, vive sólo en su obra). Ahora bien, esa expresión está en el intérprete que, congeniando empáticamente con el autor y su mundo, llega a formar una sola esfera con ellos: una esfera ideal, que Schleiermacher extiende igualmente a una soñadora comunidad de hombres libres, ligados por lazos de amor, y en la que cada individuo sería una

manifestación (no una parte), una perspectiva de la vida total (es evidente aquí el influjo del Evangelio de San Juan): cada uno adivina en los demás ese escorzo del Todo. De la misma manera, también cada pensamiento de cada hombre ha de brillar como una gema, en la que saliera a relucir el nexo total de su vida. Bien se ve que en todos estos casos —y Schleiermacher lo concede—, nos hallamos ante un razonamiento circular: en esta concepción —tan genuinamente protestante— entre el Individuo y el Todo, ninguno es previo al otro. El Todo existe, íntegramente, en el brillo individual: y por ese brillo se le conoce. Pero el individuo, a su vez, sólo es tal porque en él se refleja el Todo. En este juego especular, es necesario haber tenido «antes» (¡pero un «antes» que no es temporal!) un conocimiento previo del Todo, para luego reconocerlo como ejemplificado en el Individuo. Y este círculo entraña a su vez una paradoja no menos singular: el autor no está capacitado para ese juego, inmerso como está en la producción lineal, discursiva de la obra. Sólo el «lector original», con el que se equipara el intérprete, se halla en condiciones de comprender este juego alógico de vaivén entre las partes y el todo. Por ello, *se comprende mejor a un autor de lo que éste se habría comprendido a sí mismo* (Schleiermacher 1838 [1977, 325]). Algo fácil de ver —pero difícil de explicar— cuando un Tchaikovski, por caso, dice que su mejor obra es el *Cascanueces*, cuando comparamos la versión de Rudolf Kempe de la *Sinfonía Alpina* con la ofrecida por el propio Richard Strauss. Schleiermacher explica este *plus* de conocimiento desde la teoría romántica del genio. El artista genial obra como empujado por una fuerza extraña («Yo no busco: encuentro», decía Picasso), de modo que mal puede dar cuenta explícita de su propia obra, realizada (por lo que al contenido puramente artístico se refiere) de un modo inconsciente. El intérprete, cual si de un psicoanalista se tratase, lleva a la luz de la conciencia los procesos implícitos, puesto que en él obra —de un modo paradójicamente no menos inconsciente, indomitable— una precomprensión del Todo propuesto. Puede advertirse la audacia de las ideas schleiermacherianas si paramos mientes en que a él, como teólogo, le interesaba ante todo

la comprensión-interpretación de la Biblia. Lo que él quería decir no era, obviamente, que hubiera que enmendarle la plana a Dios como primer Autor del Libro, sino que la comunidad cristiana, en sus esfuerzos exegéticos, estaba en condiciones de captar con mayor profundidad el sentido que los escritores de los distintos tratados bíblicos. Por lo demás, «entender mejor» no significaba para él, ni mucho menos, entenderlo todo, sino aportar una modesta contribución a un proceso infinito de exégesis (trasunto espiritual de la creencia romántica en la perfectibilidad y el progreso indefinidos). Sea como fuere, la idea del círculo hermenéutico y de la superioridad en comprensión del intérprete sobre el autor se hallaba demasiado condicionada por presupuestos románticos (adivinación, simpatía, congenialidad, etc.) como para poder ejercer influjo inmediato en la hermenéutica actual.

Es Martin Heidegger (1889-1976) el que, en el monumental torso que es *Ser y tiempo*, radica el círculo del comprender en el centro de la filosofía existencial. Y a su través sabrá hacer fecunda Gadamer esa idea para la hermenéutica, como veremos. En primer lugar, Heidegger constata bien la procedencia y el adversario: la noción procede de las ciencias filológicas, que han de aceptarlo como una *conditio sine qua non*, aunque no sepan explicar con rigor su necesidad. En efecto, el lector-intérprete de una obra ha de comenzar la lectura, no *tanquam tabulam rasam*, sino guiado por una serie de prejuicios, de esbozos de lo que ha de ser la obra en su conjunto. Sólo así puede penetrar en ella. Estos prejuicios se irán modificando según avanza la interpretación. Y sólo al final se tendrá una fusión plena de lo proyectado en la obra con lo extraído de ella. El adversario es el espíritu metódico-científico del propio filólogo (o del historiador), que exige miremos una obra con absoluta limpieza de prejuicios: hay que atenerse al texto, al documento, para sacar de él lo que una época dice de sí misma, *wie es eigentlich gewesen ist*: «tal como ha sido propiamente, de veras», según la conocida fórmula-emblema del gran historiador Leopold von Ranke. Pues bien, Heidegger extrapola brillantemente esa argumentación circular

(viciosa para el especialista); viendo la lectura-interpretación de una obra como un caso particular de una noción clave *ontológica*, de vastísimo alcance: «En todo comprender el mundo —dice— es comprendida la existencia y viceversa.» (Heidegger 1962², 170). ¿Qué puede significar esto? El hombre está-en-el-mundo, mas no al modo en que lo puedan estar sillas, montañas o fuentes: como comprendidas en un horizonte que las circunde, y a la vez en un lugar en que tengan su asiento. El hombre tiene una comprensión previa del ser: no de este o de aquel ente, sino que puede discernir tal o cual ente, y articularlo (decir que algo vale como algo, o de algo) sólo porque ya de antemano está arrojado a un mundo, al cual da sentido anticipando proyectivamente los sentidos en los que las cosas se con-forman. Antes de poder enunciar algo de algo, antes de fijarlo en un *lógos apophantikós*, el hombre está ya «en trato» con las cosas (no con objetos, sino con útiles o desechos «a la mano»). Y puede tratar con ellas sólo porque previamente las refiere a una totalidad de conformidad, en la que ellas están estructuralmente embebidas (digamos: sólo porque postulamos un paisaje, un horizonte, podemos ver luego algo dentro de él, refiriéndolo en todo caso a esa conexión de significatividad). Heidegger llama a esta estructura previa *Vorhabe*, lo que podríamos verter algo bárbaramente por «pretenencia» (Gaos traduce «tener previo»). Sólo por ella podemos dirigir la vista a un objeto particular, dentro de la red pre-tenida. Va de suyo que este concepto apunta *mutatis mutandis* a lo que antes hemos denominado «universales de la tradición», que ya de antemano guían nuestra mirada. Nadie ve con ojos limpios «nada». Y por ello, al «tener previo» le corresponde la estructura de previo *Vorsicht*: algo que podemos verter muy bien como «previsión». En la previsión, o visión anticipativa del todo, se basa toda interpretación, de un texto, o de nuestra propia existencia (tenemos que saber qué queremos llegar a ser, en general, para poder irlo siendo, o para sufrir el remordimiento y humillación de no alcanzarlo). Sin duda, la «previsión» abre el futuro: las expectativas del sentido, cumplidas —o no— en mis proyectos. Sólo por la pre-tenencia y la pre-visión es

posible comprender algo concreto. Y aquí debemos hacer un inciso, para luchar contra las estructuras de previo de nuestro propio idioma. «Comprender» es una voz procedente de esa lógica de la dominación que antes aludíamos. Comprender es «comprender», apresar algo por todos los lados para que no se nos escape, para hacerlo íntegramente nuestro. En cambio, lo que Heidegger quiere decir aquí es algo más sutil, cuyos armónicos, por fortuna, también resuenan en nuestra lengua. Hemos de entender aquí «comprender» no como captar, sino como «entendémoslas con algo o alguien», «ponernos a su altura», de manera que en esa comprensión nos comprendemos también por vez primera a nosotros mismos. Despectivamente le decimos a alguien: «entiéndetelas como puedas», en el sentido de «apáñatelas», esto es: imbrica tu acción proyectiva en las posibilidades que algo te brinda, para salvar de consuno una situación en la que tú mismo: tu honor, y hasta tu existencia, están en juego. Un melómano, que vive y siente la música y, sólo por ello, *se vive y siente a sí mismo*, es pues un «entendido» (y en «entendido» resuenan también acepciones como el fr. *amateur* o el it. *dilettante*: el que ama o se deleita con algo porque lo vive «desde dentro»). Un ingeniero de sonido sería en cambio un «experto». Pues bien, sólo podemos entender algo, entendémoslas con algo, porque ya de antemano lo hemos localizado dentro de una previa «captación» (*Vorgriff*, lo llama Heidegger: «concebir previo»). Pero podríamos verter muy bien «precepto»: la estructura en la que se engarzan los conceptos). El «precepto» abre el presente, y nos abre al presente (es lo que, con formulación más corriente, pero más provocativa, llamará Gadamer *prejuicios*).

Estas tres estructuras son la base previa de toda interpretación. Como contundentemente señala Heidegger: «Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto.» (Heidegger 1962², 168). Cuando la crítica exegética, guiada a su vez por el prejuicio cientificista de la absoluta limpieza de prejuicios o presupuestos, exige al intérprete que se remita al texto, tal como está, lo que le está pidiendo en verdad es que se confíe ingenuamente a la

«comprensión de término medio», a las opiniones que *todo el mundo* tiene de cómo debe leerse «críticamente» una obra, confundiendo así la limpieza de presupuestos con el mayor de ellos: el del sentido común. Y como no se ha parado a pensar en esos prejuicios, como no ha remontado la corriente de su propia época ni contextualizado la obra, lo que sale de la pretendida y aséptica interpretación no pueden ser, obviamente, sino «lugares comunes», *tópicos*. Heidegger no pide que se eliminen tales tópicos (sería algo contradictorio con su actitud): al contrario, lo que pide es una *tópica* de esos tópicos, una genealogía de los prejuicios. Por lo demás, tales prejuicios no están, ni del lado del intérprete, ni del lado del texto: son estructuras de traslación y remisión de un extremo al otro. Los prejuicios no se abandonan con el conocimiento: al contrario, se hacen cada vez más refinados y alambicados (como ocurre con quien está acostumbrado a la visión de obras de arte), y pueden llegar a abarcar el sentido global de la propia vida. Ahora podemos comprender quizá qué quería decir Heidegger al afirmar que al comprender el mundo se comprende también la propia existencia. Yo no soy algo «interno», que sale de vez en cuando a un mundo que está «fuera de mí». Tal salida sería un hecho tan inexplicable como milagroso, por más que el sentido común parezca sentirse a gusto con tales «salidas». En un sentido riguroso, yo estoy siempre fuera de mí, porque yo no estoy simplemente —como ya advertíamos— *en* el mundo, sino que yo consisto íntegramente en ese *estar* (por eso yo propongo, dicho sea de paso, verter la célebre expresión heideggeriana de *Dasein* o «ser humano» como «estar»: un «estar», si pudiera decirse, absolutamente transitivo, como cuando decimos de alguien que «no está a lo que está», o de una persona en extremo peligro que «está a la muerte»). A ese ser que se agota en «estar» se refiere Heidegger cuando habla de *existencia*: «existir» es literalmente «estar fuera de sí», no poseerse a sí mismo, sino estar en deuda. Una deuda que no se tiene aquí con el Otro (con Dios, por caso), sino con todo lo otro (las cosas-útiles, que me dejan poder ser) y con todos los otros (mis prójimos y lejanos, que colaboran en mis proyectos por estar urgidos por unas mismas

líneas de trabajo, parentesco de lenguaje). Pero eso, entender es a la vez, y aquí el castellano hila fino, es siempre y sólo *entendérmelas*, apuntando el sufijo «las» a las cosas como complemento directo (como complementación directa de mi vida, como mi *ocupación*), mientras que «me» está en régimen de complemento indirecto, como *preocupación* (en efecto, sólo me encuentro a mí mismo de refilón o soslayo, por así decir: en faena. Por eso preguntamos, diciendo mucho más de lo que solemos querer decir: «¿cómo te va la vida?», porque es ella la que importa, la que me mantiene implicado, preocupado en mis querencias: o sea, en mis quehaceres y, valga la palabreja, en mis que decires). Y todo ello supone, claro está, un círculo evidente. «Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar.» (Heidegger 1962, 170). Todavía algún obstinado podría preguntar: ¿y qué necesidad tengo de entender algo si ya de antemano lo entiendo? La respuesta que ahora podemos dar es ya, según creo, bien inteligible: lo que quiero entender es tal párrafo de tal libro o, mejor, un suceso de mi vida; lo que «entiendo» ya de antemano es el sentido general del libro, o de mi vida. Por eso puedo proyectar ese sentido, como interpretación, sobre el suceso concreto. Y sin embargo, hemos de tener cuidado para no hacer las cosas demasiado fáciles: pues podría parecer que así hemos eliminado el círculo, y que el lógico formal ya no tendría nada entonces que reprocharnos (lo cual, para Heidegger, sería más una ofensa que un halago). En efecto: parece que hemos introducido distingos, y entendido *à la* Frege «sentido» por un lado como coherencia formal (lo que quiere decir el texto, o el suceso biográfico), y «significado» por otro como correspondencia (aquello a lo que se refiere el texto, de qué trata). Pero todo lo que hemos venido diciendo hasta ahora (y no sólo a través de Heidegger) está radicalmente en contra de esa distinción, que no hace sino restaurar la teoría metafísica de las dos esferas (coherencia interna, correspondencia externa: pensamiento o lenguaje, *versus* mundo). Adviértase, por lo demás, que esa cómoda distinción podría arrastrarnos a confundir el «círculo del compren-

der» con el mismísimo método hipotético-deductivo de las ciencias experimentales: a saber, postulo unas hipótesis generales, extraigo consecuencias de ellas, y en vista de su correspondencia o no con los fenómenos verifico o doy por falsas aquellas hipótesis. Por eso, para evitar toda confusión, radicaliza Heidegger su concepción e insiste en que: «Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo.» Y continúa: «Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma del conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del »previo« peculiar al »ser ahí« (*Dasein, estar*) mismo». (Heidegger 1962², 171). O dicho con mayor claridad: el círculo del comprender no es base metodológica para las ciencias del espíritu, o sociales (sobre todo para la filología), mientras que, por caso, el método hipotético-deductivo valdría para las ciencias naturales, sino que tal círculo está ínsito ontológicamente en toda comprensión en la que se juegue la propia existencia, porque no hay ningún «fuera» que verifique o no la bondad de mis proyectos. O mejor: yo ya estoy «fuera», en el mundo. Quizá un ejemplo ilustrativo de este circular proceder (que recuerda, si se quiere, al Barón de Münchhausen saliendo de la ciénaga en que, con caballo y todo, había caído, a base de tirar de su propia coleta) sea el del barco en alta mar, que tiene que ir reparando sus averías sobre la marcha, sin poder recalar en ningún puerto, de manera que, cuando al fin llega a puerto, ya no es el que era al inicio, sino que se ha ido haciendo a sí mismo a fuerza de transacciones de sus propios recursos con los elementos. Un texto, una obra de arte, nosotros mismos, somos un barco tal: contamos con lo que tenemos. Pero no sabemos qué tenemos propiamente hasta que algo falla y tenemos que recurrir entonces, haciendo de necesidad virtud, a las pretenencias (a las pertenencias, podría decirse aquí), a nuestras previsiones y preceptos para no naufragar.

Frente a la soberbia concepción heideggeriana (soberbia en los dos sentidos del término: magnífica y, quizás, desmesurada), que había hecho de la hermenéutica un punto central de la constitución existencial de un ser temporal (ese ser que en cada caso somos

nosotros mismos, en tensión entre sus proyectos —expectativas de sentido— y una herencia *sida*, de modo que la comprensión interpretadora pone en juego siempre circunspectamente el ser propio, siempre estando en el mundo, siempre estando a la muerte), frente a esa concepción —digo— la sobriedad de Hans-Georg Gadamer, fundador por derecho propio de la hermenéutica contemporánea, suscita en nosotros la típica ambivalencia ante el espectáculo de la sobriedad: por un lado sentimos que con esa persona se puede dialogar, que ella puede avenirse a razones porque le importan más o menos nuestros mismos problemas; por otro, en cambio, ante la moderación y el buen sentido no dejamos de añorar el vigor y la fuerza ruda, como de campesino, de quien está desbrozando caminos inéditos. Por eso pudo hablar Jürgen Habermas, a propósito de Gadamer, de *Urbanisierung der heideggerischen Provinz* (en: *Das Erbe Hegels*, 1979): «Urbanización de la provincia heideggeriana». Y ya sabemos lo que pasa con las urbanizaciones: en ellas se puede vivir *como si* se estuviera en la naturaleza sin los peligros, pero también sin la grandeza de ésta. Más atento —al menos en sus inicios— a ganar una fundamentación propia de las ciencias del espíritu frente al avasallador avance de la metodología científico-natural que a establecer una topología de la existencia humana de cara al mundo, a la temporalidad y a la propia muerte, Gadamer vuelve a centrar la problemática del círculo del comprender en la tarea de la exégesis de textos: «El que quiere comprender un texto —dice— realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.» (Gadamer 1977, 333). El propio autor advierte en seguida al lector de la apariencia simplista

de estas afirmaciones. Por eso nos incumbe ahora hacer algo más compleja la idea del círculo hermenéutico.

Los extremos se tocan. Esto es lo que podríamos pensar de las exigencias, aparentemente opuestas, que la Ilustración y el Historicismo plantean a la exégesis textual. El pensamiento ilustrado es cosmopolita y ahistórico: piensa que la pertenencia a un pueblo, a un lenguaje o a un modo técnico de habérmolas con la naturaleza son obstáculos que el progreso indefinido de las ciencias y la educación se encargarán de ir limando, hasta culminar en la apoteosis de una Humanidad unificada, dotada de una Ciencia y una Técnica no menos unificadas. El ideal de Leibniz, por ejemplo, era el de que, en el futuro, sabios de diferentes tendencias pudieran sentarse a una mesa, con papel y lápiz (o bueno, hoy con ordenadores y calculadoras) y decirse unos a otros en un lenguaje universal (por ejemplo, el latín): *calculemus!* Este programa implica obviamente la crítica a toda autoridad (salvo la de la Razón universal). Por eso Kant abre ese verdadero Manifiesto que es su *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* afirmando que: «*La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es culpable. Minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro.*» (Ak. VIII, 36). Yase ve asomaraquía oreja del lobo de la hoy tan denostada «razón instrumental». Kant habla, en efecto, de «servirse» del entendimiento, como uno puede servirse de una máquina para roturar la tierra. Como si el entendimiento fuera una dotación que uno pudiera dominar «desde fuera», por así decir. Claro: uno podría preguntarse al punto en qué medida puede afirmarse que ese entendimiento es el «propio», desde el momento en que todos lo poseen por igual, *con sólo que desechen los prejuicios inoculados por una tradición interesada*. Y aquí tropezamos con la crítica ilustrada, tan común todavía hoy, a las ideologías. Parece como si hubiera un grupo de personas (una casta, al servicio a su vez de la clase dominante) que vivieran explícitamente en el reino de la mentira, pues, sabedoras de lo justo y lo correcto, aplican su inteligencia a enseñar lo contrario, con objeto de mantener a las masas en

estado de sumisión. Por ello el archiilustrado Voltaire gritaba «*écrasez l'infame*». Y todos nosotros entendemos que el infame no era aquí tanto el rico potentado o el terrateniente cuanto el sacerdocio malvado, encargado de la educación del pueblo (o más bien, de subyugarlo bajo una constante desinformación y amenaza de condenación eterna).

Hay que apresurarse a decir que sería injusto (y hasta inicuo), desembarazarse de esa «crítica de las ideologías» por vía de su mera ridiculización. Lo que hay que hacer es desentrañar más bien los supuestos, y las consecuencias, que guían y se desprenden de esa idea. Para empezar, el maniqueísmo ilustrado presupone otra casta opuesta, la de los «intelectuales» que, tan sabedores de la verdad como los malvados ideólogos, deciden sin embargo ofrecerla tal cual al pueblo. Aquí tenemos pues el ideal asintótico de una Verdad absoluta (enteramente conquistable al final de los tiempos), poseida por dos castas enfrentadas... y un común desprecio hacia el «pueblo» pasivo, tan moldeable como la materia prima aristotélica (algo así como la lucha de San Jorge y el Dragón por la posesión de una Doncella tan bella como impúber, es decir: estéril). Hegel, con su insuperable sentido para la ironía, dilucida en su *Fenomenología del espíritu* esta conflagración universal entre la intelección racional y la fe irracional (o mejor, la superstición) y, al constatar el triunfo de la primera en la Revolución Francesa, se dice: «Cuando todo prejuicio y superstición han sido desterrados, surge la pregunta: *was nun weiter?*, ¿y ahora, qué?» (G.W. 9:302; Roces 1966, 329). Lo que pasa ahora es, primero, la exigencia de igualdad entre los hombres. Sólo que se trata de una igualdad de acuerdo con la unidad de medida (sólo sobre y desde ella cabe establecer igualdades, raseros) del Hombre con mayúscula, que coincide curiosamente con el *philosophe* europeo: blanco (racismo), varón (falocentrismo) y racional (logocentrismo), que obligará *velis nolis* a todos los seres (supuestamente en camino de parecerse a él, pues no hay más que una Historia Universal: la que él dicta) a someterse a su protectorado (colonialismo). Lo que pasa, en segundo lugar, es que la realidad toda queda

despojada de cualquier soplo o aliento simbólico (ya no habrá más fiestas que las de la *Humanité*), y convertida en un conjunto de útiles a dominar (lo cual, en contrapartida, acabará haciendo del hombre un *animal oeconomicum*: una «bestia de trabajo», como dirá después el feroz Heidegger, ligada a la rueda de la producción y el consumo). Y lo que pasa, en tercer lugar, es que la bella idea de libertad universal desemboca en la *Terreur* (ya había advertido Rousseau en su *Contrato social* que al que no quisiera ser libre habría que obligarle a serlo), desde el momento en que, privados los hombres de toda tradición e historia, despojados de toda herencia *sida*, de todo contenido en suma, queda sólo el mero cálculo formal, siendo la capa ilustrada la encargada de dirigir desde arriba ese cálculo e imponer qué es lo que hay que calcular. Pero como esa imposición es sólo formal (¿quién sabe a dónde va el Progreso, si la meta es tan abstracta como la Igualdad?), cualquier facción se creará con derecho (y en realidad, lo tiene) a ocupar violentamente el poder porque, como decía también Hegel, una seca aseveración vale tanto como su contraria. De modo que no es extraño que el primer fruto de la Revolución Francesa fuera la rebelión de los campesinos de La Vendée, y el segundo la igualitaria guillotina, empleada con la misma científica imparcialidad sobre las cabezas de los nobles y sobre las de los jefes de facciones revolucionarias caídas en desgracia. El propio México sabe muy bien de esa «redención» ilustrada e igualitaria a manos de los civilizados franceses de Maximiliano.

Y sin embargo, Hegel —y yo desde luego con él— celebra el advenimiento de la Revolución Francesa como la implantación auroral del pensamiento en la tierra, como la reintroducción de los trasmundos en este mundo. Lo que ha fallado (y en mi opinión, sigue fallando) en una rigidificada y universalizante Ilustración es que ésta no se encuentra suficientemente ilustrada sobre sí misma: pretende partir de cero, haciendo tabla rasa de todo lo establecido. En una palabra: olvida que el máximo prejuicio es la máxima de la carencia absoluta de prejuicios. ¿Desde dónde, y con qué metas, se hace el cambio? Puesto que la Humanidad, en cuanto tal, es una

vacía abstracción («el Hombre es un inventoreciente», dirá Foucault), tendrá que ser una *determinada* Nación (Francia, por caso), una Raza (la aria, digamos) o una Clase universal (el proletariado) la que empuñe las riendas de la Historia y atraiga hacia sí a los demás pueblos irredentos (las intervenciones, más o menos encubiertas, de los Estados Unidos en el llamado Tercer Mundo —ya el nombre es denigrante— muestran a las claras la persistencia de esta confusión, también ella —y cómo— interesada, entre una Particularidad y la fingida Universalidad). Que estas consideraciones filosófico-políticas hayan venido a cuento de la defensa hermenéutica de los *prejuicios* muestra claramente, por lo demás, que esta corriente de pensamiento, por más que centre modélicamente su atención en la exégesis de textos, se halla empeñada en una hiperilustrada —si así queremos decirlo— lucha *interna* a la Ilustración: empeñada en una crítica de la «crítica de las ideologías». Al fin, la atención hermenéutica hacia el lenguaje no constituye, como ya se ha advertido reiteradamente, una aséptica y académica ocupación formal, sino que atiende al *contenido* de los textos (pero textos son también, y sobre todo, los documentos sagrados y las obras clásicas en las que los hombres deletrean sus temores y esperanzas), y a la íntima conexión de esos textos con la historia y con la vida humana.

Aleccionada, seguramente en exceso, por el sangriento resultado de la Revolución Francesa, la corriente historicista decimonónica —no en vano hija de la Restauración— caerá en el extremo opuesto. Dado que no existe una Razón universal, *todo está sometido a la devastación del tiempo*. Y así, se propugnará la existencia de una ciencia francesa, de otra alemana y otra inglesa (los demás países —pobres— se armarán alternativamente a una de esas fuentes), al igual que habrá una historia para franceses, etc. La paradoja surge de inmediato: todo es historia, y por eso precisamente no existe la Historia, sino muchas historias, por defender las cuales los pueblos llegarán a matarse entre sí. Puesto que no hay más que prejuicios, *peculiares* de cada pueblo o raza, no existen tampoco los *prejuicios*, digamos, generales: una herencia común en la que cada pueblo

pueda reconocerse como partícipe. El ideal clásico grecorromano, en el que aún creía lo mejor de la Ilustración (de Lessing a Schüller y Hegel), queda románticamente denostado en nombre de una mitología autóctona (y donde no hay, se inventa tranquilamente una, hasta llegar al siniestro *Mito del siglo XX*, de Alfred Rosenberg). Sólo que el historicista no se conforma con este relativismo cultural sino que, en nombre del Progreso, cambiará el proteccionismo por la reserva. Pragmáticamente cree que hay prejuicios mejores que otros, puesto que evidentemente un pueblo se sitúa gracias a la ciencia, la industria y las armas por encima de los demás: eso significa, muy calvinistamente, que ese pueblo está designado por Dios, o por la Historia, a dirigir a los demás, ya que sus valores son más fuertes (*gesta Dei per francos*, decían los franceses). Y como ya no se cree en una Humanidad común y universal, la universalidad corresponderá al Pueblo que encarna en sí mejor esos valores, mientras que los demás pueblos habrán de limitarse a servir a esa Nación o Pueblo Elegido (*God's own country*, dicen ahora los estadounidenses de su propio país). En el fondo, la misma lógica de dominación que la presente en la Ilustración, sólo que ahora los textos sagrados estarán confiados a la memoria piadosa de un pueblo determinado (pensemos en la *Constitution Act* de Virginia, en 1776, p.e.) y la *lingua franca* (o mejor, la lengua triunfadora) ya no será una lengua común y propia sólo de los sabios (el latín de Leibniz), sino la particular de ese Pueblo (por caso, el inglés).

Pues bien, el principio hermenéutico del «círculo del comprender» pretende mediar entre esos extremos. No presenta una tercera doctrina, al lado o más allá de la Ilustración (con su indeseada culminación en el fenecido Imperio Soviético) y del Historicismo (consubifurcación en el *Drittes Reich*, más civilizada y liberalmente, en el Imperialismo estadounidense), sino que pretende fecundar un horizonte con otro, templando así las ansias extremas de expansionismo. El hermeneuta es bien consciente de que: «El abuso de poder es el problema capital (*Urproblem*) de la convivencia humana en general». Pero sabe también que una «plena erradicación de este

abuso es posible sólo de un modo utópico.» (Gadamer 1989, 123). Y desconfía, con buenas razones, de la Utopía. Y es que, vengamos a cuento: no hay que liberar, salvar ni redimir a nadie, sino a lo sumo ayudar a los hombres a que desconfíen de toda consigna salvadora, y a que trabajen en la profundización y modificación de sus propias, peculiares maneras de vida. El hombre es radicalmente crítico, esto es: no precisa de un baremo suprahumano o suprahistórico (también la Historia Universal es suprahistórica), para habérselas reflexivamente con sus propias tradiciones, con su herencia, atento al cruce constante con otras, y con un solo criterio: atenuar el dolor y el sufrimiento causado por la aceptación acrítica y exclusivista de unos prejuicios determinados, que pretenden ser superiores a otros. Por ello, el ideal hermenéutico es el del diálogo: pero dialogar implica una disensión previa, algo sobre lo que discutir. Comprender es siempre interpretar, desde luego. Pero no comprender mejor que el propio autor, como quería aún el romántico Schleiermacher (lo cual implica una creencia acrítica en una teleología y escatología de perfecta fusión entre los hombres, las cosas y Dios), sino comprender de otra manera que el autor. El hermeneuta vive de la desigualdad cultural, y la alienta y hace proliferar, porque sabe que: «La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica», como dijo Gadamer en 1989, con ocasión de una mesa redonda en Heidelberg. No pretende corregir los malentendidos, ni acabar con ellos en nombre de una Razón uniformizadora, disolvente de las diferencias, sino convertirlos en manifestaciones de una inalienable alteridad. Lo que la hermenéutica busca es es el entendimiento de y en las diferencias. Quizá sea esta la clave, el eje sobre el que gira todo este nuevo modo de pensar. El historicista cree en una Razón-de-escucha-y-obediencia. Este es por demás el antiguo sentido del término alemán *Vernunft*, que procede de *vernehmen*: «percibir, escuchar algo». Por caso, la voz de Dios, de la Raza o de la Nación, y seguirla (la emisora oficial de la extinta República Democrática Alemana se llamaba *Stimme des Volkes*: «La Voz del Pueblo», mientras que la radiodifusión estadounidense para el extranjero usurpa metonímicamente al Continente

entero y se quiere: *The Voice of America*). El ilustrado defiende una Razón universal entendida como *ratio*, medida formalizante y matemática de las cosas, condenadas a sí —y con ellas los hombres— a ser meros instrumentos, útiles de trabajo. Por el contrario, la palabra capital del hermeneuta es *Verständigung*: «entendimiento», pero no en el sentido de una facultad aislada que trafica con conceptos (el *Verstand*, en el sentido idealista, como cuando Kant habla de los principios que rigen a la ciencia llamándolos «principios del entendimiento»), sino en la doble acepción, tan castellana por otra parte, de «buen juicio» (capacidad de sopesar los pros y contras que propulsan un proyecto vital) y de «comprensión de las diferencias, hacerse cargo de ellas», como cuando se habla del «entendimiento» entre los pueblos, o cuando dos personas confían en que «llegarán a entenderse». De manera que el círculo hermenéutico está configurado por la doble tensión a escapar *tangencialmente* de las opiniones previas, generando así disensiones, y a volver (avanzando, convirtiendo así el círculo en espiral) sobre éstas, gracias a la atracción ejercida por la centralidad del buscado entendimiento, al que corresponden, sin confundirse con ese «centro» del círculo, cada uno de los puntos constitutivos de las diferencias. Y esta Ilustración que se va ilustrando a sí misma históricamente, y que coincide con una Historia que va difiriendo de su propio pasado y del de los otros mientras vuelve a él críticamente, no me parece un mal programa. Es un programa semejante, creo, al que proponía el poeta Gabriel Celaya en su *España en marcha*:

*No reniego de mi origen,
pero digo que seremos
mucho más que lo sabido, los factores de un comienzo.*

*Españoles con futuro
y españoles que, por serlo,
aunque encarnan lo pasado, no pueden darlo por bueno.*



4. Los fastos de la memoria y lo nefasto de los recuerdos

Hemos estado dándole vueltas al círculo hermenéutico, y espero haber podido mostrar que tal círculo, en lugar de encerrarnos de manera excluyente y exclusiva en un texto que se creyera único y privilegiado (y como extensión, por ser los textos la memoria de un Pueblo, ensimismarnos en la exaltación de este último por encima de los demás, de nuestra historia por encima de las otras), más bien nos liberaba en cada punto de la curva trayectoria, por fuerza centrífuga, hacia el entendimiento de lo otro, ya que, en el fondo, cada punto estaba formado por la infinitesimal fusión de una tangente (procedente de otras culturas, de otros centros) y un arco atraído por la centralidad de la propia herencia, de la propia tradición. Veíamos las consecuencias histórico-políticas que el círculo del comprender tenía respecto a su compromiso de mediación entre Ilustración e Historicismo, y nos dirigía-

mos por último hacia el término clave de la hermenéutica: el «entendimiento» como unidad, no *de* la diversidad (ello sería dialéctica) sino *en* la diversidad misma, ahondando en las diferencias mutuas para dejar ser al otro como otro, no para integrarlo en la propia órbita. De modo que sólo la hermenéutica podría alentar de veras la consecución de sociedades multiétnicas y multiculturales. Sólo ella podría corresponder al pensamiento de la democracia, si ésta quiere ser fiel al espíritu de aquello que un diputado inglés dijo a su opositor parlamentario: «No estoy de acuerdo con sus ideas, pero daría mi vida por que Vd. pudiera expresarlas».

Y lo que hemos dicho del entendimiento como un aprender a saborear las historias de los demás, sin encorsetarlas en la propia, astutamente disfrazada de Historia Universal, podemos decirlo también de la relación de la hermenéutica (o, si queremos, de la filosofía *tout court*) con las ciencias. Tiempo hubo en que la metafísica se jactaba de ser *regina scientiarum*, a la par (y esto es por demás sospechoso) que se hacía *ancilla theologiae*, doncella o sierva de la teología revelada. Más modernamente, ante los embates de la ciencia físico-matemática, también la filosofía sufrió de la tentación de importar los métodos de ésta (alú están los casos señeros de Descartes y Spinoza), no sin la aviesa intención de que, una vez así conseguido el paso por la aduana de lo científico, la filosofía pudiera volver por sus fueros de orientar y apacentar a las demás porque, como *rigurosa*, lo debía ser como la que más, y aún más que eso (así pensaba Husserl, por ejemplo, en 1911, con su artículo *La filosofía como ciencia estricta*), pero en cuanto *filosofía* (o amor al saber en general) se ocupaba del Todo, y no de miserables parcelas, de modo que las demás habrían de oír sus consejos, forzosamente. Y como no podía ya sin ridículo competir en cuanto a saberes de contenido (la última competitividad en tal campo se dió en el encontronazo de las ciencias químicas y biológicas con la *Naturphilosophie* romántica, y la cosa acabó muy malparada para esta última), se arrogó la pretensión de dictar normas formales a las que debía sujetarse la investigación

científica, allá por los años veinte de nuestro siglo, en el llamado Círculo de Viena o primera fase de la filosofía analítica (de manera contemporánea a los esfuerzos de Husserl por ser científico a su manera). Las pretensiones de ese Círculo (prolongado luego, tras la guerra, en la Escuela de Chicago), o de los coetáneos estertores del neokantismo, que también quería servir por su parte de fundación de las ciencias (y ya es empeño), acabaron sin embargo en el más estruendoso de los fracasos, hasta el punto de que el nombre mismo de *epistemología* o «teoría del conocimiento» ya no puede utilizarse hoy día sin cierto rubor, o sólo para mentar empeños pretéritos y caducos.

Podemos decir que, hasta cierto punto, la hermenéutica ha aprendido a escarmentar en la cabeza ajena de fenomenólogos, neokantianos y neopositivistas. Digo que sólo hasta cierto punto, porque también ella tuvo en sus inicios (en Schleiermacher, Boeckh, Dilthey y hasta el mismísimo Gadamer) la pretensión de fundamentar algo: si no las ciencias físico-matemáticas, sí las históricas y filológicas, eso que los alemanes llaman *Geisteswissenschaften* o «Ciencias del espíritu». De hecho, muchos vieron (con una punta de malevolencia y otra de razón) que el título mismo de la gran obra de Gadamer, *Verdad y método*, quería jugar a una divisoria de dominios, a fin de que la filosofía encontrara al fin un puesto digno al sol. En efecto, la «verdad» (la verdad *verdadera*, la de la vida, no la científica) sería algo que se arrogaría la hermenéutica, mientras que el «método» (que, con todo lo fiable que se quisiera, no dejaría de ser sin embargo algo ajeno a lo humano y, en el fondo, inhumano) sería cosa de las ciencias. Gadamer ha protestado en numerosas ocasiones contra esta interpretación, escapándose por la tangente. Sin embargo, ya sabemos que tal escapada es algo positivo, tratándose del círculo hermenéutico. Y es que las tangentes inciden obviamente sólo de manera puntual en la redonda superficie, desde cuyo punto «tocado» se *irradia* hacia el centro: hacia el fondo de cada individuo. La hermenéutica no pretende en absoluto fundamentar nada porque, para empezar, una de sus tareas más importantes es la de la

crítica del *fundamento*, entendido éste al estilo cartesiano, como *fundamentum inconcussum veritatis*. Ya sabemos que tal fundamento había de ser el *sujeto*, la autoconsciencia que pone fuera de sí a los objetos (esos objetos servilmente servidos por las ciencias), y los va ordenando según se acerquen a la oronda reflexividad constitutiva de ese sujeto-sustancia. La hermenéutica, siguiendo indicaciones preciosas del último curso de Heidegger, *La proposición del fundamento*, de 1957, estaría en cambio dispuesta a reivindicar algo no tan sólido como el fundamento, pero sí más profundo: a saber, el *fondo* (nosotros podemos jugaren castellano con esta disparidad, mientras que el idioma alemán tiene un solo término: *Grund*). Ya aludí a este fondo en la primera conferencia: no se trata de cimentar nada, como si bajo los cimientos no hubiera efectivamente nada, y éstos fueran la *ultima ratio*: se trata más bien de *excavar*. Todo enunciado —también, pues, los de la ciencia— procede de una pregunta previa (aunque ésta quede las más de las veces inexpressa), y nunca puede dar del todo razón de tal pregunta. No porque ésta sea, digamos, muy difícil, sino porque la pregunta *queda reformulada, profundizada* por la respuesta. Toda respuesta verdadera, o sea: dialógica, pone en cuestión la aparente redondez de la pregunta, desde el momento en que saca a la luz armónicos desconocidos por la pregunta misma. De ahí la inagotabilidad del preguntar. Está claro que una actividad empeñada en la ramificación *ad indefinitum* de las preguntas, como un viejo topo, no puede contribuir positivamente a las formaciones tecnoprácticas que están a la base de las ciencias. Pero sí puede, en cambio, limitar las pretensiones de absolutez de esas mismas formaciones. La hermenéutica acompañaría así al crecimiento de las ciencias como la *mala conciencia* de éstas.

Gadamer gusta de repetir un sueño del viejo Sócrates. Es verdad que el santo patrón del pensamiento racional soñaba, también. Y peor aún, no se atrevía a interpretar su sueño, sino que lo dejaba ahí, clavado en el dorso del cetáceo «ciencia», que desde entonces no ha hecho sino aumentar en tamaño y vigor. Yo me complazco en reproducirlo ahora a través de la tersa y castiza

versión de Agustín García Calvo: «Escucha pues ... este sueño mío, ya sea él venido por la puerta de cuerno o por la de marfil. Que es que, dado caso que imperara sobre nosotros la cordura, siendo ella tal como ahora la estamos definiendo, ¿pasará más sino que todo se hará según los saberes correspondientes, y que ni timonel ninguno, que pretenda serlo, pero no lo sea, podrá más engañarnos, ni médico ni estrategia ni otro ninguno podrá ya disimular que está presumiendo de saber algo que no sabe?; como consecuencia, en fin, de semejante situación, ¿nos sucederá a nosotros otra cosa sino que estemos de cuerpo más sanos que no ahora, y que en los peligros de la mar y en los de la guerra salvemos nuestras vidas, y que nuestros muebles y vestimenta y calzado de toda clase y todos los enseres estén con arte y a conciencia fabricados, y así muchas otras cosas, gracias a disponer de verdaderos técnicos y artífices, y si quieres, por cierto, que también la adivinación convengamos en que sea una técnica y saber de lo que va a pasar, que asimismo la cordura, estando sobre ella y dirigiéndola, a los charlatanes los aleje de nosotros, y a los adivinos de veras los erija en profetas de lo venidero? Ya, en fin, organizada de ese modo la raza humana, que habrá ella de actuar y de pasar la vida científicamente y según saber, eso biense me alcanza (pues la cordura, vigilante, no ha de dejar que, introduciéndose entre nosotros, la ignorancia colabore en nuestras obras), pero que, actuando y llevando por ciencia y saber la vida, hayamos de obrar y vivir bien y de ser felices, eso no alcanzo todavía a comprenderlo.» A este extraordinario texto, que parece talmente un espejo de las profecías a cumplirse en la revolución tecnocientífica de nuestros días, replica Critias haciendo ver la dificultad de encontrar otro criterio de la *vita beata* que no sea el del saber y la ciencia. Todo se cifra, ahora, en la contraréplica que le da Sócrates: «Bien, pues entonces ... instrúyeme todavía sobre un pequeño punto: según saber y ciencia —dices— ¿de qué cosa?» (*Cármides*, 173; García Calvo 1972, 128). La pregunta de Sócrates es tan retórica como aquella con la que nos convencían otrora nuestros preceptores espirituales al demandarnos triunfales sobre «quién hizo el mundo». Pues, en

efecto, característica esencial de las ciencias es su especialización: cada una de ellas se afana sobre una cosa o una cierta región de cosas. Y ya hemos visto el fracaso continuo de querer establecer una ciencia que se ocupe de todo, o del Todo (¿cómo va a haber especialistas de lo general?).

Y sin embargo, salvo algunos planificadores tecnocientíficos al viejo estilo, ¿quién no daría la razón a Sócrates? Bien están las ciencias. Más aún, sin ellas sería imposible la vida. Mas es una conocida falacia lógica pasar de una condición necesaria a la condición suficiente. Y sabemos qué es lo que no nos pueden ofrecer las ciencias, con toda su exactitud y rigor. El propio Sócrates apunta a ello: faltan indicaciones, orientaciones para obrar y vivir bien. Les falta el momento ético (*ethos* significa en griego morada, casa). Naturalmente que no me refiero con esto a la ética, a la deontología científica, interna al propio quehacer de las ciencias (ser probo, dar cuenta de los descubrimientos, no atender a intereses personales, etc.), sino al valor de las ciencias para la vida de cada uno y, si queremos, también de los diversos pueblos. Y les falta necesariamente (de lo contrario, dejarían de ser ciencias) porque, a pesar de todas las revoluciones kuhnianas que queramos, su ideal se cifra en la repetibilidad omnímoda del experimento, es decir en la desaparición del científico y en la evidencia de las pruebas verificadas. Un ejemplo podrá ilustrar esto. En *Il Saggiatore*, Galileo arremete contra el pobre Sarsi, que defendía —por haberlo leído en el *Suidas*, una de las mayores fuentes en que hoy seguimos bebiendo la antigüedad— que los honderos babilonios en campaña hacían cocer sus huevos a fuerza de ponerlos en la honda y de agitar ésta bravamente. Galileo repite el experimento sin éxito, controlando una a una todas las variables, salvo una, y concluye que Sarsi debía de tener razón: es que nosotros «no somos babilonios». Pues bien, la hermenéutica tomaría absolutamente en serio la *boutade* galileana. Ni somos babilonios, ni podemos «ponernos en su lugar» (contra los románticos sueños integracionistas de un Schleiermacher). La ciencia, en cambio, no puede tener en cuenta la historia. Entiéndase: no es que

ella no trace minuciosamente todas las vías precursoras que la han llevado al estado actual, admitiendo desde luego que se trata de un quehacer colectivo, sociológicamente estudiable, etc. No es eso. Digamos mejor que lo que no puede tener en cuenta es algo así como la *intrahistoria*, a saber: la convicción de que la reflexión sobre el pasado *cambia* presente y pasado a la vez, y abre futuro. La convicción de que el pasado obra *secreta*, desasosegadamente, en cada enunciado presente. Que éste, más que una contestación, es la reapertura de una vieja herida. Es la herida del *individuo*. Las ciencias ordenan, clasifican, reducen lo particular a universal, subsumiéndolo en éste. Pero no pueden, no *deben* tener en cuenta las anomalías, las excepciones. Cuando vuelven sobre éstas, es porque ya de antemano las han reducido a nuevos casos posibles de una ley general. La ley de caída de los graves es exacta, no por dar cuenta exhaustiva de la caída real de un cuerpo, sino justamente por establecer los márgenes de error que impedirían la coincidencia entre la medida del fenómeno y lo estipulado legalmente. Pero es ese "error" lo que constituye precisamente la distinción entre este individuo y aquél, entre mi persona y la de los otros. *Individuum inefabile*. Por eso yo me siento maltratado cuando se me reduce a un número (digamos, el del carnet de identidad), aunque reconozca que sin esa reducción sería bien difícil la convivencia de grandes grupos.

La hermenéutica, claro está, tampoco da cuenta del individuo (por principio: dar cuenta de un individuo es hacerlo desaparecer como tal, al igual que en el lenguaje tabernario se decide acabar con alguien diciendo que «hay que dar cuenta» de él). Pero dice al menos, y no es poco, por qué es imposible esta cuenta. Es ella la que se encarga de recordar esas sombras silentes, inquietantes, que han acompañado de siempre al pensar. A saber: que mi vida no es un experimento, ni un libro contable de pérdidas y ganancias, ni tampoco una trayectoria de límites fijos (porque nacimiento y muerte son siempre *para* los otros, no *para* mí), sino una existencia en la que se da el mundo, íntegro, de manera irrepetible, única, siendo sin embargo una existencia «abierta», que vive «de prestado», diríamos,

en un movimiento constante de sístole y diástole: por la primera, recibo a cada golpe mi ser a partir de todo lo demás; por la segunda, lo demás alcanza sentido, queda coloreado por mi interés, hostilidad o indiferencia (también el aburrimiento es un modo de abrirse al mundo). Cada instante es infinito, pero *infinito en acto*, puesto que reúne en sí todas las perspectivas del mundo: las alamedas de la memoria, la arborización de la esperanza. Sólo que, así, parece que a fuerza de insistir en la insistente irrepitibilidad del instante disolvemos al individuo mismo que queríamos preservar. ¿Con qué derecho puedo yo decir —salvo quizá para garantizar la buena marcha de lo económico, lo jurídico y lo político— que soy yo *el mismo* cuando pronuncio esta conferencia que cuando la estaba escribiendo, en calurosos días de la meseta castellana? Es más: adviértase que tomar los instantes por unidades últimas de sentido, por átomos, sería tan falaz (en este sentido: tan «científico») como postular partículas elementales en la física. Y más falaz aún sería la pretensión de reconstruir «racionalmente» al individuo como una combinación de átomos, como una «molécula». Pero la pregunta anterior era tan retórica como la del buen Sócrates; no hay en efecto derecho alguno, aunque quizá haya una razón: una *razón vital*, si queremos decirlo con términos de Ortega. Y es que yo no sé si soy el mismo (o, de hacer caso a las ciencias bioquímicas, sé más bien que no lo soy). Pero sí sé, en cambio, que *quiero seguir siendo el mismo*. ¿De dónde me viene esta querencia, sino de otro saber más hondo y sentido: la consciencia de mi propia finitud, esto es, de mi *mortalidad*? Las cosas no quieren seguir siendo idénticas a sí mismas consigo mismas, como decía Platón en *El sofista*, sino que se dejan ir: ya nos encargamos nosotros de mantenerlas, siquiera precariamente, en una identidad lingüísticamente prestada. La vida humana, por el contrario, no está «a las resultas», a «lo que le echen», sino que es continua *decisión* existencial: resolverse a hacer esto, o lo otro, a comprometerse en una acción colectiva. *Es la anticipación de mi propia muerte lo que me hace seguir estando vivo*. Las plantas, los animales, en cambio, «se dejan» vivir. No es preciso —es más, sería imposible—

que esas decisiones sean deliberativas, conscientes. Pero eso no quiere decir otra cosa sino que buena parte de nuestra vida es sólo vegetal y animalmente vivida. Ya avisaba el sagaz Hegel de que la muerte (la muerte animal) viene por osificación, porque todo resulta ya acostumbrado, todo *dejà vu*, de manera que bien puede decirse que el individuo muere *de sí mismo*: porque ya no da nada más de sí.

Ahora bien, ¿qué significa tomar conciencia de una situación? Como ya sabemos, significa entenderla (es decir: entendémoslas con ella), *interpretarla*. Pero interpretar es proyectar nuestras expectativas de sentido sobre una red de posibilidades de las que somos responsables, a pesar de no ser sus autores (de hecho, nadie las ha hecho: acompañan a cada decisión, a cada elección, sólo para hundirse en nuevas ramificaciones inagotables). Sólo que, ¿cómo sabemos cuáles son en cada caso esas posibilidades? ¿Acaso las que autoridades educativas (científicas, religiosas o políticas) nos dictan? Si decimos que sí, caemos en el historicismo, y difícilmente podemos eludir la sospecha de ideologización (¿o es que las autoridades lo hacen todo por nuestro bien, y no por el suyo?). Si decimos que no, nos vemos obligados a recurrir a una Ilustración abstracta, y a buscar una Razón que, por valer para todos, no valga para nadie (es más, yo ahora no buscaba la Razón, sino *una* razón que me permitiera salir con bien de una situación concreta y no dispuesta por mí). No. la respuesta ha de ser justa, es decir: ha de dar a cada parte lo suyo. Naturalmente que es imposible la vida, en su rabiosa individualidad, sin seguir pautas de conducta que, en definitiva, remiten a autoridades (el latín *auctor* está emparentado con *auge*; "autor" es el que hace crecer). La anarquía es el último sueño de la Ilustración, en el que ésta desaparece, desahuciada. Pero, ¿cómo discernir la autoridad legítima, que fomenta mis posibilidades de libertad, de la ilegítima, que las ahoga? Si no hay más remedio que confiar, ¿en quién o en qué hacerlo? Gadamer aventura una primera respuesta, tentativa e insuficiente. Podemos dejarnos guiar por prejuicios que se han establecido firmemente a lo largo del tiempo. La *distancia temporal* es selectiva, y productiva. Es obvio que así

ligamos el confesado *clasicismo* gadameriano con un cierto *pragmatismo* (como prueban las ramificaciones de la hermenéutica en un Richard Rorty o en un Joseph Bleicher). Tanto en mi propia vida como en la de la historia hay modelos recurrentes que resisten el paso del tiempo. Pero este retorno del ideal ciceroniano de la *historia magistra vitae* no puede pasar por alto el hecho de que, en muchas ocasiones, la historia es encubridora, más que esclarecedora, de modo que tendríamos que llegar, *per impossibile*, al cabo de la historia para decidir si al fin se ha hecho justicia a tal o cual autoridad, que ahora sabemos, demasiado tarde, legítima o ilegítima. Spinoza fue tratado como un perro muerto hasta que Lessing lo tildara de hombre divino. Hegel fue tachado de lo mismo diez años después de su muerte hasta que Marx reivindicó su figura. Y ahora Marx corre la misma suerte, hasta que vengan mejores tiempos para él, si vienen. ¿Qué haremos entre tanto, si el clasicismo no se impone lineal y continuamente, y si hoy nos resulta por ejemplo más "clásico" —en el sentido de modélico, de ejemplo a seguir— un Hölderlin que un Goethe, otrora símbolo y resumen del clasicismo? Y aparte de todo ello, ¿de qué nos vale la distancia temporal cuando se trata de interpretar una situación actual o un texto reciente? ¿Los remitiremos a otros, y en ese caso, a cuáles?

Afortunadamente, Gadamer ha ido puliendo con el tiempo una respuesta más refinada y sutil, concentrada en un término que ha hecho fortuna, y que él tomara de la crítica literaria decimonónica. Se trata de la *Wirkungsgeschichte*, palabra aquí aclimatada como «historia efectual», lo cual es desgraciadamente unilateral: *Wirkung* es palabra bifaz, pues significa tanto «acción» como «efecto». «Historia efectual» parece aludir tan sólo a los efectos que en grupos selectos, o en la más amplia opinión pública, han ido ejerciendo una serie de obras (o de sucesos y gestas en ellas recogidos), de modo que tales grupos aparecen como una blanda tablilla de cera que se dejara impresionar pasivamente por la fuerza y vigor de esos monumentos. Pero la historia no viene sólo del pasado al presente, sino también, y preeminentemente, de éste a aquél: es el presente el que

descifra y deletrea el pasado (de lo contrario, informe), abriendo en él canales de interpretación, pautas de lectura. En este sentido, la *Wirkungsgeschichte* es la historia de la recepción que, en cada caso, se ha dado —o no— a una obra para iluminar una situación concreta. Ahora, somos nosotros, los lectores e intérpretes, los que ejercemos efectos sobre el pasado. Machado decía: «No está el Mañana, ni el Ayer, escrito». Por una vez, yo me atrevería a corregir *pedem aliquantulum* al gran poeta: el Mañana y el Ayer están escritos de muchas maneras, sin que haya una Escritura fija y unívoca. Por eso se van reescribiendo constantemente.

Tras estos distingos, seguiremos en todo caso la tradición y hablaremos sin más de «historia efectual». De ella dice Gadamer que «es más ser que conciencia» (*Kleine Schriften* I, 127, 158). Esto, más que una afirmación, es una sentencia: la sentencia que condena como ilusoria la famosa apuesta hegeliana del Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: «Según mi modo de ver —decía Hegel— que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.» (G.W. 9:18; Roces 15). Que lo verdadero se capte y manifieste como sujeto significa que se posea a sí mismo en plena transparencia, sin resto (última versión de la *noésis noéseos* aristotélica, a la que ya hemos aludido). Existencialmente, la magnífica tesis se emplea de forma degradada en eso tan bonito de «empuñar las riendas del propio destino». Pura literatura, de términos contradictorios. Un destino embridado ya no es destino, sino manso caballo que va donde uno quiere. Durante un tiempo, estuvo de moda en España decir que uno debía liberarse de la «alienación» y «realizarse»: otra degradación vergonzante de viejas y otrora potentes consejas marxistas y aristotélicas. Cada uno, de seguir a Heidegger, es «poder ser». Su realización sería su acabamiento, esto es: su muerte (sólo en el epitafio, cuando ya es demasiado tarde, es uno por fin idéntico a sí mismo, sólo que ya no consigo mismo: son otros los que ponen encima el nombre que identifica y las fechas extremas que delimi-

tan). Este pequeño rodeo erudito-coloquial puede servirnos para entender mejor la sentencia gadameriana. En el fondo, la historia no se elige, como se elige un traje (recordemos el «guardarropa» de la historia, de que se mofaba Nietzsche). Más bien parece que es ella la que lo elige a uno. Ella es la instancia portadora determinante, en última instancia, de todo entender (advuértase que, de este modo, Gadamer está atribuyendo a la historia efectual la misma función que el marxismo daba a la infraestructura económica). Podemos, y debemos, poner en claro, dilucidar estos prejuicios que nos mueven y motivan, fundiendo los horizontes de nuestras futuras expectativas de sentido con los de esa historia que se ha ido seleccionando, diríamos, a sí misma, alambicadamente. Pero no podemos interpretarla. Al contrario: desde ella interpretamos nuestra situación. Por eso es más *ser* (algo opaco, impenetrable) que conciencia (pura luz autotransparente).

De nuevo, parece amenazarnos aquí el fantasma del determinismo histórico. Por un lado, no deja de ser estimulante el reconocimiento de que no podemos salir de nuestra propia historia, personal o colectiva, ya que ella no nos es algo indiferente ni postizo, sino la *sustancia* misma de nuestra vida. Tener conciencia de que somos encarnaciones de la historia efectual es tener conciencia, pues, de la propia *finitud*: de que no podemos comprendernos por entero a nosotros mismos. Y aquí se ve claramente cómo la *historia efectual* es el sustituto hermenéutico del Espíritu Absoluto hegeliano, con una diferencia fundamental: esa historia no se conoce a sí misma, no sabe de sí (y por ende, menos lo saben las conciencias que la portan). No existe la Historia Universal. Pero, por otro lado, Gadamer no parece insistir suficientemente en que tampoco hay en cada caso *una sola* historia efectual, sino muchas. Y no sólo en el plano colectivo, en el que cada pueblo, cada región, tiene su historia, que se va tejiendo trabajosamente, sin llegar jamás a entera fusión, con las demás. Aquí, menos que en ningún otro sitio, no tiene la menor vigencia la leyenda de las ventanillas de los trenes: «prohibido asomarse al exterior». Cada historia no hace otra cosa sino contar los

múltiples «exteriores» (desde batallas y casamientos hasta intercambios comerciales y culturales) desde un cañamazo que se va replegando sobre sí mismo, adquiriendo solera a fuerza de asomarse (si no nos vale ya la apuesta hegeliana, sí tiene vigencia, y más que nunca, aquella otra afirmación suya de que: «El pueblo sin gestas es pueblo sin tachas». (WdL. G.W. 12:142). Es decir, no es pueblo alguno, porque no se ha mezclado con nadie y, así, ha muerto por consunción: ha muerto *de sí mismo*). Pero también y sobre todo en el plano biográfico, individual, es bien pobre pensar que disponemos de una sola historia (o mejor, dispone de nosotros). Como se dice en *Las mil y una noches*, «la verdad es la suma de muchos sueños». Nuestra historia es la suma, nunca integrable, nunca del todo computable, de muchas historias. Sólo la memoria de mi voluntad, sólo mi voluntad de memoria, hila esas historias en una. Pero la memoria es selectiva, y modificable. Nada más aleccionador que leer las cosas que escribimos hace años (por no hablar de las indicaciones que dejábamos prendidas sabihondamente de los márgenes de los clásicos) para tomar conciencia de esta extrañeza con respecto a nosotros mismos. Esa extrañeza no se debe a mi historia efectual, sino al contrario: a mi reacción contra ella, al ser llevado de acá para allá por situaciones emergentes, imprevistas. Si queremos: se debe al otro sentido del término alemán *Wirkungsgeschichte*: ahí se da la historia de mis acciones contra los efectos de mi historia sustancial. Es verdad que, al final, pesa siempre más el lado «fectual» que el «activo». A ello se debe —y lo digo sin hipérbole— que yo sea mortal, que yo haya de morir sin saber jamás a ciencia cierta quién soy yo. Pero eso no impide que, a cada golpe de decisión, urgido por el mundo que constituye mi estar, mi estancia, haga variar de múltiples maneras el destino propuesto (nunca impuesto). Yo no sigo una ley general, como la piedra sigue la ley de caída de los graves (si es que, en cuanto *esta* piedra concreta, la sigue, que aun eso sería discutible, como vimos), sino que me voy haciendo *como puedo*. Como puedo, ciertamente (según entra en mis posibles): pero ello no deja por eso de ser una acción mía.

Y para ello no basta —como cree Gadamer— con la fusión de horizontes. Como si yo (o un pueblo histórico) fuera simplemente el campo de encuentro (o de batalla) entre el horizonte de la situación presente, por donde irrumpe, amenazador o amistoso, el mundo (resultante a su vez de la intersección de las múltiples «historias efectuales») y el horizonte de los propios prejuicios, de la propia tradición. Imaginemos qué pensaría un alemán si le dijéramos que la historia alemana de postguerra es la resultante de la fusión del nazismo derrotado (la historia efectiva propia) con la implantación del liberalismo aliado por un lado y del socialismo soviético por otro. O bien, si nos atreviéramos a decir que la historia de México es la amalgama de la vencida cultura azteca (a su vez, engullidora de otras culturas) con el Imperio español transmutado como Nueva España, suplantado luego efímeramente, tras revueltas y guerras intestinas, por una caricatura del *Second Empire* y ahora, en fin, arrastrado hacia la poderosa órbita del vecino del Norte. ¿No recuerda esto, acaso, a los métodos de exhaución del buen Arquímedes, es decir, a una *construcción mecánica y externa*? De esas historias falta lo principal: a saber, la asunción responsable, *interna*, de todos esos avatares, que en Alemania llevó, por ejemplo, a una profunda reestructuración (todavía en marcha) del modo de sentir y vivir; o en México, a una Revolución (que deseo todavía en *marcha*) justamente como reacción a todas esas influencias. Los horizontes no se funden sin un *centro de fusión*, sin un aglutinante que viene del futuro, no del pasado. Gadamer insite siempre, peligrosamente, en que la llamada subjetividad no es sino un «ingreso en un acontecer de la tradición, en el que se median constantemente pasado y presente.» (Gadamer 1965², 275). Pero no hay mediación posible sin el catalizador de un futuro «inventado». De la misma manera que las palabras no se agotan recurriendo a su pasado, ni tampoco a su uso en tal situación presente, sino atendiendo sobre todo a aquello que ellas *quieren decir*, y que sólo se va desvelando después (a redrotiempo, diríamos), así también la historia se va haciendo diáfana (por más que se hunda en impenetrable opacidad

de muerte) por la voluntad de ser, no mejor ni peor, sino de otra manera. ¿Acaso podríamos estar abiertos a la verdad del Otro, comprendiéndolo de otra manera, sin ser nosotros mismos en cada caso distintos respecto a nuestro propio pasado? Si es verdad que nuestro origen va siempre con nosotros mismos, no menos verdad es que nosotros, al desplazarnos, desplazamos, diferimos constantemente ese origen.

Este es el oportuno correctivo que, de la mano de Nietzsche, ha introducido en la hermenéutica el deconstruccionismo de Jacques Derrida. El origen no es una presencia, pero tampoco una latencia que actúa subrepticamente, a nuestras espaldas y sin que lo podamos evitar. El origen es una *huella*: y las huellas se reconstruyen e *interpretan* constantemente (en contra de lo creído por Gadamer). En la próxima conferencia hablaré algo más de Derrida (el cual se escapa propiamente del horizonte hermenéutico). Ahora querría insistir en la idea de huella a mi modo, si me es permitido. Texto y huella coinciden en ser signos: apuntan a algo ausente, pero desde el presente. La diferencia entre ambos signos estriba sin embargo en el hecho capital de que el texto (por caso, un libro, o un cuadro) nos dice, o quiere decir, algo de su propio presente, remite a él. Es verdad que nosotros no podemos hacer nuestro ese presente sino remontando el semanteo de interpretaciones (controladas muchas de ellas; las más, en cambio, no) hasta introducir nuestros intereses y expectativas presentes en ese otro presente ya sido. En la interpretación, el pasado de la obra *hace acto de presencia* (por más que se trate de una presencia deformada). Su lugar es el archivo, o el museo. La huella, en cambio, es un signo de signos, sin referente último. Quiero decir que, por ejemplo, la huella de una pisada encontrada por Robinsón en la playa de su isla es interpretada por éste como producto de la interacción de un pie humano y de la arena mojada y elástica, en función del recuerdo de las pisadas que él mismo dejó en la playa. Pero la huella, de suyo, no dice nada. Es Robinsón quien tiene que *suplicar* interpretativamente la falta de centro, la falta de concreción de la huella. O bien, vemos en la arena dibujadas figuras geométricas,

e inferimos de ellas la existencia de hombres que por allí pasaron. Podemos reconstruir muchas cosas a partir de tales huellas, pero, en todo caso, somos nosotros los que nos ponemos imaginativamente en una situación de la que no quedan sino restos, ruinas. El texto es del orden de la *memoria*; la huella, del orden de los *recuerdos*. La memoria viene hacia nosotros, nos condiciona como *ser de la conciencia* (según la definición gadameriana). En cambio, somos nosotros los que activamente nos esforzamos en recordar, en iluminar, yendo del presente hacia el pasado, algo oscuro (no es lo mismo tener mala memoria, es decir: ser hasta cierto punto incapaz de imbricarse en lo que nos constituye, que tener malos recuerdos, es decir: ser incapaz de liberarse de un pasado que constantemente está volviendo al presente, sin permitir una decisión libre). Es curioso, y significativo: por estar condicionado por las posibilidades de la memoria, de la herencia sida, quedamos paradójicamente en libertad de interpretar el mundo. Por ser en cambio presa de los recuerdos (unos recuerdos que, compulsivamente, tenemos siempre bien presentes) se angosta nuestro horizonte de actuación. La memoria es donación que libera hacia lo Otro. El recuerdo, alienación que sujeta a lo Otro.

Entiéndase bien: «texto» y «huella», en el sentido a que hemos hecho alusión, son más bien actitudes interpretativas, y no signos o «cosas». Podemos interpretar un texto como «huella», y perdemos así en las sugerencias infinitas, en los repliegues y dobleces de la escritura, atentos a los *síntomas* de malestar o bienestar que a través de las palabras comparecen, siempre al margen, siempre como remisión infinita a otros signos. Nuestra propia vida podría interpretarse como una *suite* de huellas, en las que cada recuerdo está en lugar de otro, disfrazando su significación, y así al infinito. Cabe, al contrario, interpretar una huella como «texto»: medirla, sopesarla, compararla con otros documentos, para imbricarla en la red de la memoria, en el nexo de la «historia efectual», haciendo que forme parte así de la corriente que me sostiene.

Pues bien, afirmo que ambas actitudes son necesarias para la consecución de una teoría hermenéutica cabal, que no se limite a ser

un arte interpretativo, exegético de textos, sino que apunte a la constitución esencial del ser humano, en su historia y lenguaje, esto es: en la apertura a la alteridad, que su existencia es. Una nota más: la memoria se dice en singular, porque es unificadora: traba al individuo en un plexo de sentido, y permite la interpretación proyectiva. En la memoria nada hay nefasto. Por ello hablaba Nietzsche de las «fiestas de la memoria»: ella posibilita toda elección *motivada*. La memoria se estrella ante la muerte. Más bien diríamos que se ejerce desde ella, desde ese muro, y contra ella. Desde los hontanares de nuestro ser, la memoria protege nuestra identidad. Por el contrario, los recuerdos desenmascaran tal identidad como una ficción. Por la memoria ascendemos a la presencia viva, y rica de sentido, del mundo. Por los recuerdos nos deshacemos en una miríada confusa, como en un caleidoscopio. Ellos, los recuerdos, quedan fijos, como los ojos de los cangrejos de *Los secuestrados de Altona*, de Sartre. Y nosotros, que nos perdemos en ellos, más que vivir en ellos, nosotros que los sostenemos en su prestada identidad, nos vaciamos de todo sentido. Somos la sombra de los recuerdos. Estos miran hacia abajo, hacia el hondón de la infancia, cuando todavía la palabra nos era negada. La memoria, en cambio, nos sostiene, hablando constantemente, hablándonos constantemente, sin ser otra cosa que mera posibilidad (los posibles del trabajo, la familia y el lenguaje), para dejar que nosotros seamos. Los recuerdos son fragmentos deshilachados, pluralidad sin orden ni concierto: átomos de sentido que absorben el sentido de la vida humana. Por eso, en la vejez no hay más que recuerdos. La memoria es un flujo vivo, un *continuum* que nos da a luz, nos sostiene en la existencia, en la superficie de las cosas. Por eso, el joven tiene memoria, y apenas recuerdos. Tiene mucho que decir porque grande, inmensa es su herencia, y poco en lo que abismarse silenciosamente. La vida humana consiste en la difícil tarea de mantener la tensión entre la pluralidad de incitaciones que burbujean desde la unidad de la memoria (los fastos de la memoria: lo «no dicho» por ésta y que justamente por eso depara la ocasión de decirlo, siempre de otra

manera), y la nulidad de expectativas que se abisma negativamente (lo nefasto de los recuerdos: lo «indecible» que nos religa al fondo abismal del ser, de lo cósmico, de lo carente de palabra). De la memoria y el recuerdo, del texto y la huella surgen los dos constitutivos esenciales del hombre: la palabra y el silencio. Y ambas se necesitan, en amorosa lucha y conflicto, por usar los términos de Hölderlin, y se copertenecen en la historia efectual y activa, en un quiasmo difícil de penetrar: un quiasmo en el que se vinculan inextricablemente raíz chtonica y extremidad tendida, abierta hacia el cielo.

5. Historia como texto

Los hilos hermenéuticos nos han conducido al ovillo en el que se repliega e implica lo más íntimo del ser humano: la memoria y los recuerdos, que trenzan y retuercen en nudos, respectivamente, el círculo hermenéutico. La *una*, centrífuga, pujando hacia la superficie del mundo ancho y ajeno. Los *otros*, centrípetos, pugnando por devolver a la conciencia al *apeiron* original, a ese ser inefable, a ese oscuro antro en el que se funden y confunden cosas (existentes), hombres (existencias) y tiempos (instantes-insistencias). Lo que llamamos *esperanza*, o expectativas: el tirón del tiempo hacia el futuro, no es sino la flor de la memoria que, animada por la fuerza de voluntad del yo de seguir existiendo, por su *conatus* (en términos de Spinoza), aún no se ha petrificado, aún no se ha reificado en recuerdos. La memoria nos insinúa lo que aún queda por hacer: «Ven, y verás el alto fin que aspiro / Antes que el

tiempo muera en nuestros brazos», según la honda sentencia de la *Epístola moral a Fabio*. La memoria es en este sentido *anticipativa*, forma un bucle que, desde el muro de la muerte presentida, retrocede al pasado y, sacando de él fuerzas renovadas, hace de nuestro presente un proyecto. Por eso grandes pensadores como Hegel o Heidegger (y antes que todos ellos Hesíodo, el poeta cosmogónico y teogónico) han insistido en el estrecho parentesco entre la memoria (en alemán: *Gedächtnis*) y los pensamientos (en alemán: *Gedanken*). Pensar es volver, agradecido (en alemán, la gratitud es *Dank*), al amplio campo florecido de la memoria, para fructificar en él, para fructificarlo a la vez como mundo habitable, como casa del ser a través del lenguaje, esa: *flor de la boca*, como lo llamaba Hölderlin.

Digamos, ahora, con el Dante: *e quindi, uscimmo a riveder le stelle*. De la nuclear raíz ovillo de nuestro yo tenemos que formar el tejido de nuestra existencia histórica, el tapiz de nuestra vida: historia como texto. No *Historia como sistema*, según propugnara Ortega, defensor del *homo elegans*, del elegante porque «elige» situaciones a placer, *car tel est son désir*, sólo para que el resultado de sus actos pase, oneroso, a sus espaldas, configurando así un pasado que le va angostando en su ser, que le va angustiendo: «En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.» (Ortega 1975⁷, 61). Pues bien, yo creo que la cosa no es tan fácil. En primer lugar, las posibilidades no son ilimitadas: el hombre no elige sus actos como quien elige flores. Y aun así: las flores no crecen a voleo, y menos donde yo quiero que crezcan, sino que precisan de una difícil conjunción de humus y oxígeno, de calor solar y humedad sombría, de agua hecha tierra. Como mi vida: tampoco es ésta mera «historia», como si constara de meras decisiones. No sólo decido en vista de algo, sino siempre y también motivado por algo. Y nada

menos fijado, ya lo vamos viendo, que el pasado. Por fortuna. Por lo demás, *mal* se entiende que lo que nos orienta estreche nuestro futuro. Toda orientación *amplía*, abre horizontes. Ortega, desatento, confunde memoria (apertura proyectiva) y recuerdos (cerrazón deyectiva: los desechos de nuestro ser). Y es que también él vive de esa fácil dicotomía decimonónica entre naturaleza (las cosas) y el hombre (historia). Como si el hombre no naciera o, mejor, *fuera nacido*, como sabía Unamuno. Como si el hombre no fuera deudor de un pasado que ha de ir él mismo haciendo, interpretando, cual Sisifo que, en el acto mismo de subir por la montaña, fuera conformando a partir de los materiales de ésta la peña que él va trabajosamente empujando. Bien puede ser que el hombre sea historia: pero *tal* historia es un *tejido natural*, con sus nudos y sus pliegues, con su urdimbre y su cañamazo, y no una construcción (que eso significa *sistema*): una construcción artificial, algo así como un *luxus naturae*.

Ello no significa, desde luego, que haya que desechar por entero la idea de sistema de las consideraciones hermenéuticas. Razón tiene, creo, Gadamer al insistir en que: «En verdad no nos pertenece la historia, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella.» (Gadamer 1965², 261). Bien está. Siempre que entendamos que esa pertenencia no es como la del pez prendido en redes obviamente ajenas, sino como la de la araña que pertenece a la tela que ella misma con sus jugos segregó. No somos un mueble, una propiedad de la casa de la historia, sino los tejedores de un tapiz en el que nos vamos *inmiscuyendo* según se va formando, al igual que la *Ligeia* de Poe iba perteneciendo paulatinamente al cuadro que de ella pintaba su amado. Si la historia nos implica, nosotros desplegamos la historia. No hay experiencias de la vida *hechas* (Ortega *dixit*), porque en general no hay hechos, sino *interpretaciones*, siempre variables en función de las circunstancias, las cuales tampoco están compuestas de cosas mostrencas, a la mano del elegante elector, sino *hechas* de los sueños, desatinos y esperanzas de los hombres (para empezar, de mí mismo). Ahora bien, la trabazón entre circunstancias (la trama del tejido de mi vida) e historia efectual (la ya predispuesta urdimbre

en la que se anudará la trama) se hace en todo caso, ya lo sabemos, en vista de una idea global (la anticipación del círculo hermenéutico). Dificilmente sabríamos que la resultante va a ser un círculo (y aquí se insinúa la verdad del momento platónico de la *anamnesis*), si no adelantáramos ya de antemano la forma circular del bastidor. Sólo que en nuestra vida no está dado ya el bastidor como cosa disponible, presente a la mano. El bastidor y su forma son *propuestas regulativas*, no constitutivas (si queremos decirlo con los términos kantianos relativos a la formación de la experiencia): *incentivos en favor de la experiencia*, no partes o momentos de ésta. Podemos llamar a ese heurístico incentivo (que, insisto, no forma parte de la historia, sino que es su *intendido* objetivo) «sistema». No hay texto que no apunte *intencionalmente* a un sistema. De lo contrario, tendríamos sólo grumos, recuerdos, no un tejido vivo. Ahora bien, ello no quiere decir desde luego que el sistema exista, o vaya a existir alguna vez (digamos: al final de la historia). Como ausencia inminente (eso que los griegos llamaron *arché*, principio), el sistema sería algo así como la memoria *completamente esclarecida en el futuro*, campo sin subsuelo ni atmósfera: pura horizontalidad en la que proyectos y situaciones proyectadas se fundirían, sin resto. *Memoria sin recuerdos*: intuición sin recursos ni discursos.

Recordemos la famosa definición kantiana de «sistema»: «Por sistema entiendo —dice Kant— la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso [la urdimbre, según nuestra metáfora: F.D.] como el lugar respectivo [la trama: F.D.] de las partes en el todo.» (*KrV B 860/A 832*). Al punto se ve que ni mi vida, ni ningún documento histórico (y *a fortiori*, nada, pues nada hay fuera de la historia, por obtusas y ensimismadas que algunas cosas parezcan) pueden cumplir tal definición. Y es que esta noción de sistema no constituye en el fondo una definición, sino un *programa* (a la letra griega: lo que está antes de la letra, de lo escrito: *pro-grammé*). Diríamos, sin hipérbole: porque ni hombres, ni documentos, ni cosas

pueden cumplir el programa que, sin embargo, es suyo (pues hacia él se proyectan, intencionalmente), por eso mismo están condenados a perecer: condenados, todos, a muerte. Y sin embargo, sólo por esa tendencia son *significativos* los textos (en el sentido generalísimo que damos ahora a esta palabra, que sustituye extensionalmente a la vieja de *ente*). Son significativos, esto es: *quieren decir, decirnos y decirse algo*. Lo que todos ellos quieren decir es: debemos ser (pero justo porque sólo debemos ser, nunca lo seremos) *idénticos*, perpetuamente iguales a nosotros mismos: o sea, *eternos*. Ser sistemático es ser parte inmutable de un orden no menos inmutable: ser parte de Dios. Sólo un pequeño inciso, una pequeña incisión que impide la caída de la hermenéutica en la órbita de la dialéctica hegeliana: el programa no está escrito, ni en el Libro de la mente de Dios, ni en parte alguna. El programa está *inscrito* en la escritura (o, en términos existenciales: insta a la existencia, e insiste en ella). No sabemos de antemano lo que nos falta para ser de verdad nosotros mismos, de la misma manera que los libros no barruntan lo que les falta para ser EL LIBRO. El deber ser se desplaza con la superación de nuestras limitaciones, y crece y se ramifica con esa superación, de manera que con nuestro desarrollo, con el despliegue de la vida van creciendo a la par nuestras *necesidades*: aquello que nos hace falta. Y es una cómoda falacia detener ese flujo, distinguiendo cínicamente (esto es, según pretendían los antiguos cínicos griegos) entre necesidades *naturales* y *artificiales*, o sea: *lujos*. Sólo saliendo ficticiamente de la historia cabe decir que para los medas sería «natural» el estar sometidos al sátrapa y un «lujo» el tener libertad de expresión. Tal libertad no sería un lujo, sino algo impensable, una imposibilidad histórica. Llamamos «natural» a una conquista histórica (propulsada por el trabajo y el lenguaje) a la que ya nos hemos acostumbrado como cosa segura, al parecer presente ahí, de siempre. «Lujosa», por el contrario (de la misma raíz que «lujuriosa»), sería esa extraña «necesidad» que nos obliga a salir de nuestro estado, que nos saca literalmente del quicio de lo establecido para hacer que nos distingamos de los demás, para hacer que seamos sola y exclusivamente nosotros

mismos, como el diamante es solamente él: una piedra preciosa, no una piedra común. Pero tan histórica es la necesidad mal llamada «natural», que es del orden nefasto de los recuerdos, en cuanto que nos ata a nuestro pasado, a aquello que «así fue, y así tiene que ser», como la necesidad «artificial, lujosa», perteneciente a los fastos de la memoria, que nos susurra, alentadora: «no siempre fue así, no siempre tiene por qué ser así: atrévete a desligarte de tus recuerdos». Bien se ve que el programa corresponde, en el texto, a la memoria; la *grammé*, lo que resta escrito e inamovible, al recuerdo. Por el programa, el texto es *significativo*, *im-portante*: intenta decir algo. Está, diríamos, espiritualmente animado, vivo. Por la *grammé*, es decir: por la letra, por la incisión o *huella*, el texto se hurta, obstinado y mudo, a la interpretación. Por eso se ha dicho desde siempre que el espíritu vivifica y la letra mata.

Pues bien: un sistema estaría constituido por la interna articulación de las letras de un texto bajo un programa, de modo que éste sería la clave de comprensión, el *código*, de manera que cada letra «reluciría», significativa, como manifestación o perspectiva del programa, de la Idea. De seguido se echa de ver la dolorosa paradoja: en ese caso, las letras estarían «de más», serían un lujo en el sentido vulgar de la palabra: algo superfluo. ¿Para qué queremos leer un texto si sabemos ya lo que significa? ¿Para qué contentarnos con la Biblia, diríamos, si podemos ver a Dios? Sólo que nosotros mismos seríamos, entonces, esas «letras»: pura ocasión de lucimiento (nunca mejor dicho) de Dios: una letra animada por completo por el programa es, de suyo, letra muerta. Ella nada dice, por sí: es la cáscara huera, la *concha transparente* del Absoluto. Un sistema cumplido sobra. Si los cielos cantan la gloria del Señor, según el Apóstol de los gentiles, entonces su existencia como tales «cielos» queda en entredicho: son meros portavoces, máscaras que representan lo que ellos no son (y máscara se dice en latín: *persona*; por metonimia, actor que recita un texto ajeno). Esta es la insostenible paradoja: el empeño por ser «sí mismo», por distinguirse de los demás a fuerza de ser solamente idéntico a sí, se torna al punto en lo inverso: cada parte del

sistema re-cita algo que no es suyo; es una mera función del Todo, lo único Idéntico a sí: *ipsum esse*, el Ser mismo, el serse ser, como llamaban los escolásticos a Dios. El egoísmo llevado al extremo comporta la extrema alienación. La vida infinita es la muerte infinita: *summum ius, summa iniuria*.

El sistema es el futuro perfecto del texto. Perfecto, esto es: no «lo que será, alguna vez», sino lo que «habrá sido, sin localización fija». Un futuro que vuelve hacia el pasado: un futuro que, justamente porque «habrá sido», nunca ha sido, es ni será. Es el futuro, naturalmente, *de la memoria*. El futuro de las posibilidades abiertas, no de realidades cumplidas. Adviértase la carga de incertidumbre que arrastra consigo todo futuro perfecto, en cuanto que estimula el movimiento proyectivo, la interpretación: «¿qué habrá sido eso?», decimos cuando oímos un ruido desacostumbrado, que nos saca de la identificación con un recuerdo, que nos impide, literalmente, *morir*. «¿Qué habrá querido decirme con eso?», nos preguntamos cuando alguien dice algo que, al pronto, no entendemos. Si no existiera tal extrañeza, no hablaríamos, porque ya tendríamos listo para cada supuesta nueva el casillero correspondiente del recuerdo. El sistema nos impele a la identificación. Pero es pura impelencia, no algo por su parte identificable, no una cosa. Justamente el carácter de «futuro perfecto» del sistema, la garantía de que nunca se realizará al presente («Confiamos —decía Machado— / en que no será verdad / todo aquello que sabemos»), protege nuestra vida de la muerte. No estamos enteros, todavía, aún no estamos identificados (ni nosotros, ni el mundo). Gracias a Dios. Si queremos, extremando la paradoja: la muerte «sida» que es la memoria (la memoria es el cofre que guarda las reliquias de los muertos, eso que todavía nos sigue haciendo falta para sentirnos a salvo, por ahora, de nuestra propia muerte), esa muerte que es un futuro perfecto anima la vida de nuestro presente, deja abierto el futuro imperfecto. «Hoy es siempre, todavía», decía también Machado.

«Todavía», en efecto. Todo texto debe ser, programáticamente, un sistema; o, con todo rigor: «habrá sido» ya de siempre un sistema;

de lo contrario no nos animaríamos a leerlo, si no supusiéramos *circularmente* que lo que quiere decirnos ha de ser cosa redonda y con sentido, por más que, gracias a Dios, nunca desentrañemos el entero sentido; y ello no sólo por nuestra cortedad o falta de luces, sino porque tal sentido «habrá sido» siempre del programa, no del texto o *grammé*. Pero todo texto *es* además, al presente, una estructura abierta. «Estructura» lo es en el sentido estricto definido por Lévi-Strauss: un conjunto de pares ordenados por una regla que posibilita la diferenciación y recombinación de signos (Lévi-Strauss 1958, 254). Pero esa regla está *inscrita* en la estructura. No la podemos extraer por entero de ella, metódicamente, para que nos sirva de «reglas del juego» de la lectura, de ese texto o de otros semejantes. No hay estructura profunda del lenguaje, presente por entero a la mirada atenta e imparcial del lingüista, como simplistamente se entiende a Wittgenstein, o a Chomsky. Las reglas se van descubriendo *en* el juego mismo, y se modifican con el transcurso del juego (éste es por lo demás —podemos reconocerlo bien aquí— el sentido del *diálogo* gadameriano). Proceso, pues, no método. Y proceso de desplazamiento continuo, de diferencias o remisiones. Para entender este punto debemos apoyarnos en el concepto derridiano de «estructura abierta», a saber: susceptible de múltiples transformaciones, sin que haya posibilidad alguna de traducir y reducir los *eventos* (no los elementos fijos de un sistema) a un supuesto *texto general* (cf. Derrida 1972, 82). En este sentido, cada evento tiene en sí la *huella* de los influjos que otros eventos dejaron en él. Decimos bien, y cuidadosamente: la huella, y sólo la huella. Un ejemplo puede ilustrar este punto: a una pregunta, buscamos la réplica justa, y adelantamos tentativamente un artículo determinado. Damos vueltas y vueltas en vano a la palabra posible, hasta que caemos en la cuenta de que el artículo propuesto, a la vez que orientaba y encauzaba, impedía otras posibilidades de dicción. Replicamos, por caso: «Sí, me estaba refiriendo a la... ¿cómo se dice?», hasta que súbitamente nos viene a la memoria el término «eventos», obstaculizado por la anticipación del artículo. Ahora podemos volver sobre nuestros pasos, y decir:

«Sí, me estaba refiriendo a los eventos.» El artículo masculino plural estaba presente en «eventos», pero como huella que sólo transparece cuando desechamos otra huella posible: por ejemplo, la que en el término mismo «huella» estaba dejando, por anticipado, el artículo «la». No es que exista, de suyo, el femenino (de hecho, el término «femenino» es de género masculino) como fundamento común a «huella», y a «la» (que serían entonces, decimos —hablando sin notarlo a la antigua, escolásticamente—, casos de ese género), sino que el supuesto «género» está inscrito como regla de remisión del artículo al nombre. Inscrito, insisto, y no escrito, no explícito. Pues aunque en muchos casos la terminación delate el género (por ejemplo, la vocal «a» al final de palabra), no es esa escritura, ese grafo, lo que permite la identificación. Y ello, no sólo porque hay muchas otras palabras que no cumplen la regla (por ejemplo: «la mano», y «el astronauta»), sino sobre todo porque no es el trazo material lo que porta el género, sino su *posición*. (La vocal «a», por sí sola, sería más bien una preposición, siempre que detrás aparezca la palabra adecuada, que retrospectivamente da razón para considerar a «a» como preposición; en lógica, en cambio, «a» suelta designaría una variable conocida, etc.). En una palabra, el significado de las palabras está siempre en otras, en otros significantes, que han dejado la huella en él. No existen unidades de sentido significativas por sí mismas, sino traslación traducción de unas huellas en otras, fijadas en el recuerdo: en la letra muerta de la *grammé*.

Lo sintomático de todo esto, lo que hace sospechar que tras tales consideraciones lingüísticas y exegéticas se esconde una estructura ontológica, una forma básica de ser del hombre y del mundo, estriba en que tales concepciones, generalizadas, sirven muy bien para explicitar fenómenos de interpretación de mi propia existencia, o de las cosas entre y con las que me muevo. Un suceso cualquiera, por ejemplo, la muerte de un ser querido, deja su *huella* en mí. Lo que yo noto como determinante en mis actos y decisiones ulteriores no es ni la puntualidad de esa muerte ni, por imposible, la presencia de ese ser en mí. Lo que noto es que «lo echo *de menos*», noto su ausencia o

falta, paradójicamente presente y punzante como *recuerdo fijo*, que puede convertirse en obsesivo. No es cierto que tenga una «imagen» del muerto, como una barata psicología nos podría hacer creer. La imagen supondría correspondencia con el original, por definición falto, extinto. Y si ya tengo el recuerdo, ¿qué necesidad hay de la imagen? ¿Diremos que se trata de una querrela de palabras, puesto que ambos son sinónimos? Pero no hay tal. La imagen es una «cosa» presente (por caso, una fotografía), a cuya vista puede excitarse el recuerdo. Pero lo que éste «echa en falta» no es ni la imagen (que está ahí), ni el recuerdo mismo (que también está ahí, y más presente que yo mismo. Además, ¿cómo va a echarse en falta el recuerdo a sí mismo?), ni tampoco la presencia del desaparecido (si ésta apareciera, aparte del temblor o la alegría iniciales, no sabríamos muy bien qué hacer con esa presencia «fuera de lugar»: ésta es la miseria, dicho sea de paso, del espiritismo, más allá de su validez científica o de su carácter fraudulento). Lo que yo echo de veras en falta no es una presencia, sino una *vida*, vale decir: el influjo que, en situaciones determinadas y siempre cambiantes, un ser determinado ha tenido en mí por su palabra y sus hechos. Lo que me falta son remisiones, posiciones, declinaciones, conjugaciones (pues que «conjuguar» significa unir varias maneras de ser bajo una misma regla, bajo un mismo «yugo») que afectaban a mi propia vida, y que ahora han quedado como congeladas, apartadas del tráfico actual: presentes sólo en el recuerdo, hasta que yo mismo me vacíe en esos recuerdos y me niegue a la incitación del mundo, hasta que todo «poder ser» suene a palabra hueca y ridícula. Así, a través de un fallo, de un corte en el paisaje global de mi vida, descubro retroductivamente que ésta no es sino una *estructura abierta*, una trabazón móvil, hecha de influjos, recepciones y reacciones. Un *tejido*, pues: un texto.

Un texto, digo. No una *narración*. «La aventura no se vive; la aventura se narra», decía Sartre, y con razón. En la narración «vemos venir» la aventura, que eso quiere decir propiamente el término: lo que «ad-viene», como exigido por la coherencia del relato. No hay narración que no esté teleológicamente orientada, sabiamente pre-

dispuesta por un autor, que conoce el principio y el fin, y por eso puede ser recogida en un libro, ilusoriamente recibido como autorreferencial, autoexplicativo. La narración es uno de los engaños, una de las mentiras piadosas urdidas por nuestra imaginación para «salvar» por el momento el escollo de nuestra finitud, de nuestra mortalidad. Por eso, desengañados de la vida, decimos, encontramos deleite en los libros, que nos proporcionan el sentido que en la existencia echamos de menos. Claro que, de este modo, bien podemos acabar como Don Quijote: confundiendo la realidad con la ficción, o algo aún peor: comprendiendo que la ficción es aún más contradictoria que la realidad misma. Ello se debe a que la narración está desgarrada en una contradicción interna, que bien podríamos llamar dialéctica, si entendemos por tal una dialéctica *negativa*, sin resolución posible en un plano superior; por el contrario, esa dialéctica sume a la narratividad más bien en aquello contra lo cual luchaba, y de lo que huía. Toda narración vive en efecto de una voluntad de dominio, de acotación. Su objetivo es algo así como el logro de un sistema móvil, *en marcha*. Como pretendido triunfo y exaltación de la memoria, toda narración debiera alcanzar una conciliación final, una vuelta al origen, ahora completamente desplegado, sin restos: como en el drama, que es una narración polifónica, el desenlace tendría que desatar el nudo y retornar así, triunfante, a la presentación, deshaciendo por tanto el conflicto inicial: toda narración presume de ser algo así como un gigantesco juicio analítico. Pues bien, todo lo contrario tiene aquí lugar. Como buen discurso, la narratividad nos obliga a un continuo volver sobre lo leído, hablado o escuchado (ya que puede tratarse de una pieza musical), de manera que a cada golpe de progreso nos vemos obligados a volver sobre nuestros pasos. Pero esa vuelta no deja incólume el inicio, sino que lo altera, confiriéndole una significación inédita. De manera que estamos aquí como en los dominios de la reina de Alicia, en el País de las Maravillas, donde es preciso correr con todas las fuerzas para poder permanecer en el mismo lugar, mientras que el menor desánimo se paga con un retroceso. Al final de la lectura crecería pues —en

vez de disminuir— la incomprensibilidad del inicio, hasta que éste se tornara en un absoluto sinsentido. Sin embargo, es obvio que esto no sucede. El todo parece volverse comprensible, al final (digo el todo, no el inicio). Sólo que ese supuesto todo ya no es una articulación sino, como decían los clásicos, un *aggregatum*, un montón disperso de *fragmentos*: nuestra memoria se descompone en una miríada de recuerdos, de la misma manera que la mujer de Lot, al mirar hacia atrás a Sodoma y Gomorra, se transformaba en estatua de sal (de sal: lo más desgranable del mundo). Recordamos, en efecto, tal o cual episodio, pero la coherencia global se nos escapa. Es inútil que pretendamos alegar que al cabo sabemos de qué trata la obra, pues tal saber resulta tan sólo una exangüe abstracción. Si quisiéramos decir con rigor de qué va la cosa (o sea: cómo la forma narrativa corresponde por entero al contenido, vale decir: cómo es la obra *de verdad*, de verdadera) nos veríamos obligados a *repetirla*. Esta es la paradoja burlescamente contada por Borges en su *Pierre Ménard, autor del Quijote*. La experiencia de la narratividad hunde al autor, a la obra y al lector en un pozo de aguas sombrías (nuestra perdida memoria), por el que sobrenadan los recuerdos. Por eso los niños, que presienten el peligro del naufragio de la memoria, de la inversión por congelación del mar memorioso (casi lo único con lo que cuentan, pues que esa memoria se vierte hacia fuera como lenguaje fresco, en el que cada palabra sabe a pan nuevo y fragante) en una proliferación incontable de *icebergs*, exigen que se les repita el mismo cuento sin variar una palabra o una coma del mismo. Más aún, sin variar siquiera los gestos o el tono que enriquecen la narración, para grabarla así íntegramente en la memoria, lo que presta la consoladora seguridad de que el oyente es tan redondo y sólido como la narración, porque de ella se sigue que en el mundo no hay, *no puede haber, imprevistos, nova*. (Esto es también, dicho sea de paso, uno de los constitutivos esenciales de la eficacia de la oración religiosa, que ha de ser breve —para retenerla en la memoria, sin parcelarla en recuerdos— y siempre idéntica: salmodia de un sistema imaginado).

Estamos hablando, naturalmente, de una *típica* de los estilos del lenguaje. No existe sistema completo y clauso en sí, diamantino (aunque los textos científicos se esfuerzan por alcanzar ese ideal), ni narración fluyente, olvidadiza de lo anterior a cada paso, como en el surco del navío, donde se *deshace* camino al andar (sin embargo, los textos literarios corren siempre el peligro de despenarse en un alud de recuerdos). Y aún se pretende dar una ambiciosa fusión —por definición, imposible— de sistema y narración en el caso de los *grandes relatos* o *metarrelatos* mítico-religiosos, tan denostados hoy por algunas vías extremas de la hermenéutica, como es el postmodernismo omniproposicional de Jean-François Lyotard. En los metarrelatos (digamos, por ejemplo, en la *Teogonía* hesiódica o en la *Biblia*), memoria y recuerdos, futuro y pasado refluirían en el presente, para orientarlo. No serían tanto monumentos, edificios, cuanto la *edificación*, la acción de construir el presente (por eso decimos de esos textos que su intención es ser edificantes). Colosal y arrogantemente apartados del mundo y sus flujos (del mundo y sus crímenes, decía Camus en *La caída*), los metarrelatos *juzgan* cómo debe ser el mundo, reproduciendo su verdad eterna una vez purificada de las excrescencias de los desvíos de la *letra sagrada*. Sólo que esas excrescencias constituyen por su parte la *totalidad* de lo que hay (no de lo que debe haber). Todo metarrelato se constituye así en una suerte de *código penal*. Seguramente el más grandioso metarrelato que se haya levantado en filosofía (casi diríamos: el metarrelato negativo para acabar con todos los grandes relatos, pues que se destruye a sí mismo y, con él, a todos los demás) sea la *Ciencia de la Lógica* hegeliana. Al acceder a la parte culminante de la monumental obra: la doctrina de la Idea absoluta, se nos dice que ésta es: «*ser, vida imperecedera, saber que se sabe a sí mismo, y es toda verdad.*» (WdL. G.W. 12: 236). Esta es, sin duda, la almendra lógica de los atributos entitativos que la tradición ha visto en Dios. Pues bien, en parangón con esa estupenda Idea, dice Hegel que: «*Todo el resto es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrio y caducidad.*» (*ibid.*). ¡Pero es que «*todo lo demás*» es lisa y llanamente *todo!* Todos los pensamien-

tos pensables, todas las palabras decibles (no sólo lo ya dicho o pensado, sino cuanto pueda serlo en el futuro) están condenados a la arbitrariedad y la caducidad. Pero no porque no puedan pensar o decir la Palabra adecuada a la Idea, sino porque ésta no es una palabra —ni muchas— sino la negación determinada de las pretensiones absolutistas de cada palabra o pensamiento de expresar, por sí solos, la Verdad. ¿Acaso todos juntos la expresarían? ¿Acaso, como creía Hegel en un arranque de optimismo, *lo verdadero es el Todo*? Tampoco es ello posible porque, como ya hemos visto, cada palabra modifica el sentido de la anterior y, puesto que su propio sentido depende de la remisión de aquél a éste, y de la traslación de este conflicto a futuros sentidos ulteriores, cada palabra está en inextricable e irremediable contradicción consigo misma. Todo presunto *metarrelato* corre así ineluctablemente el mismo destino que uno de ellos guardaba a la Torre de Babel: la memoria que debía guardar fidelidad a lo ya de siempre sido, y por tanto actuante en el futuro, se trueca en dogmáticos fragmentos de recuerdos, en pasados de piedra inutilizables para el presente (que al contrario, niegan y condenan) y para el futuro (no hay futuro, porque todo lo importante que había que decir estaba ya dicho, y toda acción justa y verdadera se limitará a repetir la prescrita y programada: *nil novi sub sole*). Llegamos así a la cruel paradoja que llevara al incendio de la biblioteca de Alejandría. Los piadosos musulmanes argumentaban así, presentando un dilema impecable: «Si lo que dicen todos esos libros está de acuerdo con el Corán, sobran, porque la verdad está ya contenida insuperablemente en él. Y si se apartan del Corán sobran igualmente, porque desvían de la recta creencia.» Sólo que, en argumentación no menos irreprochable, habría que replicar entonces que también el Corán, y la Biblia, y la Teogonía, y la Lógica hegeliana, *están de más*, porque esos metarrelatos, queriendo ser EL SISTEMA, EL LIBRO, se presentan necesariamente en forma narrativa, *discursiva*, remitiendo hacia atrás a otros libros, a otras mitologías vencidas y parcialmente integradas en ellos (el culto a Hécate, o la dinastía saturniana, en la Teogonía; las cosmogonías caldeas en la

Biblia; ésta misma en el Nuevo Testamento, o en el Corán; todo el saber del mundo, en la Lógica de Hegel), mientras que, al petrificar la memoria en recuerdos, petrifican y hacen vano todo futuro, todo lo no *escrito* en un pasado que ya no es el nuestro, que ya no está siendo *sido*.

Como ya hemos advertido en varias ocasiones, eso que llamamos «texto» no corresponde a otros documentos distintos a sistemas, narraciones o metarrelatos, de modo que, por caso, debiéramos quemar también nosotros, desencantados, la Biblia, el Corán o la Lógica hegeliana. Al contrario, se trata de considerar a esas mismas obras como lo que ellas en verdad *son*, y no como lo que ellas se jactan de ser; es decir, se trata de verlas ahora como textos, y de leerlas en consecuencia como tales. De la misma manera, al considerar metafóricamente a nuestra propia vida como un texto, o a las circunstancias como situaciones que dejan ser a esa vida dentro de *los posibles*, no pretendemos exigir ninguna conversión, ninguna *metánoia* (hemos dejado ha tiempo de soñar, Frankensteins desengañados, con la formación de un hombre nuevo, paulino o marxista) sino interpretar lo mismo de un modo nuevo o, más exacta y concisamente, de *interpretar* aquello que antes exigía ser tenido por cierto, por autoridad de fe o por fundamentación científica. El texto es lo que resta de la creencia excluyente en un sistema cuando dejamos de hacernos ilusiones sobre nosotros mismos, y sobre los documentos escritos. Séame permitido un ejemplo personal, al respecto. Yo he vivido en carne propia la experiencia (tan común hoy, por lo demás) de que una mala pulsación en mi mal ordenador casero haya borrado para siempre lo escrito. La reconstrucción es, por principio, imposible. Siempre acabo escribiendo algo distinto a lo anterior. Y me pregunto por el estatuto de lo borrado. ¿En qué limbo se encontrará? ¿Qué acciones, qué interpretaciones podría haber desencadenado en mí ese texto, muerto en el parto mismo, *in statu nascendi*? Pues bien, mi propia vida sería ese texto que se va deshilachando según va surgiendo, si yo no *escribiera*. Y hablo aquí de «escribir» en el sentido generalísimo de depositar mi acción en algo duradero: tanto en los

objetos que me rodean, y que quedan así contagiados del perfume, de la huella de esa acción, como en mis allegados, que devuelven mis acciones confiriéndolas un sentido que antes no tenía para mí mismo, ni menos para ellas (no hay sentidos fijos, pues «sentido» es «sendero, vía»); o bien, en caso extremo, en eso tan amorfo que llamamos «el curioso lector», que es para quien se escriben los textos, al igual que nos decimos «obra bien, que algo quedará»: no se sabe dónde, ni en quién. Y de nuevo aparece aquí el carácter ambiguo de los recuerdos. Si yo no escribiera, si yo no fuera dejando huellas, ¿cómo podría reconocerme a mí mismo? A una cierta edad, las personas acaban por sentir temor a salir de la propia casa, porque la distancia entre muebles y enseres está tan fuertemente teñida de costumbres y de recuerdos que el mundo exterior (y no hay otro «mundo») aparece como hostil. Fernando Savater recordó una vez en el periódico la divertida anécdota de aquella beata que, sintiéndose a morir, y aleccionada por el sacerdote de la vida eterna que le esperaba, replicó: «Desengáñese Vd., señor cura, que como la casa de una...». Aquí tenemos una vida cerrada sobre sí misma, clausa: una vida que está a pique de dejar de serlo, por estar compuesta sólo de recuerdos. Curiosamente, como vamos viendo, el texto, aislado como *narración*, acaba por ser tan mortal como el sistema aislado, por el extremo contrario. La identidad que presta el sistema hace innecesario todo lo demás, y la vida se apaga por consunción, como una vela que creyera poder brillar más si no hubiera cosas que iluminar y por las que disipar su luz. La diseminación característica de la narración hace desaparecer mi propio yo, prendido en todo lo demás, que ya no es sino recuerdos, retazos de vida pasada que se resisten a dejar de ser y usurpan el fluido de la vida misma, como un avaro que se desviviera por su dinero, sin querer cambiarlo por bienes o útiles. Entre las dos muertes: la ya siempre pasada de la narración-recuerdo, y la siempre por venir, a-venturera, del sistema-memoria, se teje el texto de mi vida. Y lo importante es observar que, sin el presupuesto de la una y la promesa de la otra, mi vida sería radicalmente imposible. He aquí cómo dos hadas mortales, si bien

por ahora desplazadas, di-feridas, garantizan la textualidad de la existencia.

Jacques Derrida ha escrito *Glas*, un libro tan notable como tramposo. Un libro anti-libro, en su opinión. Como si dijéramos, la *reductio ad absurdum* del libro. No es una obra acabada, ni tampoco iniciada. Podríamos considerarla como una *work in progress*, que empieza, por así decir, con la siguiente pregunta, escrita en minúsculas: *quoi du reste au jour d'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel?* Ya el intento de verter esta frase al castellano traicionaría su afirmación de que *no* hay comienzo. Nosotros nos vemos obligados, en efecto, a *encerrar* toda pregunta entre signos, dando así la apariencia de un inicio, de una cortadura (el signo de interrogación inicial lleva un punto). Sería, por ejemplo: «¿qué resta [pero perdemos así la cita encubierta de Hegel, alusiva al "resto", como arriba vimos, F.D.] hoy, para nosotros, aquí y ahora, de un Hegel?». Y ya me veo, de golpe, en apuros para citar esa serie de citas encubiertas (pues que también lo son el «para nosotros»: la conciencia filosófica que sabe juzgar las experiencias desesperadas de la conciencia ordinaria; o el «aquí» y «ahora», famosos ejemplos de autodisolución dialéctica procedentes del cap. I de la *Fenomenología*; o la mención del nombre mismo: «Hegel»). Y me veo en apuros porque *Glas* está constituido por al menos *dos* discursos: en las páginas de la izquierda se van deconstruyendo, marginando los saberes de Hegel, mientras que en las de la derecha se habla de la atormentada prosa sexual de Jean Génét. Y hay una sola numeración de hojas para las dos páginas, como si nos quisiera obligar a mirar ambas a la vez, en una remisión continua. De modo que la cita tendría que decir: *Glas*. París 1981, pág.1, columna de la izquierda, lo cual no es del todo verdad porque el número va siempre y solamente en el margen inferior derecho de la página derecha, como aludiendo a que el discurso sobre Hegel se agota en su remisión al dedicado a Génét (con el mismo derecho, pues, o más, *Glas* comienza con una cita explícita, en cursivas, y ortodoxamente encerrada entre comillas, que yo, al citar la cita, habré de redoblar: «"lo que ha restado de un Rembrandt desgarrado en

pequeños cuadrados bien regulares, y jodido [foutu: mas el término remite, como el órgano mismo, a "sagrado" y "sucio" a la vez, F.D.] en los evacuatorios [chiottes: el término remite a "perrillos", por su facilidad y frecuencia evacuatoria, F.D.] " se divide en dos.». He aquí, me parece, un genuino texto hermenéutico (quizá excesivo) pensado como *modelo* de textos hermenéuticos, endonde la interpretación tiende a fundirse con la narración discursiva. En diálogo sin fin, citas encubiertas y explícitas se dan y quitan la palabra, aludiendo a la conversión inmediata de lo más alto (Hegel y su saber absoluto, Rembrandt o la clasicidad en pintura) a lo más bajo. Pero no hay mezcolanza: el autor interviene tras la cita de Génét para avisar de que ese «resto» se divide en dos: no sólo las dos columnas tipográficas, sino sobre todo la «circulación infinita de la equivalencia general», por un lado (la metafóricidad, diríamos), y la obstinación por otro lado de lo escrito y fijado, que permite volver siempre sobre el mismo texto, sólo para experimentar la variación de su sentido, ahora que ya vamos conociendo el resto de lo escrito, del escrito. Un escrito que se despeña de manera aún más abrupta al final (si es que tal hay), dejando que sea el lector el que continúe el diálogo. Así, en la pág. izquierda de la doble hoja núm. 365: «Pero ella [la literatura, F.D.] corre a su pérdida, por haber contado sin». Y en la pág. derecha, en burlona alusión de cierre sistemático al inicio siniestro: «Hoy, aquí, ahora, el resto [débris: lo que queda de algo roto, brisé] de». Empezamos con dos citas, una encubierta y otra explícita, y terminamos con declaraciones del autor, de Jacques Derrida, que deja truncadas las frases, no sin inversión quiasmática (la frase de la pág. izquierda, donde se ubica el discurso «filosófico», alude a la literatura, mientras que la de la derecha, donde se entabla coloquio con el literato Génét, «contesta» a Hegel, pero más en el sentido del vulgarismo «no estar de acuerdo», que en el ordinario de «responder, corresponder»). En esas truncadas frases hay sentido, desde luego, si nosotros lo suplimos: el «resto» inicial (*du reste*), lo que no tiene cabida en el Todo, y por ende no es de veras, es al final un «resto» (*débris*): los fragmentos de un Todo diseminado. Y ha des-

aparecido (pues la omisión es tan importante como la mención) el «para nosotros», porque ya no hay Autoconciencia autotransparente que englobe en sí con sentido todas las experiencias de la conciencia ordinaria: el mar presente al que van a parar todos los ríos del pasado. Ese hinchado espíritu (Schopenhauer decía: «*Der Geist, wer ist denn dieser Bursche?*», «¿El espíritu?, ¿pero quién es ese tío?») olvida que el mar sufre un proceso constante de evaporación, y que ese vapor vuelve —si cae y sólo si cae, a tierra— a engrosar el caudal de los ríos. Porque ahora hay que (y lo digo en forma tan exhortativa, de «deber ser», como impersonal) hay que aprender a vivir entre fragmentos, avivando los recuerdos con la memoria de la anticipación proyectiva del círculo hermenéutico, y a la vez deshaciendo las pretensiones de que tal círculo se cierre por completo en sí, ya sea una vez (Hegel), ya infinitas y repetidas veces (Nietzsche). Es lo que falta aquí, lo que nos falta y hace falta (a saber: el postulado de sistema, aun sabiendo que nunca va a cumplirse), lo que impide caer en el terrorismo de las interpretaciones, en el «todo vale» del relativista. Y es lo presente aquí, el *débris* como restos del naufragio del mensaje totalizante, lo que impide ascender extravagantemente a las nubes divinas del «todo está escrito, de una vez y unívocamente, sólo que nosotros no lo sabemos... todavía». Derrida nos ha enseñado cómo «ingresar en el círculo de modo justo», para romper desde dentro su oronda cerrazón en tangentes centrífugas e infinitesimales, en fragmentarias citas de citas. Como las de este escrito. Como las de mi propia vida.

Porque es que, vamos a ver



APÉNDICES



A LA LUZ DE LA DEBILIDAD DE LA PALABRA

Topología de un soneto de Petrarca

Félix Duque

Las cosas se dicen en el lenguaje. Esta afirmación —al pronto, trivial— debiera ser tomada en su sentido más pregnante. La cosa alcanza su sí-mismo, su *Selbst*, cuando aparece en el lenguaje de los hombres. Arrojada en lo externo, la cosa es material de presa. Hostil a las veces, muda tras su perfil de piedra, recogida en una oquedad resistente, sólo cuando es *mentada* queda resumida en una constelación de sentido. Mas queda acogida por modo de *alteridad*: en su nombre propio, resulta igualmente impenetrable. Atomo duro cercado por modulaciones adverbiales o conjuntivas, es por ahora inasimilable, ajena a los esfuerzos de apropiación, de disolución en el tejido vivo del lenguaje. Mas las palabras no mientan, sino que *dicen*. La aparente costra del nombre propio es corroída, desgastada por un uso que enhebra esa presunta propiedad en una estructura significativa en la que toda

referencia queda desplazada, segmentada y remitida. La propiedad es, entonces, *definida*.

Son los límites, las escisiones quienes van tallando la cosa sumergida en el *medium* lingüístico. El lenguaje cotidiano y el científico viven, *sans le savoir*, gracias a esa estructura de remisiones significantes. Atentos a la transparencia de los términos, su actividad práctica resulta eficaz sólo por olvidar que las palabras se han hecho realmente *términos*. Sólo que no se pregunta por aquello que, así, se termina y, por hallarse al confín, permite la serie de definiciones.

Existe sin embargo una posibilidad de captar al lenguaje *in statu nascendi*, por así decir; una señalada vía de ingreso en la estructura de escisiones en la que las cosas se dicen. Lo hablado queda entonces pujantemente resaltado en toda su pureza. Lo hablado puro es el poema. En él, la referencia es exquisitamente *liminar*. Aquí, el lenguaje no corresponde a nada ajeno a la disposición de los versos, pero tampoco se agota en la coherencia de su trabazón, sino que apunta al lugar del silencio desde el que, de consuno, cosas y palabras se dicen.

El poema resultará tanto más puro cuanto más deje resonar en él el silencio desde el que viene tallado. La distinción entre alegoría y tautología queda, en este sentido, siempre corta. Llega demasiado tarde. Más acá de la razón y del mito hay una raíz común, desconocida a fuerza de notoria, que es la poesía. *En ella habla la alteridad*.

Si esto es así, preciso es confesar que el poema que vamos a presentar aquí no ha sido *objeto* de elección libérrima, arbitraria, ni tampoco resultado de una imposición necesaria. El poema es una *propuesta* de sentidos, de senderos que apuntan al lugar del nacimiento de la palabra. Ha surgido por la intersección de una trayectoria impensada, modulada a través del azar, y del destino de un camino del pensar: el de la filosofía heideggeriana.

Para hablar de la esencia del lenguaje, cabe ciertamente acumular citas de los pensadores que durante un trecho de mi vida me han ocupado y atormentado. Se dispone, así, de un bien dispuesto ejército

de palabras cultas que intentan horadar la costra de la cotidianeidad. Pero no es así como acaece la experiencia de lo hablado puro. Abramos, en cambio, *l Sonetti del Canzoniere*, de FRANCESCO PETRARCA, y dejemos que brille ante nosotros el SONETO 248. De pronto cabe advertir que todo cuanto se deseaba proferir farragosamente sobre el lenguaje se halla ya congregado, reunido, tal es la figura del *λόγος* en el poema. Ahora es éste el *centro* de la atención. Pero es centro en el viejo sentido griego de *χέντρον*: desgarramiento y a la vez, metonímicamente, aguijón. El ejército de las citas que habría podido ser traídas a colación parece ahora huir en desbandada, acometido de súbito pudor-y-pavor (el Scheu alemán, tan caro a Hölderlin y Heidegger) al ser aguijoneado por la nominación de lo sagrado. Mas lo sagrado acaece aquí como *amenza de ruina*, como constatación del silencio. En el poema mismo, lo sagrado en cuanto tal no es mentado, y sin embargo *se dice*, de impensada manera.

Hagamos ahora resonar ante nosotros las palabras del cantor de Arezzo:

Chi vuol veder quantunque pò Natura
 e' l Ciel tra noi, venga a mirar costei,
 ch'è sola un sol, non pur a li occhi mei,
 ma al mondo cieco, che virtù non cura;
 e venga tosto, perché Morte fura
 prima i migliori, e lascia star i rei:
 questa, aspettata al regno delli dèi
 cosa bella mortal, passa e non dura.

Vedrà, s'arriva a tempo, ogni vertute,
 ogni bellezza, ogni real costume
 giunti in un corpo con mirabil tempre.

Allor dirà che mie rime son mute,
 l'insegno offeso dal soverchio lume:
 ma se più tarda, avrà da pianger sempre.

*Quien quiera ver de qué es capaz Natura
 y Cielo entre nosotros, que a mirar se venga
 a la que sola es sol, y no a mis ojos sólo,
 mas ante el ciego mundo que de virtud no cuida;*

*Y venga presto, ya que roba Muerte
primero a los mayores, dejando ser a reos;
la en el reino esperada de los dioses
cosa bella mortal pasa y no dura.*

*Toda virtud verá, si a tiempo llega,
toda belleza, real costumbre toda
con admirable temple incorporada.*

*Que mis rimas son mudas dirá entonces,
ofendido el ingenio por la lumbre soberbia;
pero si tarda más, llorar habrá por siempre.*

El poema se puede analizar y comentar, esto es: explicar. En este caso, nos preocupamos por lo que un hombre del siglo XIV dice respecto a su amada, la célebre MADONNA LAURA; seguramente: LAURETA DE NOVES. El tema —melancólico y bien conocido (*bekannt*, diría Hegel)— es el de la fugacidad de la vida, caducidad acrecentada cuando la vida se plasma en un ser bello. El poeta convoca —testigo de universalidad— al mundo ciego para que, a la vista de la mujer amada, aprenda catárticamente a valorar la expresión breve de la armonía. Si esto se logra, las palabras entonces se decoloran, pierden fuerza y brillo: han servido tan sólo de vehículo o medio para que a su través reluzca la presencialidad viva del cuerpo bello. Sólo esta aparición importa: el lenguaje enmudece cuando logra «dar a ver». De ahí la insistencia en la visión. Esparcidos por el poema se hallan, obsesivamente, verbos transitivos, visualizadores: *valer*, *mirar*, *vadrà*, junto con sustantivos que giran, cual luciérnagas, en torno a la luz, sea para afirmarla o para negarla: *sol*, *occhi*, *mondo cieco*, *bellezza* (recordemos que, escolásticamente hablando *pulchrum est quod visum placet*), *lume*. Metafísica de la luz, pues; el decir acompaña a toda preposición con sentido, esto es, encaminada a la visión. Una vez ésta lograda, la palabra enmudece.

Mas esta visión no dura siempre: la palabra urge a la captación del *χρῶς* del instante decisivo en que la esencia se hace fenómeno (*Das Wesen muss ercheinen*, recuerda Hegel). Si esta captación esta *Wesenchau*, no tiene lugar ahora, la conversión, la *metánoia* del mundo ciego no se producirá. Sólo que, en ese caso, ¿por qué el

anónimo interlocutor al que se apela habrá de llorar siempre (De nuevo, metáfora velada de la vista: por una violenta inversión, parece que el resultado del poema conduce a lo mismo; si el efecto se produce, entonces el ingenio del poeta resulta ofuscado, quemado por la luz; si no ha lugar, las lágrimas velarán la posibilidad de visión futura). Mi interrogación se explica (aunque todavía no se esclarece ni dilucida) por la imposición irresistible de la soberbia luz. Esta no permite el descuido, la incuria de los mortales. No pueden huir de ella. Pueden ciertamente negarse a ver: pero entonces lo no visto ingresará en ellos al modo de olvido, de cierre que no dejará que los ojos ejerzan nunca más su natural función: entonces, no será la presencia la que los ciegue, mas tampoco la desnuda ausencia (ésta no los tocaría), sino la presencia de la ausencia misma, la presencia de una falta o defecto: justamente, de lo que hace falta (en Heidegger: *Brauch* para poder ver, *Sunt lacrimae rerum*. Metafísica de la presencia, pues; sólo la asistencia (*Anwesenheit*) constante puede salvar al mundo de su ceguera.

Esto es lo que nosotros, hombres del confín de la Modernidad, extraemos, abstraemos del poema. Este queda, así, demostrado; lo que se muestra (*λόγος ἀποφαντικός*) es la potencia del *subjectum*, del hombre Petrarca, que a través de las imágenes que despliega quiere imponer la representación de la *παρουσία* de lo absoluto encarnada en un fenómeno que, justamente por serlo, no podrá soportar por mucho tiempo la esencia que en él inmora, y deberá en consecuencia sucumbir. Pero la esencia permanecerá; Laura era sólo un ejemplo (un *casus datae legis*, diría Kant) del juicio determinante, de la determinación o destino de todo lo real; ser el soporte de la idea. Esto es, plausiblemente, lo que nos quiere decir (hacerse significativo) Petrarca, y lo que nosotros *entendemos* (no; comprendemos) del poema. A través de la explicación (*definitio*) hemos llegado a la verdad (*adaequatio intellectus ad rem*). Nos hemos emplazado ahora en la Cosa gracias a una inversión no mentada, pero en la que ahora paramos mientes, sobre la que ahora re-flexionamos; la cosa no era sino un reflejo de las *ideae verae et productivae* (metafóricamente

aludidas como *Natura* y *Ciel*), a su vez generadas por la omnipotencia de Dios (a su vez oculto tras la metáfora «*sorverchio lume*»: *immensa potestas* cartesiana). Cabe pues, decir: la verdad mundana pende quiasmáticamente de la verdad trascendental; *adaequatio rei (ideal*is) *ad intellectum (divinum)*. Poeta, lectores, belleza mundana, palabras: todo ello es una mera *δόξα apparentia* para que a su través resplandezca la inmortalidad del Señor del Ser (el Dios de Schelling). El poeta nos ha purificado; ahora estamos seguros, ciertos. Podemos confiar en Dios. Si todo pasa y muere, él permanece inmutable y eterno.

Puede ser verdad que el poeta nos haya dado esto a significar. Pero no es eso lo que dicen las palabras del poema. Algo inquietante hay en ellas que nos aleja de toda explicación. Sentimos un cierto malestar (justamente, inexplicable cuando se nos quiere hacer comprender que aquí se hablaba, analógicamente, de otra cosa; que era pues, todo, pura alegoría para acceder, a través del lenguaje, del mundo fenoménico, sensible, al trasmundo nouménico, suprasensible. Como decía Antonio Machado, aquí está: «oscura la historia, clara la pena». En la pena (en alemán *Leid*) se hace clara la pasión (*Leidenschaft*) despertada por las palabras centrales, mediales del poema, colocadas justo al final del segundo cuarteto; cosa bella mortal. ¿Por qué la belleza —ese trascendental, que habría de ser convertible con el *ens, verum, bonum*— es mortal? ¿Y por qué «cosa»?

Ahora, es la fuerza misma latente en las palabras la que nos obliga a efectuar un *δεύτερον περίπλον*, una segunda circunnavegación. Nosotros no interpretamos, sino que nos dejamos llevar por el *fatum*, por lo dicho en este puñado de palabras. Somos ingresados en la resonancia de las mismas. Es otro inicio; la dilucidación (en términos de Heidegger, *Erläuterung*); accedemos al son del lenguaje. Ahora no queremos recordar, asimilar, interiorizar lo que Petrarca dijo hace tiempo. No queremos digerirlo, recibirlo al modo escolástico, en el que *quicquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. Ahora no debemos ser recipientes que conformen lo oído a imagen y semejanza propia, sino oyentes de la palabra, de lo hablado puro: el

poema. Nuestra actitud ha de ser, más bien, la del pensar que está *en camino al habla* (digamos, conmemorando la obra homónima de Heidegger); un «pensar-en» que se adhiera y comprometa con lo dicho, sin llegar con todo a ponerlo a nuestra disposición, como evidente cosa sabida.

Mas para entender la indicación locativa de ese «pensar-en» debemos aludir a la diferencia, que tanto juego ha dado a la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, entre las preposiciones *an* e *in*, difícilmente traducible a otra lengua. *In* mienta, o bien al camino que ingresa triunfalmente en el interior de la cosa y llega a su centro (valor direccional), o bien la instalación segura en ese centro (valor dativo: p. e. *im Bilde sein*, estar al tanto, hacerse una idea de algo porque se está en el secreto de ello: dentro de la imagen como forma). *An*, por el contrario, apunta a una herida que no se cierra: estáticamente, es la adhesión a algo, sin lograr pasar de la superficie; mero roce o contacto. Dinámicamente, es pura potencialidad, virtualidad incapaz de salir de su oscuro seno: tal es la *Ding an sich* kantiana, agujero negro que no logra ser para nosotros y menos para sí misma. Es lo que siente pavor ante la luz (*das Lichtescheue*, canta —por una vez— Hegel, recordando implícitamente la querida y violenta cegación de Edipo y aludiendo explícitamente a la negación absoluta; el destino ciego que todo lo lleva a su seno, que a todo hace perecer e ir al fondo; *zugrunde gehen*) Una potencia, pues, impotente: pura negación abstracta; frenesí de la destrucción, *ἀνεπίπν* que todo lo juzga según el orden del tiempo. Las cosas sienten, sufren esta imposición. La determinación o su destinación (*Bestimmungen* Hegel) está en ellas (*an ihnen*), pero no la comprenden como algo que les convenga, como algo a ellas destinado: *in sich*.

Pues bien, este «pensar-en» se dice, en Hölderlin y Heidegger, *Andenken*: se rememora la imposibilidad de recordar, de interiorizar por completo. Se conmemora, paradójicamente, un fracaso, la derrota del ejército del lenguaje cuando éste intenta desaparecer ante la luz pura que deja ver lo presente. En el lenguaje mora la huella de esa derrota cuando él es, de propio, *Andeken*. El recuerdo saca del pozo

oscuro --de aguas sombrías-- de nuestra alma, lo que en ellas se ocultaba. La conmemoración da a ver, por contra, el pozo mismo, la oquedad primigenia (sólo se conmemora --zum Andeken-- a los muertos). ¿Qué resuena en la primera estrofa?

Chi vuol veder quantunque pò Natura
e'l Ciel tra noi, venga a mirar costei,
ch'è sola un sol, non pur a li occhi mei,
ma al mondo cieco, che vertù non cura;

La voluntad del apelado se niega así misma: reniega de sí (es un querer el no-querer, nos dice Heidegger en *Gelassenheit*). Se pide que alguien quiera ver lo que pueden Naturaleza y Cielo, esto es: que su propia potencia se abra a la constatación de un poder superior. No es una imposición (así se viene vertiendo entre nosotros el *Gestell* heideggeriano), sino una *presuposición*: lo puesto de antemano es una apertura para que, en esa comarca (cf, *Serenidad*, de Heidegger) advenga la posición de un poder. Mas ese poder no es único, sino vástago de una mediación. Hagamos incidir aquí las palabras de Hölderlin, expuestas en un epigrama titulado *Wurzel alles Übels* (RAÍZ DE TODO MAL):

Einig zu seyn, ist gottlich und gut; woher ist die Sucht denn
Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?

*Estar aunado (congregado) es divino y bello;
¿de dónde entonces la manía funesta, entre los hombres,
de que no haya más que uno sólo, y una sola cosa?*

Esa funesta manía se dice, en Occidente, de muchas maneras: *ens summum*, *höchstes Wesen*, principio de razón suficiente como fundamento de identidad, primacía de la intuición. Todas estas maneras ocultan lo Mismo, mentado por Petrarca al final del cuarteto: el mundo ciego, «*che rertù non cura*». La acusación es clara: es la falta de cura (*Sorge* en SER Y TIEMPO) la incuria, la que lleva a la voluntaria ceguera. «Mundo», en antiguo alto-alemán, es *wer-alt*: el

tiempo de vida del *vir*, del varón. Mas, ¿de qué no cuida ni se cuida éste sino de sí mismo o, más bien, de la fuerza (*vertù, vis*) que le hace ser sí mismo? El ser humano (*Dasein*) no cura de su propio *Da*: no despeja el lugar en el que él podría únicamente ser aquel ser a cuyo ser le importa su propio ser, de acuerdo con la famosa definición de la analítica existencial del *Dasein*; *Mondo* y *vertù* apuntan a lo Mismo: una vez en el modo impropio de la caída, otra en el propio de la cura.

El poeta llama, ahora, a remontar la incuria: quien siga el exhorto, doblegará su propia voluntad y dejará que aparezca: «*costei, ch'è sola un sol*». El sol es vástago del poder conjuntado de Naturaleza y Cielo, regiones del *Geviert* heideggeriano: «naturaleza» es el Caos sagrado conmemorado por Hölderlin en *Wie wenn am Feiertage* (también en este título reluce la preposición: *an*). No una cosa, sino un horizonte: la fructífera hendidura de la que surgen los mortales, el seno profundo al que regresan. La «sede siempre segura» hesiódica es, a la vez *μελαινή*: negra tierra. Cielo es bóveda, *firmamentum*; mas sólo lo es porque en su noche sagrada se abre la tierra misma, elevada y transfigurada como sol. La estrella central oculta con su luz su propia procedencia: no la negrura del cielo (ésta sólo se da a ver cuando el sol vuelve a su fondo), sino la oscuridad que es tierra. La *vertù* exigida es la necesaria para soportar la idea de que el centro dispensador de toda vida procede de la muerte, y a ella se encamina. Cuidar, guardar en el corazón esa *vertù* nos es posible a nosotros, hombres, porque nosotros somos el lugar del poder¹ de existir bajo el poderío del entrecruzamiento de instauración y restauración. Entonces, el mundo ve; pasa de *Gestel* a *Gefüge*, entramado, *ρισμός*, conjunción de día y noche. Por eso, tal poderío no acaece en el espacio abstracto de la teoría de lo presente, sino entre nosotros, *tra noi*. Como en el símil platónico de la caverna, el hombre que ha visto

1. Me refiero aquí a la «facultad de los posibles»: *Vermögen*. Ver al respecto, en Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Berna, 1947, p. 57. Cf. mi Indigencia de la necesidad En: AAVV, *Eticidad y estado en el idealismo alemán*, Valencia, NATAN, 1987, p. 127.

el sol llama a sus compañeros al espacio sagrado (*Ins freie gehen, Freunde!*, clamará Hölderlin). Contra el símil de la caverna, el sol es ahora luz de tinieblas, día hecho de noche, o a la inversa: *inhaltige Nichts* «nadas con contenido» como dice Hegel con vigor poético insuperable en la CIENCIA DE LA LÓGICA ².

Lo acuciante de la llamada queda abismáticamente fundado, empero, en la segunda estrofa:

«e venga tosto, perché Morte fura
prima i magliori, e lascia star i rei:
questa, aspettata al regno delli dei,
cosa bella mortal, passa e non dura».

Aquí se da nombre al segundo enfrentamiento regional del *Geviert*: dioses y mortales. Hay que darse prisa «*tanta fretta*» será la dulce queja de Rodolfo en *La Bohème*, ante el temor de que el sol que ha entrado en su estancia se desvanezca, como fatídicamente ocurrirá, a pesar de sus deseos por retener a Mimí, hay que apresurarse —digo— para ver el sol, ya que éste se halla ya condenado: la muerte roba a los mayores *porque* éstos son esperados por los dioses. La muerte es, así, como el sol mismo, mediadora. Aquí, entre dioses y mortales. El verbo «*fura*» apunta a *hurto*, el arrebato de lo propio. Pero el origen griego: φῶρ, dejar ver que ese *furor* de la destrucción es algo destinado; φῶρ significa «ladrón», mas también «espía, esclarecedor». pero, ¿qué esclarece la muerte en su raptó, sino la elección de los mayores frente a los reos? Es un tema tan antiguo como Homero: los dioses pierden a los que aman. Los más altos son los mortales, que saben de su capacidad para hacer frente a la muerte como posibilidad más alta. Las últimas palabras de Heidegger en *Moirá* son: «La muerte como posibilidad extrema del *Dasein* mortal no es el final de lo posible, sino la suprema cordillera (*Be-birg*), el albergue que reúne el secreto de la invocante desocultación

2. WdI. (G. W. 21:89 21-26): «Sólo que frío, tinieblas ... no deben ser la nada en general, sino la nada de la luz, del calor, etc. ...; son así nadas determinadas, con contenido, si puede decirse así.»

(*Entbergung*)»³. A través de la alusión al albergue que reúne se trazan aquí los senderos de una oculta conexión entre lenguaje (*λόγος*: reunión) y muerte (el albergar con-juntado: el lugar desde el que toda posibilidad reproductivamente se dispersa; la condición de todo proyecto). Los reos, en cambio (de *reus*, procedente a su vez de *res*: «cosa» y de *reor*: «contar, calcular»), son los que se entregan al *commercium* con lo ente, lo disponen y asientan en su favor, y olvidan así el lugar desde el que toda disposición y asentamiento se dispersa. Ellos no pasan ni duran porque, dicho con todo rigor, no son ellos mismos: en su lugar se planta el anónimo *Man* de la traficación y maquinación disuelta en el *Gestell*⁴. Olvidados del olvido del ser, pasan su vida y *matan* el tiempo. La muerte no puede hacer presa en ellos porque en el fondo no *ek-sisten*, no están expuestos a nada. Su vida se desarrolla fuera del límite, fuera del *Ge-birg* que recoge. A esto alude crípticamente el lenguaje cotidiano cuando decimos de alguien que se ha muerto, y no que él ha muerto. El se (*Man*) ha muerto en él, y queda *eo ipso* trasladado a cualquier otro ser anónimo. MADONNA LAURA, en cambio, que vive para siempre de su propia mortalidad, cantada en el poema, no litiga con las cosas: su esencia se agota en el hecho de ser «*aspettata al regno delli dei*». No es ella la que espera ingresar en el reino (según el ideal cristiano del *lacrimorum vallis*); son los dioses los que consisten en la esperanza del resguardo del mortal. Y ello porque, como sabía Hölderlin, no lo pueden todo los divinos, sino que los mortales llegan antes al abismo. El abismo del ser es experimentado por el Dios a través del mortal. Es éste el que redime al Dios de su alejada Deidad: el Dios guarda en la manifestación del sacrificio, en la danza y el poema, como recuerda Heidegger en *Identidad y diferencia*⁵. El Dios es la reserva de lo futuro, que nunca adviene a presencia, sino que deja abierto el misterio de la plenitud, llenándose de ella cuando recibe al mortal en cuanto tal.

3. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1967³. III, 52

4. *Das Ding*; en *Vorträge ...* II, 47: «Lo que está en boca [de la gente] (das in Rede Stehende) es llamado por los romanos *res*; εἶρε, ῥήσιος, ῥήσιον, ῥήσιον, quiere decir en griego: hablar sobre algo, tratar de ello».

5. *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p.70 «A este Dios [de los filósofos] no

Dioses y mortales, por lo demás (al igual que cielo y tierra) no existen fuera del poema mismo, fuera de la palabra evocadora. Están en el espaciamiento de las sugerencias, en la maduración temporal de las modulaciones verbales.

Más esto no significa un nominalismo lingüístico, como si sólo las palabras existieran. Heidegger no dice: «el lenguaje es», sino: *Die Sprache spricht*⁶. Hegel no dice: «lo Lógico es», sino: «una categoría está envuelta en, mezclada con, y tallada en el lenguaje»⁷. Las palabras no son expresiones convencionales de imágenes mentales, a su vez resultado de impresiones de las cosas (como si existieran dos mundos y el lenguaje fuera el correveidile de éstos), sino señas de la copertenencia de las cuatro regiones que constituyen el mundo. Bien puede decirse que el material sonoro o gráfico es arbitrario; pero mal puede reducirse ese arbitrio a la voluntad de un hombre, un pueblo o un dios, aunque sólo fuera porque todos ellos serían de antemano ininteligibles de no estar mediados lingüísticamente, y porque ello se pretende resultado de una aplicación irreflexible de la ley de causalidad (el lenguaje como producto de la actividad de alguien o algo), ley que rige únicamente en el destino que, desde Grecia hasta Auschwitz, llamamos Occidente. Las palabras no son tampoco la mezcla de dos mundos (representados como significado y significante) porque, ¿desde dónde y con qué criterios se decidiría la mezcla?, ¿y cómo es que lo mezclado cuaja y se traba, si su procedencia y raíz es heterogénea? Todas estas concepciones son, en el fondo, metáforas olvidadas, traslaciones entre mundos ya configurados. Como tales traslaciones, figuras del juego metafísico⁸. Esos llamados «mundos» existen desde y a través de las palabras: sólo en ellas se

le puede rezar el hombre, ni ofrecer sacrificios. Ante la *causa sui* no puede caer el hombre de rodillas, lleno de pavor (*Scheu*), ni hacer música o danzar ante él».

6. *Decamino al habla*. Tr. Y. Zimmermann, Barcelona, 1897; p. 13: «El habla habla ... Reflexionar sobre el habla significa: llegar al habla del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales».

7. *WdL*, (C.W. 21: 10₂₉).

8. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1978⁵, p. 88-89: «La representación

enraízan y sólo por ellas establecen encuentros. Es el lenguaje el que articula y congrega: *la casa del ser* ?

Ahora en el centro del poema, se da nombre a la vez a la mujer amada (al sol de la estrofa primera) y a la esencia misma del lenguaje nominativo: «*cosa bella e mortal*», se nos dice.

En primer lugar, es «cosa», no «*res, realitas*». Con esto último, como con paquetes bien determinados y manufacturados, trafican los reos, los dejados de la mano de los dioses y olvidados de la muerte (en genitivo subjetivo y objetivo). En español, «res» designa ahora cabezas de ganado, aquello con lo que calcula y cuenta: lo que puede manipularse aritméticamente. Mas a la propia «cosa» le llega el peligro de congelarse metafísicamente en un $\tau\acute{\iota}$, como se aprecia cuando en italiano se pregunta: *cosa è questo?* Don Giovanni se admira de las bellas campesinas que rodean a Zerlina y dice a Leporello: «*O Guarda, guarda che bella gioventù, che belle donne!*», mientras éste, para sí piensa: «*Fra tante, per mia fe, vi sarà qualche cosa anche per me*». La cosa se ha transformado en *res*, en objeto de deseo agotado en su direccionalidad a la voluntad del sujeto: es «*cosa per me*». Pero «cosa» (cf. la conferencia *Das Ding*, de Heidegger) tiene su origen en *causa*, la *lis* o $\epsilon\acute{\rho}\iota\sigma$ griega; esto es, el pleito en el que algo resulta categóricamente juzgado y decidido. Ella es el espacio de una querrela: el de la lucha entre naturaleza y cielo, entre dioses y mortales. La divisa que rige la vida del Petrarca proviene del *De brevitae vitae*, de Séneca: «*Exigua pars est vitae qua vivimus. Ceterum quidem omne spatium, non vita, sed tempus est*». Estas palabras se nos han hecho ininteligibles, hoy. Toda traducción que quisiera explicarlas, hacerlas comprensibles por término medio, mataría de raíz lo que dan a pensar. Pues ellas no dicen que nuestra vida sea breve (en comparación con otras, de otros tipos de seres) sino que la parte (la

del «trasladar» (*übertragen*) y de la metáfora se basa en la diferenciación, e incluso en la separación de lo sensible y lo no-sensible... El establecimiento de esa escisión ... es un rasgo fundamental de lo que significa metafísica».

9. *Brief über den Humanismus*, ed. cit., p. 79: «... el lenguaje es la casa del ser, por el ser propiciamente acaecida (*vom Sein ereignete*) y, procedente de él, de parte a parte trabada (*aus ihm durchgefügte*)».

cuota asignada por la *Moirai* de vida por la que vivimos es exigua. No vivimos la vida: vivimos *por*, y desde, la vida. Todo otro *spatium*, sigue Séneca, no es vida sino tiempo. *Spatium* no es el espacio abstracto de nuestra física, sino *σταδιον*: distancia o intervalo por el que algo se mueve: en ese *spatium* se da *tempus*, es decir: lo recortado y delimitado por la vida (recuérdese la descripción anterior de «mundo» como vida del hombre).

El espacio-tiempo es el juego en el que el hombre se las ha, hermenéuticamente, con lo ente. Es la vida la que mide el espacio-tiempo del juego (*Zeit-Spiel-Raum*, en Heidegger), no al contrario. La parte no exigua de la vida no se halla, por lo demás, presente en otros entes (supremos o inferiores), ya que éstos son medidos desde el espacio-tiempo en que la vida humana se juega: esa parte no adviene jamás a presencia. Es el pasado remansado en los sueños e imaginaciones del hombre, el «*masiff*» trascendental¹⁰ desde el que se recorta la presencia; es también, el futuro proyectado hacia aquello que falta (*Brauch*): lo divino, que siempre aguarda y, por ello, no existe; su modo es el de lo siempre pendiente. El mortal es la sede siempre momentánea, en que se cruzan sueños y deseos: el *Augenblicksstätte*, según la pregnante voz heideggeriana.

Por eso, «bella» y «mortal» dicen lo Mismo. La belleza es, por principio, litigiosa. Lo *bellus* (de *bermulus*; a su vez, de *bonus*) es lo bien conformado, lo capaz de resistir la *Ruinanz* o tormenta del ser. Mas la resistencia es tanto más hermosa y conforme a destino cuanto más se coliga lo oculto y lo patente, cuanto más transparente el uno en el otro. Puro lugar de encuentros, deshecho al instante, desecho del instante. Como señala Schiller en la última estrofa de *Die Kunst des Augenblicks*:

10. Marc Richir, *Ereignis, temps, phénomènes* (En Heidegger, *Questions ouvertes*, Collège Int. de Phil. París 1988, p. 27); «el pasado de la retención se adosa a un, «macizo» del pasado que le da su sentido, igual que el futuro de la protección se adosa a un «macizo» del futuro en el que él se realimenta sin cesar en aquello que configura (*fail*) su sentido. ... constituyen los modos temporalizados de una ausencia (*abwesen*) de origen, que se temporaliza en consecuencia a la vez que la presencia.»

So ist jede schöne Gabe
 Flüchtig wie des Blitzes Schein;
 Schnell in ihrem düstern Grabe
 Schließt die Nacht sie wieder ein.

«Todo bello don es
 fugaz, como el brillo y aparecer del rayo;
 pronto, en su oscuro seno
 lo recoge de nuevo la noche»¹¹.

El ser de la belleza, (y nada más bello que la dicción pura de ese ser: «cosa bella mortal») consiste en el paso mismo, en la instantánea transición de las regiones unas en otras. La localidad (*Ortschaft*) en la que arraigan los tránsitos es evocada por Heidegger como: *Ereignis: der in sich schwingende Bereich*¹², es decir el dominio que, dentro de aquello que Hegel —y los antiguos— llamaban éter, es el ritmo y alternancia que sitúa la voz «bella» como *Mitte*, medio y elemento de «cosa» y «mortal», que condensa (*dichtet*) la poesía (*Gedicht*) y hace de ella lo «hablado puro». En ella, ahora, no se habla de nada. La pureza misma no está hablada ni escrita: se halla en el silencio del esparcimiento entre los tres términos y en la ubicación central de la voz «bella». Desde ese «son del silencio» (*Geläut der Stille*)¹³ se espacia y temporaliza lengua y mundo, a la vez.

Si las dos primeras estrofas abrían el «ser-ya-en-el-mundo-cabe-lo-ente», el ámbito de retención de los proyectos del *Dasein*, la tercera invita a la participación comunitaria de los otros hombres en la apertura que hace mundo; ella nombra el espacio sagrado desde el que se dispensa el lenguaje como comunicación:

Vedr , s'arriva a tempo, ogni vertute,
 ogni bellezza, ogni real costume
 giunti in un corpo con mirabil tempre.

11. *Schiller's Gedichte*, Stuttgart, 1887, p. 222.

12. *Identit t und Differenz*, ed. cit., p. 26

13. *De camino al habla*, tr. cit. p. 27-28: «El habla habla en tanto que son del silencio. El silencio apacigua llevando a término mundo y cosa en su esencia».

Los extremos en los que se espacia el terceto dicen lo Mismo: *tempo*, *tempre*. El corazón o *Mitte*, él mismo condensación del obsesivo «ogni», es *costume*. El exhorto promete la visión del aunamiento en un cuerpo (recuérdese el *Einig zu sein* hölderliniano) de «vertù» y «belleza» (ellos mismos aunados, conclusos en «costume»). Mas esa visión pende de una condición: que se ubique en el instante decisivo (*χρῆσις*) de la aparición (*φαινόμενον*), y que sea él mismo el que llegue *al* tiempo, el que acceda a la propia esencia de *su cura* como temporalidad. Tiene que estar presto a la recepción: abrir el espacio en que ella pueda demorar. *Tempus* es, como ya antes se advirtió, el ámbito destinado, de-terminado. Pero es, también, la mixtura (de *tempo*: «templar», «componer», como resuena en *Das wohl temperierte Klavier*). Pero mixtura, ¿de qué?. De sazón, maduración, y desgracia, calamidad. El «*mirabil tempore*» del final del terceto repite esta esclarecedora colisión: el *temple* es el filo de la navaja, el ápice de la montaña del mundo. *Tempo* es calor tibio, lo que permite la vida (mientras que el fulgor del rayo abrasa). Pero su correspondiente griego es *τέφρα*: «ceniza», el rescoldo y resguardo de lo ya sido. Es la mixtura de *vertù* (fuerza, vigor) y *belleza* (mortalidad, instante e instancia de la caducidad). Ambos términos se condensan, como ya se apuntó, en *costume*. La costumbre es la *consuetudo*; de *sueo*; a su vez, procedente de *suus*: una segunda naturaleza que se com-parte¹⁴. Lo «de suyo» no es propiedad del Yo ni del Tú, sino los que los reúne y junta en un «nosotros» (cf. la definición clásica de justicia: *suum cuique tribuere*; la asignación que consigna los modos en que cada uno llega a ser él mismo, desde un fondo común). En la voz *costume* se dice lo mismo que en el *χρῆσις* de Anaximandro y el *Brauch* de Heidegger. Es la usanza «real» (aquí, *real* proviene de *rex, regio*¹⁵, como en *Bereich* del *Ereignis*, y no de *res*, cosa cualitativamente determinada): los usos y costumbres de un

14. R. de Miguel y el Marqués de Morante, *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*. Brockhaus. Leipzig 1867, p. 900: "*sueo* [de *suus* = suyo, como si dijéramos convertir en una segunda naturaleza?], *Luer.* Tener costumbre o hábito".

15. *Ibid.*, p. 793, *sub vocibus regalis, regio*.

pueblo, esa ley no escrita a la que se refiere Sófocles en *Antígona*¹⁶. La tradición se encarna, a la vez, en un *cuerpo* y en la palabra «cuerpo». Sólo dentro de ambos términos vive y actúa. No hay una estructura general del lenguaje (salvo como útil exangüe, abstracto) de la misma manera que no hay belleza ni virtud fuera del cuerpo que las reúne y del texto en que se las *lee* («reúne», también). Pero no habría cuerpo ni palabra sin la *usanza* (*Brauch*), presente siempre bajo el modo del pasado, de la *esencia* ya sida (frente a la «cosa mortal», ella no tiene duración, no tiene tiempo ni destino: el *Ereignis* es *geschicklos*, como señala Heidegger¹⁷). La costumbre es el *espesor* del cuerpo: lo que religa unos cuerpos a otros en un pasado que no es histórico, sino que hace que haya historia (*Geschichte*). El lenguaje como *Sage*, saga o leyenda. Es la leyenda del ser¹⁸, que viene a condensarse, en cada caso, en el poema que nombra lo sagrado o en el pensamiento meditativo que dice el ser. Ahora es la saga la que está en camino a la palabra. Un pueblo histórico está vivo si «se llega a tiempo», esto es: si se imbrica en el decir que se muestra, ocultándose, en el cuerpo vivo del habla. Como advertía Hegel a Voss, en carta de mayo de 1805: «un pueblo sigue siendo bárbaro, sin darse cuenta de lo excelente de que él tiene noticia [y sólo noticia: *kennt*, no *Erkenntnis*; F.D.], hasta que no lo llega a conocer en su propia lengua¹⁹»

Un mundo (no *el mundo*) viene a hacerse patente en *un* lenguaje. El lenguaje, que *talís*, en su desnuda universalidad, no existe. Es sólo una descolorida construcción de lingüistas y gramáticos. Existen los *idiomas*, las *Mundarten* (modos orales, mal llamados «dialectos»). El

16. *Tragedias, Antígona-Electra*. Texto rev. y tr. por I. Errandonea. Barcelona, 1965, p. 52, (vv. 454-57): «las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Que no son de hoy si son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron».

17. *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein»* [recogido por G. Guzzoni]. En: *Zur Sache des Denkens*, Pfullingen, 1969, p. 44: «El pensar se halla entonces en y ante aquello que ha enviado (*zugeschickt*) las diversas figuras (*Gestalten*) del ser epocal. Pero eso, lo que envía -y- destina, en tanto que *Ereignis*, es de suyo ahistórico, o mejor: carente de sino».

18. Arion L. Kelkel, *La légende de l'être, Langage et poésie chez Heidegger*. Paris, 1980, esp. 3^{er} P., ch. III-IV.

19. *Briefe von und an Hegel*. Hamburgo, F.d. J. Hoffmeister, 1969³; I, 99-100.

idioma no es algo distinto ni añadido a la tierra natal (*Heimat*). La conferencia de Heidegger *Sprache und Heimat* niega su propio título, al concluir: *Sprache als Heimat*, «lenguaje en cuanto que tierra natal»²⁰. Si esto ha resonado también, aquí y ahora, en las palabras de Petrarca, entonces la conclusión del poema queda absolutamente esclarecida en su doble movimiento de *perfección* (*Vallendung*: acabamiento) y cumplimiento (*finitessa*):

«Allor dirà che mie rime son mute,
l'ingegno offeso dal soverchio lume:
ma se più tarda, avrà da pianger sempre»

En «rime» se adensan y concentran «natura» y «morte», «belleza» y «costume». *Rima* en la voz latina, *ῥήμα* en la griega es hendidura, surco. *Igneae rima*: «reguero de fuego», canta Virgilio. La rima es la *cesura*, en el sentido dado por Hölderlin en sus análisis sobre *Edipo rey* y *Antígona*²¹; el intercambio agonal —discurso contra discurso—, la sucesión rítmica de las representaciones, deja entrar a presencia el *transport* (Hölderlin escribe el término en francés, quizá para hacer ver mejor la *metáfora*) en la lengua extraña que, como Hegel sabía, engendra distanciamiento y a la vez reflexión. Deja que entre pues la *metáfora* vacía, la *anti-metáfora*. En sus palabras: «la interrupción antirrítmica». Por la cesura hay un intercambio rítmico de representaciones; en la cesura es el representar mismo el que viene a presencia. Las rimas, las cesuras, dejan hablar al texto y, de consuno, dejan ser al bello cuerpo de MADONNA LAURA. Ellas mismas, en y para sí, son *mudas*: son el silencio del que todo hablar y ser proviene. Están esparcidas por el poema (son ellas las que hacen que *belleza* y *virtud* se atemperen en la «cosa bella mortal»). Pero ellas mismas no son susceptibles de reunión de *λόγος*: son, literalmente, inefables.

20. *Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976* (Frankfurt / M., G.A., 13, 1983, p.180).

21. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*. (En: Heidegger, *Questions ouvertes*, cit. p.194 yss.).

A través de estas huellas habla el poema. De ellas procede la «*real costume*». Ellas mismas son impotentes (amenaza de la finitud) para tomar cuerpo, para incorporarse al poema y a la cosa. Son las hendiduras de las que brota la pura, soberbia luz. Frente a ellas, el «*ingegno*» del poeta queda *offeso*. Esta humildad contrasta en lo más vivo con la soberbia humanista del *ingeniator* Galileo que trescientos años después, en la *Carta a la Gran Duquesa de Lorena*, exclamará desafiante: *chi potrà limiti a gli umani ingegni?*

El poeta, en cambio, el hacedor cuya acción se agota en dejar ser a lo efímero, en el canto de la mortalidad, ha aprendido la humanidad de lo impropio. A su voz corresponde el preguntar del pensador: *Das Fragen ist dir Frömmigkeit des Denkens*²². Esto es: la búsqueda de los rastros es lo más agudo y extremo (gr. πρόμος) y a la vez la *pietas* del pensar que se abre a la acción de gracias. *Pietas* es el reconocimiento agradecido de una estirpe perdida en la noche de los tiempos, no por ser históricamente antigua, o aun prehistórica (algo de lo que se burla sarcásticamente Heidegger al ver brotar a su alrededor —todavía como palabra, pronto como fresca, fluida realidad— sangres de diverso grado de pureza, enraizadas en el oscuro *Ugstein* de una supuesta raza, cuya loa no pasa de la comparación con las funciones digestivas)²³. Aquí han de ser tomadas las palabras en su vigor prístino, no como metafísicas metáforas (algo, en el fondo, bien pleonástico). La estirpe se pierde en la noche de los tiempos, mas no porque haya transcurrido *mucho* tiempo (¿desde dónde medirlo?), sino porque, en la localidad en que se remansan los tiempos, en la *topología del ser* queda reconcido el *Zeit-Spiel-Raum* en el que lo mortal ha lugar (*sich ereignet*). Lo soberbio de la luz es la diseminación de las rimas: la suprema violencia a la que nada resiste. Pero esa luz, escuchada en silencio (aquí no hay metáfora ya, ni paradoja, porque la luz es el silencio filtrado por las hendiduras: el lugar desde el que el poema se lee y escucha, a la vez), lejos de

22. *Die Frage nach der Technik* (En: *Vorträge... cit.* 1, 36).

23. Cf. *WS 1934/35, Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (G. A. 39; Frankfurt/M., 1980, p. 27.).

destruir presta (de *prae-stare*) fuerza y virtud; es el vigor de quien acepta estar ex-puesto a la mortalidad que en él anida, a la fusión de sueños y deseos; a la *temperancia*, en fin, de la belleza en la ruina del ser.

Mas si el interpelado se demora, en cambio, en el tráfigo de y con lo presente, si se asegura de ello manteniéndose a distancia, teniéndolo a la mano (*Vorhandenes*), en vez de verlo como aquello que constituye sus *posibles*, su *hacienda* (*Vermögen*), no seguirá entonces --como antes de la Revelación de lo profundo-- ciego. El poema y no el silencio de su preveniencia es ahora, para siempre, *reo de la sentencia*. Ya ni siquiera puede acceder a la cerrazón segura de lo ente, y menos a la *pietas* que es el pensar. Sólo puede tener *pietas* de sí mismo: la constancia de que, para él, no habrá redención posible porque ha renunciado al futuro. El siempre lo aplana. En el llanto, las lágrimas que ciegan para siempre sus ojos son resonancia de la inanidad de su ser, de la inanidad del hombre moderno, solo entre la multitud, olvidado de los dioses en el olvido del ser y en el olvido de ser su propio ser.

Tal es la *mala fe* que acompaña, sombra silente, al pensar calculador del sujeto representador que intenta protegerse de la *cesura*, del vacío luminoso en que el ser se retira. La poesía es el malestar, la *malaise* de la ciencia. Por eso también los versos que siguen han brotado del alma atormetada jánica de Petrarca:

«l vo pensando; e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i non soleva.»

Resta ahora por pensar --si no es demasiado tarde-- la diferencia entre la *pietà* y la *pietas* del ser. Preciso es meditar por qué una y la misma palabra se deja crucificar, y en qué encrucijada se yergue esa cruz.

EL CAMINO FENOMENOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER

Félix Duque

La actividad publicística de Martin Heidegger ha estado ligada a dos sellos editoriales alemanes. El uno, vinculado al ámbito universitario de pequeñas y añosas ciudades: la editorial NIEMEYER (antes en Halle, ahora en Tubinga), donde aparecía SER Y TIEMPO. El otro, artesanal y provinciano, recogería los mejores trabajos del Heidegger maduro, en base a entrañables lazos de amistad. En este caso, editorial y persona son una y la misma cosa. Se trata de Günther Neske, a quien tuve la fortuna de conocer un día en la Feria del Libro de Frankfurt. Editaba en Pfullingen, un pequeño pueblo de Suabia. A partir de diciembre de este año, 1993, el fondo editorial de Neske pasará a la poderosa SUHRKAMP, de Frankfurt. De la misma manera, los trabajos publicados en NIEMEYER se van integrando en la no menos poderosa editorial VITTORIO KLOSTERMANN (también radicada en Frankfurt), dentro de la edición de las OBRAS

COMPLETAS. La industria del libro y la gigantesca difusión de los trabajos de Heidegger parecen exigir estadudosa «ascensión». Pero no deja de ser dolorosamente irónico que el pensador que más ha luchado en nuestro tiempo por la preservación de las raíces del paisaje creador (como dijera en un inolvidable y breve artículo de 1933: *¿Por qué seguimos en provincias?*) haya sido al cabo ingurgitado por la «máquina» de la difusión planetaria. «Son cosas de estos tiempos», como decía entre quejoso y fatalista el guardia gallego de *La verbena de la Paloma*.

En 1963, y con ocasión del octogésimo aniversario del viejo editor Hermann Niemeyer, se editó una publicación privada que recogía diversos homenajes. Entre ellos brillaba la única «confesión» de Martín Heidegger sobre su camino en la fenomenología (no «por, hacia, o a través de» ella, como si la fenomenología fuera algo ya listo y acabado). Es sabido que, así como Heidegger acabaría renegando del rótulo «HERMENÉUTICA», quizá ligeramente dolido por la «urbanización» lingüística, estética, «platonizante» y hasta «neohegeliana» realizada por Hans-Georg Gadamer, reivindicaría en cambio a la fenomenología (entendida, claro, *suo modo*) como el camino en el que habrían perseverado sus esfuerzos. Una «fenomenología de lo inaparente», en el doble sentido de aquello que permite el aparecer (la *physis*) y de lo «insignificante» (tanto por ser aquello que pasa inadvertido para el rasero común como por no *significar* ya nada, al ser el *locus* de donde irradian —como el *Ereignis*— todas las significaciones posibles).

Todavía en 1969, y por última vez, volvería a publicar Heidegger un puñado de trabajos en la editorial NEMEYER. La obra fue titulada: *Zur Sache des Denkens*, y comprendía: a) la fundamental (y en buena medida hermenéutica) «contestación» de Heidegger a *Ser y tiempo: un artículo denominado Tiempo y ser* (junto con los Protocolos, recogidos por Giorgio Guzzoni). b) *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, cuyo título muestra ya la intención de despedir un mundo pasado y de abrirse a un «nuevo inicio». Y c) *Mi camino en la fenomenología*. Es este último y breve trabajo —en traducción propia— el que vamos a

recoger íntegramente, con breves comentarios. El original puede consultarse en *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag, Tubinga 1969, pp. 81-90.

El texto comienza así:

«Mis estudios académicos comenzaron en el verano de 1909/10, en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Pero el trabajo principal, dedicado a la teología, dejaba aún espacio suficiente para la filosofía, que pertenecía desde luego al plan de estudios. Así que, desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las INVESTIGACIONES LÓGICAS de Husserl, que pertenecían a la Biblioteca de la Universidad. El plazo de devolución podía prorrogarse fácilmente una y otra vez. Se veía que la obra era poco solicitada por los estudiantes. Pero, ¿cómo es que vino a parar al entorno, tan extraño para ella, de mi pupitre?» (p. 81).

Una vez dijo Heidegger, recordando a Hölderlin: *Herkunft bleibt Zukunft*. Esto es: «la proveniencia sigue siendo porvenir». Es en las raíces de lo sido (no del pasado) donde se guardan las potencialidades de nuevos e inéditos advientos (no del «futuro», entendido como un mero presente que todavía no «está ahí»). Por eso, en la retrospectiva mirada del pensador se entrelazan agradecidamente los recuerdos de la «teología» (contra la que no dejaría de luchar toda su vida, ya que el enemigo estaba «en casa»: era de algún modo él mismo) y de la «fenomenología» husserliana, contra la que ejercería un «parricidio» no menos sonado que el de Sócrates-Platón contra Parménides. Las *Investigaciones lógicas* habían aparecido en dos volúmenes en 1900/01, abriendo pues nuestro siglo, a la vez que surgían la *Interpretación de los sueños*, de Freud, y el breve y decisivo trabajo de Dilthey: *El surgimiento de la hermenéutica*. Recuérdese que Husserl procedía del campo científico: se había especializado en la teoría de

números, y entre sus maestros se contaba nada menos que un Weierstrass. De modo que también la flamante «fenomenología» representaba a su vez una torsión del quehacer científico: un «remonte» de la matemática y de la psicología, encaminado a establecer las bases de una lógica *pura*. La historia del pensamiento —como los mitos— está repleta de estos «asesinatos primordiales». Sólo que —como sabría también después Freud, en *Totem y tabú*— la sombra del padre muerto resurgiría una y otra vez, a la vez como mal presagio y como aliento generoso, en las obras de sus matadores.

«Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862: "Del múltiple significado del ente según Aristóteles" había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: "Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?". El último año de mi época del Bachillerato había tropezado con el escrito del por aquel entonces Catedrático de Dogmática de la Universidad de Friburgo, Carl Braig: *Del ser. Compendio de ontología*, que había aparecido en 1896, cuando su autor era Profesor Extraordinario de Filosofía en la Facultad friburguesa de Teología. Las secciones principales del escrito llevaban siempre al final largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Suárez, a más de la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la ontología.» (p. 81 s.).

Sedice que «Dios escribe derecho en renglones torcidos». El Dr. Conrad Gröber, de Messkirch —como Heidegger—, y que llegaría a ser arzobispo de Friburgo, puso en las manos del joven estudiante,

en 1907, la Disertación de Brentano, llena de extensas citas de Aristóteles, y a cuyo través tomaría Heidegger contacto —ya nunca abandonado— con el Estagirita y con el gran problema de la búsqueda de un sentido *unitario* del ser, a través de las muchas significaciones (según las categorías, según verdad, según acto y potencia, según lo de suyo y lo accidental) en el que el «ente» se dice. Curiosamente, también Husserl se había dejado influir poderosamente por Brentano; pero no por su Disertación, sino por la *Psicología desde el punto de vista empírico*, en donde «empírico» no mienta desde luego la llamada «experiencia del sentido común», sino una atención a lo dado tal como éste se ofrece ante una conciencia *intencional* (base de la psicología *descriptiva* de Brentano, y luego de Husserl). La alusión a Braig es igualmente muy significativa. A su través conocería el joven Heidegger no sólo las líneas esenciales de la escolástica (que, a pesar de su rígido armazón formal, suministraba algo así como una «casa común» al pensamiento occidental: el sueño de un sistema acabado y coherente, abierto apicalmente a la Trascendencia), sino también las últimas prolongaciones de la Teología Dialéctica de Tubinga: un poderoso esfuerzo ecléctico por armonizar de algún modo los grandes logros del idealismo alemán —Hegel y Schelling— con el pensamiento católico (recuérdense figuras tan significativas como Anton Günther o Franz Anton Staudenmaier). Por último, adviértase la relevancia para este pensamiento en formación de las formaciones *etimológicas*. A pesar de algunos deslices y abusos, esa profundización en el origen (no en la «historia», para Heidegger) de los términos esenciales, constituirá uno de los rasgos esenciales del pensador: un rasgo bien romántico, a la verdad (piénsese en un Novalis o un Schlegel). En el inicio está guardada la esencia —la «esenciación» o *Wesung*— de la verdad de un significado, que luego se va desgastando por el uso de los términos en la vida cotidiana. Una concepción radicalmente opuesta a la hegeliana, para la cual el inicio es algo abstracto y mostrenco: un mero balbuceo de una Verdad que sólo al final se desplegará, triunfante. Aquí, en la búsqueda etimológica, se esconde ya el famoso «paso atrás»

heideggeriano: ese constante *retornar* a una fuente olvidada, pero todavía presente como algo deformado y «maligno»: como «mala entraña» (*Unwesen*) de la «esencia» (*Wesen*).

«Lo que yo esperaba de las INVESTIGACIONES LÓGICAS de Husserl era un impulso decisivo a las preguntas suscitadas por la disertación de Brentano. Pero mis esfuerzos eran vanos porque, como sólo mucho más tarde habría de darme cuenta, yo no buscaba en la dirección correcta. Y sin embargo, estaba tan afectado por la obra de Husserl que seguí leyéndola una y otra vez en los años siguientes, sin alcanzar una inteligencia suficiente de lo que ataba a ella. El encanto emanado de esa obra se extendía hasta el exterior de las guardas y la portada. Sobre ésta —cosa que hoy me salta a la vista tanto como entonces— me encontraba con el nombre de la editorial MAX NIEMEYER, un nombre que se vinculaba con otro para mí extraño: el de FENOMENOLOGÍA, que aparecía en el subtítulo del segundo volumen. Y así como poco sabía yo por aquellos años de la editorial MAX NIEMEYER y de su quehacer, en igual escasa medida y de un modo igual de vacilante tenía yo comprensión del título FENOMENOLOGÍA. Sin embargo, pronto debía verse con mayor claridad hasta qué punto se correspondían ambos nombres: el de la editorial Niemeyer y el de Fenomenología.» (p. 82).

Salvando el necesario y sinceramente sentido halago al quehacer editorial de Niemeyer, salta a la vista en este párrafo la honrada «confesión» de Heidegger, al «mirar atrás *sine ira et studio*». Tres párrafos después veremos que se traslada esa inicial perplejidad a la obra misma de Husserl (el subtítulo mentado por Heidegger es: *Investigaciones para la fenomenología y la teoría del conocimiento*). Esta albergaba en sí también, como ya hemos visto en el caso general de los «parricidios», al enemigo que ella pretendía haber refutado para

siempre. Y así, una obra que pretendía echar las bases de una futura lógica pura no dejaba de estar peligrosamente escorada hacia el *subjetivismo* (que fácilmente podía confundirse con el psicologismo que el propio Husserl atacaba), en lugar de enderezarse a la verdad del ente, tal como el joven estudiante friburgués exigía, a través de sus estudios *ontológicos*.

«Tras cuatro semestres dejé los estudios teológicos y me dediqué por entero a la filosofía. No dejé con todo de asistir a un curso de Teología en los años posteriores a 1911: el de Dogmática, impartido por Carl Braig. A ello me veía determinado por mi interés por la teología especulativa, y sobre todo por ese penetrante modo de pensar que el citado profesor hacía presente en cada lección. Gracias a él tuve por vez primera noticia, en algunos paseos a los cuales pude acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la Escolástica. Así es como entró en el círculo de mis pesquisas la tensión entre ontología y teología especulativa como cimentación de la metafísica.» (p. 82).

Una famosa y terrible carta del desengañado Rector de Friburgo al (todavía) amigo Karl Jaspers, en 1935, recuerda ese doloroso desgajamiento del joven Heidegger respecto al pensamiento católico. Aludiendo a la «espinas en la carne» luterana, se hace allí mención de los dos problemas vitales que permanecerían para siempre sin resolver: el abandono de la teología y de la metafísica escolásticas (no es seguro que el de la *fe* cristiana, en un sentido bien heterodoxo del término, a través de la influencia temprana de poetas como Hölderlin y Trakl o de escritores «religiosos» como Kierkegaard, Dostoievsky y... ¡Nietzsche!), y el «asunto del Rectorado» (la inacabable controversia *interna* con el nacionalsocialismo y, por ende, con el sentido de un mundo envuelto en la *noche* de la técnica planetaria.

Un mundo irredento del que, como diría en la famosa entrevista con DER SPIEGEL, de 1966, no la «democracia», sino sólo *un* Dios —no desde luego el cristiano— puede aún salvarnos). Por lo demás, ya hemos aludido a la inquietante presencia del idealismo alemán como tercera fuerza (junto a la escolástica aristotélico-tomista de ribetes suarecianos —Heidegger llegó a entrar, aunque sólo por quince días en el Seminario de la Compañía de Jesús—, y la fenomenología husserliana). En el fondo, se trataba del *mismo* problema que hallamos ya en Aristóteles: la confusión entre la ontología como «ciencia que se busca» y que trata de los primeros principios del ente, y la teología metafísica, entendida como ciencia del Ente Supremo.

«Por un tiempo se difuminaría ciertamente este ámbito, pasando a un segundo plano en comparación con lo tratado por Heinrich Rickert en sus sesiones de seminario: los dos escritos de su discípulo Emil Lask, que ya en 1915 había caído como soldado raso en el frente de Galitzia. Rickert dedicaría “al amigo querido” su obra, aparecida en el mismo año, y que era la tercera edición, completamente reelaborada, de *El objeto del conocimiento. Introducción a la filosofía trascendental*. La dedicatoria debía dar testimonio además del estímulo que el docente había recibido del discípulo. Por su parte, los dos escritos de Emil Lask: *La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías*. Un estudio sobre el ámbito de vigencia de la forma lógica (1911), y *La doctrina del juicio* (1912) daban claramente fe del influjo en ellas de las INVESTIGACIONES LÓGICAS de Husserl.» (p. 82 s.).

Obsérvese cómo Heidegger pasa «de puntillas», diríamos, sobre su «caída» (por temporal que fuere) en el ámbito subjetivista del neokantismo (de la Escuela del Suroeste —Windelband— más que de Marburgo, empero). Rickert sería su *Doktorvater* en una tesis dirigida, es verdad, contra el enemigo común de la fenomenología y el

neokantismo: el psicologismo. Una tesis, con todo, que en su subtítulo deja aparecer un término («crítico-positiva») que luego será atacado denodadamente. La tesis se denominaba: *La doctrina del juicio en el psicologismo. Una contribución crítico-positiva a la lógica* (Leipzig, 1914). No obstante, otros dos componentes del pensamiento de Heidegger salen aquí a la luz: Kant (de quien —y quizá sólo en apariencia— únicamente en 1961 lograría desembarazarse Heidegger, con su *Tesis de Kant sobre el ser*), y la Lógica Hermenéutica, iniciada por Emil Lask a través de impulsos del neokantismo y de Dilthey, que confluían en Husserl. El joven filósofo tiene a hora en su mano casi todas las cartas con las que habría de componer después ese espléndido y fragmentario juego que es *Ser y tiempo*. Una última apostilla: inquieta un poco la mención —al pronto inesperada, en un contexto asépticamente «filosófico»— de la muerte de Lask como «caído por la Patria» (también en los casos de Hellingrath —el editor de Hölderlin— y de Georg Trakl recordará Heidegger —y siempre fuera de contexto— estas muertes por «acto de servicio». En cambio Heidegger no citará después ningún caso de amigos caídos en la Segunda Guerra Mundial).

«Esta circunstancia me forzó a volver a trabajar sobre la obra husserliana. Pero también este renovado asalto hubo de resultar infructuoso, dado que yo no podía encontrar salida a una dificultad fundamental, concerniente al sencillo problema del modo en que habría de llevarse a ejecución ese proceder del pensar que se llamaba "fenomenología". Lo inquietante de este problema saltaba a la vista por la ambigüedad que ya de primeras mostraba la obra de Husserl.

El primer volumen de la obra, aparecido en 1900, refutaba el psicologismo en la lógica mediante la prueba de que la doctrina del pensar y el conocer no se podía fundar en la psicología. Frente a esto, el segundo volumen, aparecido al año siguiente y como tres veces más

extenso, contenía la descripción de los actos esenciales de la conciencia, dirigidos a la edificación del conocimiento. O sea: con todo, una psicología. ¿A qué vendría si no el par. 9 de la quinta Investigación, sobre "El significado de la delimitación brentaniana de los »fenómenos psíquicos«"? Según eso, Husserl recaía con su descripción fenomenológica de los fenómenos de conciencia en la posición psicologista antes refutada. Y sin embargo, si un error tan de bulto no podía serle imputado a la obra de Husserl, ¿qué sería entonces esa descripción fenomenológica de los actos de conciencia? ¿En qué consistía lo característico de la fenomenología, si ésta no era ni lógica ni psicología? ¿Acaso venía aquí a salir a la luz una disciplina filosófica toda ella de nuevo cuño, y encima una disciplina de valor y eminencia propios?» (p. 83 s.).

La perplejidad antes anunciada llega aquí a su paroxismo. Heidegger se encuentra aquí ante una «divisoria de aguas» decisiva. Los impulsos del primer libro de las *Investigaciones* parecen chocar con la renovada «psicología descriptiva» (por pura que se presente) expuesta en el segundo libro de esa obra. El camino aquí vislumbrado se concretará después: la fenomenología se caracterizará como una *ontología fundamental*. Y el «ente» privilegiado al cual le será planteada la pregunta por el *sentido* (todavía, un rescoldo psicologista, que en seguida se transformará en el problema de la *verdad que alétheia*) del ser no será ya la conciencia (y menos una conciencia *trascendental* cartesiano-kantiana), sino el *Dasein*, el «*estar*», entregado a la tensión entre facticidad y proyecto. Claro que con esto se corría otro peligro, no menos pavoroso: la escapada del «conciencialismo» podía ser entendida como «existencialismo» (y así lo entendería, positivamente, Sartre) o como «antropologismo» (según entendería, negativa y polémicamente, el propio Husserl en 1931). Por eso, también el rótulo de «ontología fundamental» será

después abandonado, para evitar la tremenda confusión según la cual el ser-humano sería el fundamento (aunque fuera un «fondo nihilizante») del ser, en lugar de corresponder, de dar-la-palabra a los exhortos del Ser («ser» entendido, desde luego, *verbalmente*: como una acción o trasvase; no como una sustancia).

«Yo no acababa de encontrar solución a estas preguntas y me veía perplejo y sin salida, sin ser apenas siquiera capaz de captarlas con la precisión con que aquí han sido mentadas.

El año 1913 me aportaría una respuesta. En la editorial MAX NIEMEYER empezaba a aparecer el ANUARIO DE FILOSOFÍA E INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA, editado por Husserl. El primer volumen se abría con el tratado de Husserl cuyo título daba ya indicación de la excelencia y peso de la fenomenología: "Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica."

La "fenomenología pura" es la "ciencia fundamental" de la filosofía, acuñada por aquella. "Pura" quiere decir: "fenomenología trascendental". Pero con "trascendental" se alude a la "subjetividad" del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos: "subjetividad" y "trascendental" indican que la "fenomenología" se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la "subjetividad trascendental" accedía a una determinabilidad más original, universal. La fenomenología conservaba las "vivencias de la conciencia" como su ámbito temático, sólo que ahora lo hacía sondeando sistemáticamente, proyectando y consolidando la estructura de los actos vivenciales, junto con el sondeo de los objetos —vivenciados en los actos— en vista de su objetualidad.

En este proyecto universal de filosofía fenomenológica podía adscribirse también su lugar sistemático a las "Investigaciones lógicas", que habían permanecido, por así decir, filosóficamente neutrales. Estas aparecieron en el mismo año, 1913, en una segunda edición y en la misma editorial. La mayoría de las investigaciones habían sido sometidas desde luego entre tanto a "profundas reelaboraciones". La sexta Investigación, la "más importante en el respecto fenomenológico" (Prólogo a la segunda edición), había sido de todas formas retirada. Pero también el artículo con el que Husserl había contribuido al primer volumen de la recién fundada revista *Logos*, a saber: "La fenomenología como ciencia estricta" (1910/11) hubo de esperar a las "Ideas relativas una fenomenología pura" para que sus tesis programáticas alcanzaran una fundamentación suficiente.»
(p. 84 s.).

La actitud ambivalente que el joven Heidegger adoptara ante la evolución del pensamiento filosófico de Husserl queda aquí bastante fielmente reflejada. Por una parte, la esperanza de una reforma radical de la filosofía parecía desvanecerse ante el recurso husserliano al plano trascendental (desde Kant, «trascendental» alude al ámbito de la construcción de la posibilidad del conocimiento de objetos, y no a la captación «directa» de éstos. Y esa construcción sólo podía realizarse desde la fuente misma del conocimiento: el sujeto y sus estructuras aprióricas. Con ello, la pura descripción *eidética* abría el paso a una *reducción trascendental*: de los productos al foco mismo de la producción). La fenomenología husserliana se convertía así en una nueva reforma de la «vieja» filosofía moderna, introduciendo, junto a la capacidad cognoscitiva (Kant) y agente (Fichte) del sujeto, la aptitud *valorativa* de éste (Rickert y, en seguida, Scheler). Quedaban así configurados tres ámbitos «trascendentales» (también en el

antiguo sentido escolástico del término): la Verdad, el Bien y el Valor (que acabaría englobando en sí, no sólo el campo de la Belleza, sino igualmente el del Bien). Lo importante era que el «ser» seguía siendo visto, muy kantianamente, como *Gegenständlichkeit*: «objetualidad» o carácter de salir al encuentro del sujeto en cuanto ya de antemano proyectado por éste. La sustitución —de sabor «psicologizante», y aceptada también por Dilthey y la «filosofía de la vida»— de las «categorías» por las «vivencias» no constituía sino un «retoque» de la sólida arquitectónica kantiana. Pero, por otra parte, Heidegger no dejaba de reconocer —o al menos, así lo aprecia retrospectivamente— que la atención a los actos vivenciales, a las *producciones* (*Leistungen*) de la conciencia, abría el camino a una superación del kantismo. Estos actos podrían ser, en efecto, considerados como «proyectos» de vida de un ser *fácticamente* menesteroso, saltando así las bardas del corral (Machado *dixit*) de un supuesto Sujeto absoluto, en cuanto que implicaban la «correspondencia» con un fondo de las cosas previo a esa objetualidad. Por lo demás, la supresión en 1913 de la *Sexta Investigación*, dedicada a la *intuición categorial*, fue vista por el joven Heidegger como una verdadera «traición» de Husserl al programa de 1901. Cuando fue nombrado ayudante de éste, Heidegger siguió obstinadamente impartiendo lecciones sobre esa *Sexta Investigación*, a la que todavía seguiría considerando como la aportación fundamental de Husserl en los tardíos *Seminarios de Le Thor* de los años sesenta. No era para menos. La idea husserliana de una «intuición categorial» venía a cortar el nudo gordiano del kantismo: la difícil vinculación —encomendada al oscuro *esquematismo*— entre intuición sensible (aunque fuera pura) y categoría, que mantenía a esa filosofía dentro del ámbito de una lógica clásica de *subsunción*, incapaz de acceder a lo individual. El punto estribaba en que la «neutralidad» de las *Investigaciones* quedaba rota por la decidida entrega de Husserl a un nuevo subjetivismo trascendental, tan saludado por el neokantismo de un Natorp como desilusionante para el joven ayudante, que soñaba con una restauración de la ontología sobre una base fenomenológica.

«En el mismo año de 1913 apareció en la editorial MAX NIEMEYER la importante investigación de Max Scheler: *Contribución a la fenomenología de los sentimientos de simpatía y de los relativos al amor y al odio*. Con un apéndice sobre la razón para aceptar la existencia del otro yo.» (p. 85)

La influencia de Scheler sobre Heidegger (y sobre Ortega) fue notable, ya que venía a establecer una conexión entre las filosofías de la vida y la fenomenología. El demasiado «científico» sujeto cognoscitivo venía transformado en su raíz por el recurso (de sabor agustiniano: *ordo amoris*) a una existencia *afectada*, a una vida emotiva entendida como un plexo de *Stimmungen* («estados de ánimo» o, mejor: «tonalidades»). Toda una vía *cordial* (de Agustín y Pascal a Shaftesbury, Hume y Kierkegaard) venía a ser de este modo reivindicada como el «fondo» de una conciencia supuestamente «pura» y aséptica. La temprana muerte de Scheler en 1928 impidió que esa vía se desplegara en toda su fecundidad, aunque la última obra: *El puesto del hombre en el cosmos*, implicaba una fusión de Schelling (el devenir del cosmos entendido como la progresiva realización de Dios) y de la psicología y biología modernas (teoría de los estratos del ser, que recogería Nicolai Hartmann) con la que Heidegger no podía estar de acuerdo.

«Gracias a las citadas publicaciones se alzaría el quehacer editorial de Niemeyer al primer puesto de las editoriales filosóficas. Por aquel entonces se tenía frecuentemente la convicción de que con la "fenomenología" había venido a darse una nueva orientación en el seno de la filosofía europea. ¿Y quién habría pretendido negar la justeza de esa afirmación?

Pero esta cuenta meramente histórica no acertaba a dar razón de lo que había acontecido gracias a la "fenomenología", es decir, gracias ya a las "Investigacio-

nes lógicas". Eso seguía sin ser formulado, sin que ni siquiera hoy quepa apenas formularlo correctamente. Las propias declaraciones programáticas y las exposiciones metodológicas de Husserl reforzaban más bien el malentendido de que mediante la "fenomenología" venía a reivindicarse un inicio de la filosofía que renegaba de todo el pensar precedente.» (p. 85).

Como suele ocurrir con todo fundador de escuela, Husserl se vería rebasado en seguida en radicalidad por sus jóvenes y ambiciosos discípulos. De una manera elegante y elíptica, Heidegger recuerda aquí el malestar suscitado en la naciente «escuela» por el aparente retroceso del maestro a posiciones subjetivistas que él mismo habría contribuido a superar. Realmente se creía por entonces que la fenomenología significaba un *nuevo inicio* de la filosofía (ese nuevo inicio que el último Heidegger no dejará de anunciar, fuera ya de los márgenes de la filosofía misma, o sea, de una metafísica vaciada en la cibernética y la informática). La insistencia de Heidegger en las *Investigaciones* contra las nuevas publicaciones de Husserl muestra a las claras esa necesidad sentida de llevar a la fenomenología por otros derroteros: derroteros que, lejos de constituir un mero «partir de cero», habrían de recoger las fundamentales vislumbres (pero sólo vislumbres) de Aristóteles respecto al sentido del ser, y de Kant respecto a la función capital del tiempo como *determinación trascendental* de todo fenómeno. Vías que, sobre la base de la fenomenología (más «emotiva» que «científica»: más scheleriana que husserliana) acabarían por confluir en *Ser y tiempo*.

«Aun después de la aparición de las "Ideas relativas a una fenomenología pura" seguía siendo yo presa de la fascinación que sobre mí ejercían las "Investigaciones lógicas". Esa fascinación no hacía sino renovar una inquietud desconocedora de sus propias razones, aunque bien que hacía presentir su origen en la incapacidad de

alcanzar por la mera lectura de la bibliografía filosófica la cumplimentación de esa manera de pensar que se llamaba "fenomenología".» (p. 85).

También en los *Setenarios* de *Le Thor* (coetáneos a estas «confesiones») insistiría Heidegger en que un ejercicio fenomenológico hacía superfluas estanterías enteras de literatura filosófica (una exigencia del propio Husserl a sus discípulos consistía en que olvidaran todo lo aprendido para centrarse en la «cosa misma», sin dejar que opiniones y prejuicios empañaran la pureza de la mirada fenomenológica). Esta es otra de las razones por las que Heidegger se desentendería al fin de las concepciones hermenéuticas de su otrora discípulo Gadamer, ya que éste insistía en la necesidad de controlar reflexivamente los prejuicios —es decir, las lecturas previas—, en vez de correr tras una inalcanzable, e indeseable, «carencia de presupuestos». Ya se va observando, por otra parte, que el camino del pensar de Heidegger se configuraba progresivamente a tenor de las influencias múltiples que sobre él ejercían tradición y compañeros de ruta. La ilusión kantiana: sacudirse el yugo de toda autoridad y «servirse del propio entendimiento», tomada en toda su radical pureza, parece en efecto tan estéril en el fondo como la mera acumulación de saberes adquiridos.

«Sólo lentamente fué desvaneciendo la perplejidad y disolviendo esa confusión, desde el momento en que me fue permitido encontrarme personalmente con Husserl en su propio lugar de trabajo.

Husserl había venido a Friburgo en 1916, como sucesor de Heinrich Rickert, que ocuparía la cátedra de Windelband en Heidelberg. La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la "visión" fenomenológica, que reclamaba por su parte tanto dejar a un lado el uso no probado de conocimientos filosóficos como la renuncia a introducir en el coloquio

la autoridad de los grandes pensadores. Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión hacía recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad sin embargo que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles.» (p. 85 s.).

Tan famosa como la espera de los amigos del Hegel de Jena por la publicación de un Sistema de la filosofía siempre anunciado y pospuesto (de él aparecería tan sólo una monstruosa INTRODUCCIÓN: la *Fenomenología del espíritu*) fue la de colegas y primeros discípulos del joven profesor de Friburgo respecto a la aparición de un libro sobre Aristóteles que no llegaría a escribirse en su integridad jamás (todavía en *Ser y tiempo*, que no deja de ser a su modo el torso de una «Introducción» a la ontología fenomenológica, se anunciaba (§ 8) una segunda parte, que habría de culminar en un estudio del «tratado de Aristóteles sobre el tiempo», o sea: del capítulo IV de la *Física*). Ciertamente, al «neomoderno» Husserl de las *Ideas*, adalid de una revolución en filosofía, difícilmente podía agradecerle que el método fenomenológico fuera aplicado a problemas aristotélicos que él creía superados. Respecto a esa «consecuencias decisivas» mentadas por Heidegger, baste pensar que toda su filosofía bien podría considerarse como una meditación y cuestionamiento de la tan «evidente» como irreflexiva identificación del Estagirita (*Metafísica*, Z) de la pregunta: ¿qué es el ente? con: ¿qué es la *ousía*? Un curso importante (verano de 1931) sobre el concepto de fuerza (*dynamis*) en Aristóteles, y el extenso ensayo *Acerca del concepto y esencia de la Physis. Aristóteles. Física B 1*, debieran constituir lectura obligada para la intelección de las profundas ideas conductoras aristotélicas en el pensar de Heidegger.

«Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando-y-aprendiendo en la cercanía de Husserl me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las INVESTIGACIONES LÓGICAS, y sobre todo por la sexta, de la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el "múltiple significado del ente".» (p. 86).

En 1919 fue nombrado Heidegger profesor ayudante de la cátedra de Husserl. En ese mismo año renunciaría —en explosiva y famosa carta a Engelbert Krebs, el Decano de la Facultad de Teología de Tubinga— no sólo a la enseñanza en esa Facultad, sino también al sistema teológico, por él hasta entonces admitido y difundido, aunque no a un «cristianismo» trágico, en la línea de los poetas y escritores antes mencionados. También en esa fecha —que podemos considerar como un verdadero punto de flexión en la vida intelectual de Heidegger— se encaminaría hacia el protestantismo, bajo la influencia de su entonces prometida y luego mujer Elfriede (que, al parecer de algunos, no sólo le habría inducido a la lectura de Lutero, sino también progresivamente inclinado después hacia el nacionalsocialismo). Es importante la mención a la Sexta Investigación: la «intuición categorial» husserliana podría ocupar ventajosamente el lugar escolástico de la *analogia entis*, sin necesidad de recurrir a un *primum analogatum*: Dios.

«Por eso es por lo que nosotros, amigos y discípulos, rogamos una y otra vez al maestro que hiciera reimprimir la sexta Investigación, por entonces difícilmente accesible. En probada disponibilidad para la causa de la fenomenología haría publicar de nuevo la EDITORIAL NIEMEYER en 1922 esa última parte de las INVESTIGACIONES LÓGICAS. Husserl observaba en el Prólogo: "Dado el estado actual

de cosas, y cediendo a la presión de los amigos de la obra presente, he tenido que decidirme a hacer de nuevo accesible su parte conclusiva en su antigua forma." Con el giro "amigos de la obra presente" quería decir Husserl al mismo tiempo que él mismo, desde la publicación de "Ideas" ya no encontraba satisfacción en las INVESTIGACIONES LÓGICAS. Y es que más que nunca empleaba su pasión y denuedo de pensador, dado el lugar nuevo de su quehacer académico, a la edificación sistemática del proyecto avanzado en las "Ideas". Por esa razón escribiría Husserl en el citado Prólogo a la sexta Investigación que: "También mi actividad docente friburguesa ha impulsado la orientación de mis intereses hacia las universalidades conductoras y hacia el sistema".» (p. 86 s.).

Dejando de nuevo aparte el obligado homenaje a la EDITORIAL NIEMEYER, es interesante hacer observar cómo Heidegger parece atribuir a ésta, y no al propio Husserl, la decisión de publicar esa famosa Sexta Investigación, y la renuencia del maestro ante una parte de su obra que no encontraba ubicación en el nuevo giro, considerado por algunos con razón (p.e., Theodor Celms) como un nuevo «idealismo trascendental».

«Igualmente por ello observaría Husserl, magnánimo pero en el fondo reprobando el asunto, cómo yo, además de mis cursos y clases prácticas, estudiaba semanalmente en grupos de seminario y con alumnos más avanzados las INVESTIGACIONES LÓGICAS. La preparación de ese seminario resultaría fructífera sobre todo para mí mismo. Allí es donde me percataría —llevado primero más por un presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa— de lo único esencial, a saber: que lo ejecutado en relación a la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos

es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como *Alétheia*, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su "desalbergarse", su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal.

Y cuanto más clara se me hacía esa intelección, con tanta mayor fuerza surgía la pregunta: ¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo al principio de la fenomenología, como "la Cosa misma"? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse?

Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser, iluminado por la actitud fenomenológica de una manera renovada y distinta a cuando me inquietaban los problemas surgidos de la disertación de Brentano. Pero el camino del preguntar sería más largo de lo que yo sospechaba, y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Eso tras lo que iban los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo muestra el camino de un modo sólo indirecto.» (p. 87).

Estos tres párrafos, ubicados justamente en el centro de la «autobiografía» intelectual, son efectivamente capitales para entender el *giro* heideggeriano. De hecho, la famosa «torna» (*Kehre*) está ya anunciada aquí: la «cosa del pensar» no vendría constituida por la pregunta acerca del sentido del ser (como todavía «parece» en *SER Y TIEMPO*, obra impregnada aún de pretensiones fundamentalistas y trascendentales, *su modo*) sino acerca de la íntima *copertenencia* de la verdad y el ser. Dentro de los rubros del «múltiple significado» en Aristóteles, paso de la primacía de la investigación categorial a la

profundización —al cabo, presocrática, más que aristotélica— en la verdad del *ser* (no del ente, no meramente trascendental) en cuanto «desocultamiento»... que deja ver en lo desoculto mismo —lo verdadero— la huella indeleble de una retracción: ésta es la base de la célebre *diferencia ontológica* entre el ser y el ente. Así que la «sustentación del pensar» no sería ya la conciencia, sino la «Cosa misma». Sólo que tal «Cosa» no sería ya ni una sustancia (Aristóteles, Spinoza) ni un sujeto (Descartes, Kant, Husserl) sino un «entredós» (*Zwiefalt*), un hiato de separación y a la vez de conexión del ser-tiempo y del hombre-lenguaje en una cercanía (*Nähe*) nunca fusionable en una identidad plena. Despedida del Dios de la tradición occidental. Preanuncio de un posible advenimiento del «dios» como mensajero de una nueva «economía» de algo que ya ni siquiera podría considerarse como «Ser», sino más bien como *Ereignis* («acaecimiento propicio»). No hay que olvidar que *Mi camino en la fenomenología* está situado en *Zur Sache des Denkens* después de esos verdaderos «Manifiestos» constituidos por «Tiempo y ser» y por «El fin de la filosofía y la tarea del pensar». Como si Heidegger quisiera cerrar de algún modo el largo camino recorrido estableciendo las etapas del mismo.

«Querido colega Heidegger, ahora tiene Vd. que publicar algo. ¿Tiene Vd. un manuscrito a punto?» Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925/26 el Decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. «Claro que sí», le contesté. A lo que el Decano replicó: «Pero ha de ser impreso a la carrera». Lo que pasaba era que la Facultad me había propuesto *unico loco* como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entre tanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años.

Ahora se trataba de entregar al público un trabajo largamente guardado. El editor Max Niemeyer se mostró

dispuesto, por mediación de Husserl, a imprimir en seguida los primeros quince pliegos de un trabajo que debía aparecer en el ANUARIO de Husserl. Al punto se enviaron al Ministerio, a través de la Facultad, dos ejemplares de las galeradas. Pero pasado un tiempo fueron devueltos los pliegos a la Facultad con la observación: »Insuficiente«. En febrero del año siguiente (1927) apareció el texto completo de "Ser y tiempo" en el volumen octavo del ANUARIO y en tirada aparte. Para entonces, el Ministerio había retirado su juicio negativo —después de medio año— y ratificado mi nombramiento.

(p. 87 s.).

Entre 1919 y 1923 profesó Heidegger en Friburgo. Después, a instancias del propio Husserl, que había asegurado al colega Paul Natorp (el gran «mandarín» de Marburgo) que en el rápidamente famoso y joven profesor no quedaban huellas de catolicismo —es plausible pensar malévolamente que el propio Husserl quisiera «quitarse de encima» al molesto discípulo, a la vez que colocaba una pica fenomenológica en la ciudadela neokantiana por excelencia—, Heidegger pasó como profesor extraordinario a Marburgo. Los contactos —poco productivos, a la verdad— del joven pensador con Nicolai Hartmann (entonces en la cumbre de la fama) han sido narrados con serio gracejo por Emilio Estiú en el estudio preliminar a su versión de *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires, 1955).- Por lo demás, es muy probable que Heidegger guardara en los cajones de su mesa el manuscrito inacabado de *Ser y tiempo* porque seguía acariciando la idea de que éste sirviera de Introducción a su proyectada gran obra sobre Aristóteles. Efectivamente, Heidegger no había publicado nada desde su Habilitación para la *venia docendi*: *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (Tubinga, 1916). Y sin embargo, los primeros cursos friburgueses están hoy en el foco de atención de numerosos investigadores de Heidegger (Gadamer ha confesado que fue la asistencia a esos cursos, mucho antes de *Ser*

y tiempo, lo que le haría recorrer como discípulo aventajado un buen trecho de la senda heideggeriana), ya que en esos cursos aparece una *Hermenéutica de la facticidad* (tal es el revelador subtítulo del último curso antes de la marcha a Marburgo, en el verano de 1923, titulado asépticamente: *Ontologie*) libre de toda excrescencia «trascendentalista» y «existencialista», cuya mezcla con las posiciones fenomenológicas y hermenéuticas tanta confusión llevaron a los primeros lectores de la gran obra de 1927).- Por lo demás, la devolución de la propuesta para la cátedra de Marburgo hizo ganar paradójicamente un tiempo precioso: Husserl había de jubilarse en Friburgo, y Heidegger prefería desde luego volver al *suelo natal* (durante su estancia en Marburgo se había hecho construir la luego célebre «cabaña» en Todtnauberg, en la que se refugiaba siempre que podía de un Marburgo que jamás lo atrajo). En cuanto a la divertida anécdota de la insuficiencia de *Ser y tiempo* como mérito para optar a una cátedra de filosofía, hay que decir que, formalmente, los leguleyos de Berlín tenían razón: en el § 8 de la obra inacabada se anuncia que el tratado tendrá una primera parte (temática) con tres secciones, y una segunda parte («histórica», *sensu lato*), con otras tres. Pero lo entregado (que es en suma lo que conocemos como el «libro» *Ser y tiempo*) no tenía ni tiene sino una INTRODUCCIÓN y las dos primeras secciones de la primera parte. Lo que en principio parecía debido a falta de tiempo se revelaría después como constatación de una «senda perdida»: la nueva obra pretendía de(con)struir la entera metafísica y su historia, utilizando todavía una terminología (y seguramente, no sólo la terminología) metafísica. Así, el «libro» más famoso—y con justicia—de Heidegger no solamente es un fragmento, sino también la señal, la cicatriz mal cerrada de una herida incurable. Es discutible que todos los esfuerzos posteriores de Heidegger (él intentó repetidas veces escribir por fin *el Libro*) hayan llevado a la consecución de una doctrina clara, de un sistema. Es mejor así. Quizá lo que prueba el tortuoso camino (con tantos recovecos y salidas en falso) es que la idea misma de «sistema» acabado debe desecharse ¿para siempre?

«Sería con ocasión del extraño modo en que se publicó *Ser y tiempo* como entraría en relación directa por vez primera con la editorial Max Niemeyer. Eso que en el primer semestre de mis estudios académicos era un mero nombre sobre la portada de la fascinante obra de Husserl se me mostraba ahora, y así lo haría en el futuro, en toda la solicitud, digna de confianza, en toda la magnanimidad y sencillez del quehacer editorial.» (p. 88).

Realmente resultó extraña la publicación de la obra, tanto por la premura como por su aparición en cuanto «artículo» de la revista de Husserl (¡un ensayo que en la edición de Niemeyer ocupa 437 páginas de letra menuda!). Por lo demás, hoy está publicado el curso de verano de 1927 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*; vol. 24 de la *Gesamtausgabe*), y es necesario acudir a la Segunda Parte de dicho Curso («La pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general. Estructuras y maneras fundamentales del ser») para completar *Ser y tiempo*, ya que esa parte puede valer como la «tercera sección» (como tal, nunca escrita) de la obra inacabada. Es allí donde se intenta pasar de la «temporalidad» —propia del Estar humano— a la «temporariedad» —propia del Ser—. Allí, también, donde aparece claramente formulada la después famosa «diferencia ontológica». No cabe sino lamentar que dicho Curso no esté todavía traducido al castellano. El repetido homenaje a Niemeyer debe verse también, según creo, como una declaración de «mayoría de edad» por parte de Heidegger. Ese «mero nombre» sobre la portada de las *Investigaciones lógicas* campeaba ahora en la obra del sucesor de Husserl... y no sólo en la Cátedra, sino en la dirección del movimiento fenomenológico, y aun de la filosofía *tout court*. Sólo quedaba el «enemigo» neokantiano, representado por el ilustre y prolífico Ernst Cassirer, con el que se batiría ventajosamente dos años después, en el famoso duelo celebrado en las alturas de Devos, en la «montaña mágica» de Thomas Mann. La vía quedaba libre para

el ambicioso hijo del sacristán y tonelero de Messkirch. Una vía que alcanzaría su culminación académica y política en 1933, con la designación como Rector de Friburgo... y que pronto se despeñaría en el marasmo del «desocultamiento» de lo que de verdad era la por Heidegger soñada Revolución nacionalsocialista.

«En el verano de 1928, durante mi último semestre en Marburgo, se preparó el escrito de homenaje a Husserl por su septuagésimo aniversario. A principios del semestre había muerto inesperadamente Max Scheler, uno de los coeditores del Anuario de Husserl, y que había publicado en el primer volumen y en el segundo (1916) su gran investigación *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, una obra que, junto a las 'Ideas' de Husserl debe ser considerada como la contribución más importante del Anuario, y que por su prolongada influencia arrojó una nueva luz sobre la amplitud de miras y la productividad de la editorial Niemeyer.

El escrito de homenaje a Edmund Husserl aparecería puntualmente el día de su cumpleaños y como suplemento del Anuario. Yo tuve el honor de hacérselo llegar el 8 de abril de 1929 al festejado profesor en el círculo de sus discípulos y amigos.» (p. 88 s.).

Ya me he referido anteriormente al influjo de Scheler sobre Heidegger, especialmente por lo que hace al *giro emotivo* de la fenomenología: en vez de un foco de conciencia que irradia acciones constituyentes de la objetividad de los objetos (o, en terminología kantiana: categorías), el ser-humano atravesado por *Stimmungen* o «tonalidades», acordes con un ser latente en la facticidad y la tradición de un pueblo y un lenguaje. Sin embargo, el influjo de Scheler fue tan ambivalente como el de Husserl, ya que Heidegger no podía aceptar —a pesar de reconocer la importancia de la ruptura con el *formalismo* ético kantiano— una ética «material» basada en

valores, denunciados por él como última transformación y avatar del sujeto moderno (al fin, la transvaloración nietzscheana de todos los valores no dejaba de hacerse también en nombre de «nuevos» valores, aún no establecidos).- Y tras la alabanza a Scheler, el merecido homenaje a Husserl. La mención de la fecha: 8 de abril de 1926, delata sin embargo las ambiciosas intenciones de Heidegger. Exactamente tres años atrás, en 1926, «concluía» *Ser y tiempo*, como se puede ver en cualquier edición de la obra, tras la dedicatoria al maestro. El homenaje —justamente en esa fecha— era en verdad un relevo, una jubilación (y no sólo por razones de edad). Además, Heidegger pasa en silencio el hecho de que ésta fue la última conjunción amistosa del maestro y el discípulo de antaño. Tras la sonora recusación por parte de Husserl tanto de Heidegger como de Scheler (Berlín, 1931), las relaciones se fueron enfriando (dizque también por la enemistad entre las respectivas mujeres). Con el advenimiento del régimen nazi, Heidegger se vería obligado (sería malevolencia pensar que lo hizo con gusto), como Rector, a prohibir a Husserl la utilización de las dependencias universitarias, ya que éste era judío. De la segunda edición de *Ser y tiempo* desapareció la dedicatoria al maestro «A Edmund Husserl, con admiración y amistad». Luego reaparecería en ulteriores ediciones, y ni siquiera asistiría Heidegger al entierro de Husserl (*Menschliches Versagen*, «debilidades humanas», diría en 1966 a DER SPIEGEL como disculpa). Como para esa época (1938), el propio Heidegger había caído en desgracia (*et pour cause*, dado el contenido de sus cursos) y denostado por el régimen como «nihilista, decadente» y aun «judaizante» (Krieck *dixit*), es dable pensar que esa imperdonable ingratitud se debiera más a la compleja y torturada psicología del «desclasado» y pueblerino Heidegger frente al «mundano» Husserl (otra razón de su inquina —dicho sea de paso— contra el también judío Cassirer) que a un supuesto antisemitismo del que apenas hay trazas en este pensador (la lista de filósofos y poetas judíos influidos por él sería inacabable: Hanna Arendt, Karl Löwith, Emmanuel Levinas, Paul Celan, Jacques Derrida, etc.).

«Durante los diez años siguientes fue suspendida toda publicación de importancia, hasta que la editorial Niemeyer se atrevió en 1941 a publicar mi interpretación del Himno de Hölderlin *Como cuando en día de fiesta...*, sin indicación del año de publicación. Yo había impartido esa conferencia en mayo del mismo año en la Universidad de Leipzig y como profesor invitado a una lección pública. El propietario de la editorial, Hermann Niemeyer, había venido de Halle para asistir a la lección, y luego hablamos a propósito de la publicación.» (p. 89).

Con el pudoroso y neutro «fue suspendida» (*wurde zurückgehalten*) pasa por alto Heidegger una cumbre y un abismo. En 1933 sería pronunciada (y en seguida publicada y aireada) la famosa *Rektorsrede* (hay ya traducción española: *La autoafirmación de la Universidad alemana...* Madrid, 1989), en la que se trazaban los ambiciosos y revolucionarios planes de una nueva Universidad alemana, en la que una remozada Filosofía habría de ser —como en Platón— no sólo *regina scientiarum*, sino también impulsora del nuevo Régimen, ya que el Servicio del Saber culminaría los otros Servicios del nuevo Estado: el del Trabajo y el de las Armas. Con todo, hay que decir que este nuevo esbozo de «República» (*sensu platonico*) fue criticado al punto por el propio *Kultusminister* de Baden, que tendría al Discurso por una suerte de «nacionalsocialismo privado». Y en efecto, salvando obligadas y circunstanciales alusiones a la nueva cosmovisión, el fondo del escrito es difícilmente compatible con las «ideas» (por llamarlas de algún modo) que estaban surgiendo ya por entonces, por no hablar de *Mein Kampf* (parece seguro que Heidegger nunca leyó —al menos por entero— dicho panfleto, al igual que en justa correspondencia Hitler no leyó jamás una línea del pensador. Sobre el *Discurso del Rectorado* me permito remitir a mi ensayo *La guarda del espíritu*. En: F. Duque (comp.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona 1991, pp. 81-122). Pero tras la renuncia al Rectorado, once meses después, y con

la sola excepción del viaje a Roma de 1936, Heidegger fue retirado de las listas de invitados a congresos internacionales y oficiosamente dificultada la publicación de sus escritos. Hace bien, sin embargo, Heidegger en elidir el sujeto del verbo «fue suspendida», ya que él mismo, tras darse cuenta del callejón sin salida que *Ser y tiempo* representaba (por no hablar del otro *Sackgasse*: el académico-político), intentó por todos los medios escribir por fin la obra en que se plasmara su nuevo sentir. Sólo logró (tomando «sólo» con la misma precaución que la debida cuando tildamos a *Ser y tiempo* de «sólo» un fragmento) la gigantesca acumulación de materiales —entre la ficha doctrinal y el aforismo— denominada *Aportes a la filosofía* (publicada póstumamente en 1989): una «obra» aún más fragmentaria que *Ser y tiempo* (que, al fin, tenía forma de tratado académico) e inconmensurablemente más difícil y hermética. En la época nacionalsocialista sólo publicaría Heidegger el breve y denso ensayo *De la esencia de la verdad* (cuando aún era bienquisto por el régimen), el citado estudio sobre Hölderlin (ahora recogido en: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona 1983) y la *Doctrina de Platón sobre la verdad*, gracias a los esfuerzos del cónsul italiano y de Ernesto Grassi para levantar el veto (nunca declarado) a las publicaciones del filósofo. Sin embargo, los cursos dictados en este período, y luego más o menos retocados para su publicación como libro tras el final de la guerra, son de una altura impresionante. Baste recordar: *Introducción a la metafísica* (1935), *La pregunta por la cosa* (1936), los Cursos sobre *Nietzsche* (publicados en 1961), la célebre conferencia friburguesa de 1938 (la última que pudo pronunciar, en su propia ciudad, durante esos años sombríos), luego denominada *La época de la imagen del mundo* y recogida en *Sendas perdidas*, o ese gran monumento (no traducido aún al español) que es el *Parmenides* (1942/43).

«Cuando, doce años más tarde, me decidía sacar a la luz cursos tenidos con anterioridad, elegí para ello a la editorial Niemeyer, ya no localizada entre tanto en »Ha-

lle del Saale». Después de grandes pérdidas y múltiples dificultades, su propietario de entonces, duramente castigado por aflicciones personales, había levantado de nuevo la editorial en Tubinga.» (p. 89).

Efectivamente, Heidegger publicaría en 1953 la ya mentada *Introducción a la metafísica* (con la alusión a «cursos» se pasa elegantemente por alto el hecho de que ya antes, en 1950, se había publicado en Frankfurt *Sendas perdidas*, obra que agrupaba ensayos y conferencias, no cursos). Adviértase de nuevo el tono del triunfador -bien lejos de la admiración del joven estudiante de provincias ante el nombre «Niemeyer» al verlo en la portada de las *Investigaciones*. Ahora es el propio Heidegger (y no a instancias de nadie, como antes) el que «elige» la editorial, a pesar de la poca importancia de ésta en aquellos años. Tras la prohibición de enseñanza (entre 1945 y 1951), Heidegger había vuelto en olor de multitud a dar clase en Friburgo, aclamado ahora —tal como antes dijera Dante de Aristóteles— en cuanto *maestro de color che sanno*. También es interesante desentrañar la velada crítica y queja, no sólo con respecto a los «desastres de la guerra», sino también al doloroso hecho de la partición alemana. Halle había quedado del lado «oriental», y por eso había sido *necesario* trasladar la editorial a otra ciudad universitaria: la evocación de los avatares de la editorial se convierte así en pretexto para evocar el hundimiento de un sueño. De un mal sueño.

«Halle del Saale»: en esa misma ciudad enseñaba en los años noventa del siglo pasado, en la Universidad local, Edmund Husserl, por entonces *Privat-Dozent*. Con frecuencia hablaría posteriormente en Friburgo de la génesis de las INVESTIGACIONES LÓGICAS. Nunca olvidaría al respecto recordar agradecido y admirado la actitud de la editorial Max Niemeyer, que a principios de siglo se había arriesgado a publicar una obra extensa de un profesor apenas conocido y cuyo pensamiento transi-

taba por caminos desacostumbrados cuya extrañeza había de chocar a la filosofía contemporánea. Y eso es lo que sucedería durante años tras la aparición de la obra, hasta que Wilhelm Dilthey reconociera su importancia. La editorial no podía saber por aquel entonces que en el futuro quedaría vinculado su nombre al de la fenomenología, que pronto determinaría al espíritu de la época en los ámbitos más diversos - la mayoría, no formulados.» (p. 89 s.).

Última y emocionada alusión, tanto a Niemeyer como al maestro de antaño. Así, esta breve (y cuidadosamente sopesada) autobiografía intelectual podría considerarse casi como una suerte de tardío «descargo de conciencia» respecto a la ciertamente poco digna actitud de Heidegger para con Husserl, no sin aprovechar el homenaje para presentarse como discípulo ejemplar y devoto. En todo caso, adviértase que son de nuevo las *Investigaciones lógicas* (justamente la obra que Husserl quería «olvidar», especialmente por lo que hace al Segundo Libro) las aquí ensalzadas, así como la habilidosa --aunque algo rebuscada-- conexión de Husserl con Dilthey, cuya obra tanto influiría en el primer Heidegger. Quedan así unidas fenomenología y hermenéutica: las dos grandes vías *coetáneas* (al fondo estaban Aristóteles y Agustín, Lutero y Kant) sobre cuya encrucijada se levantaría el edificio inconcluso de *Ser y tiempo*.- Las últimas palabras son un tanto crípticas: Heidegger parece referirse, *exotéricamente*, al éxito inmenso alcanzado por la fenomenología. Tanto, que muchas direcciones del pensamiento actual están marcadas por los planteamientos fenomenológicos, aunque el rótulo, la «marca registrada», presente otro nombre. Sobre la difusión de la fenomenología (también en el campo aparentemente más adverso: el de la filosofía analítica) es importante consultar la obra de Fernando Montero, *Retorno a la fenomenología*. Barcelona, 1987. Pero, *esotéricamente*, toda expansión es a la vez signo de decadencia y muerte. La vieja fenomenología husserliana --parece

decir Heidegger— ya no da «más de sí», hoy. El método ha acabado por engullir a la filosofía misma. En lontananza, se presiente un *nuevo inicio* del pensar.

«¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Esta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio.» (p. 90).

Un famoso y difícil apotegma de *Ser y tiempo* (recordado en el Apéndice siguiente, con el que se cierra *Mi camino en la fenomenología*), dice *contra* Aristóteles que la posibilidad es más alta que la realidad. Consideradas ambas en cuanto categorías modales, la frase sería incomprensible (obviamente, para la *metafísica*, la realidad es la Verdad, mientras que «posibilidad» y «necesidad» son modos de ésta, en cuanto relaciones de esa realidad con el pensamiento del sujeto. Sólo existe pues la realidad efectiva, en cuanto *presencia constante*, presente siempre igual, tiempo que se niega a sí mismo). Pero si se entiende por «posibilidad» (*Möglichkeit*) el carácter de «posibles» que los entes presentan en cuanto atravesados por las inquietudes y afanes del ser-humano, el cual consiste sólo a su vez en «poder-ser» (*Sein-können*), y al mismo tiempo se remite tanto esa «posibilitación» intramundana como ese «poder de ser» por parte del hombre al *poder del ser*, a cuya violencia co-rresponde la posibilidad del pensar, es claro que la llamada «realidad» no es sino un

nudo evanescente entre el juego del espacio-tiempo y la palabra mortal, «requerida» por «aquello que hay que pensar»: el ser o, mejor, el *Ereignis*: el acaecimiento propicio. Por eso, no es Dios, ni el Hombre —digamos, la Humanidad— ni las cosas lo permanente, sino sólo el juego, siempre variado (dentro de una determinada «economía de envío»), entre posibilidad de pensar y requerimiento a pensar. Sólo el juego sería «infinito», mientras que «ser» y «modo humano de ser» serían radicalmente finitos ambos, ya que se necesitan mutuamente, se «hacen falta». La misteriosa frase final esconde, por último, una *tautología*, aunque quizá nó vacía. El último Heidegger condensó todo su pensar en un «decir lo mismo de lo Mismo»: *Das Ereignis ereignet*, «El acaecimiento acaece». Se trata de un (re)buscado anacoluto. En «buen» alemán, debiera haberse dicho: *Das Ereignis sich ereignet*, pues el verbo es *reflexivo*. Pero no hay reflexividad, no hay vuelta a sí en esta tautología, sino pura *transitividad*. El Evento se dona en los eventos, sin resto. Pero en cada uno de ellos queda indeleble la huella, la distancia insalvable entre el Nombre y la Acción.- Y, en definitiva, si el Misterio se revelara algún día, ello indicaría que en el fondo *nunca había sido tal misterio*, sino a lo sumo un problema. Heidegger había comenzado su actividad publicística como pensador independiente planteando un *problema* (o pregunta, cuestión: *Frage*): el problema del *sentido del ser*. Ahora cierra esa actividad reconociendo, no que la pregunta estaba mal formulada, sino que la Cosa misma (*die Sache selbst*), a cuya búsqueda ordenaba ir la fenomenología, no era respuesta a ninguna pregunta ni expresión de un problema (resoluble, si no para los hombres, sí para un Dios), sino la manifestación de un Misterio, de un secreto (en alemán, *Geheimnis* significa «misterio» y «secreto»), no sólo de y para los hombres o Dios —si existiere, o si ha de venir— sino de y para la Cosa misma. Rotura del sueño hegeliano del reconocimiento en Verdad de la Cosa como siendo en (e.d., *qua* sustancia) y para (e.d. *qua* sujeto) sí. Por eso, la fenomenología no puede ser ya dirección alguna, porque ¿a dónde indicaría? ¿cuál sería su *télos*, su *fin* y su finalidad?

Y así, al cabo de la calle fenomenológica de Martin Heidegger, todos los tramos, recodos y bifurcaciones de ésta parecen conducir, no a una «senda perdida», sino al abierto campo (*die Weite*) en el que *todas las sendas se pierden*. No sin dejar huellas. La fenomenología (llámese hoy como quiera) sigue escrutando esas huellas. Ahora, mi silencio deja hablar, sin comentario alguno, a palabras que se pierden a redrotiempo en citas de citas, en tiempos de tiempos, en gestos de gestos: palabras por mí vertidas en 1993, escritas «originalmente» por otro en 1969 como apéndice a un artículo de 1963, y que recogen un texto «original» de 1927, el cual remite a su vez a una obra ajena de 1900/01, para darle la vuelta a unos términos escritos en griego hace dos mil quinientos años. *Zukunft bleibt Herkunft*: «el porvenir sigue siendo proveniencia».

Adición de 1969

«En el sentido de la última frase se dice ya en *Ser y tiempo* (1927) p. 38 [ed. Gaos. México 1962², p. 49]: 'lo esencial de ésta (de la fenomenología) no reside en ser *real* [en ser efectiva, surtir efectos] como "dirección" filosófica. Más alta que la realidad [que la efectividad] está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad'. »
(p. 90).

FIN DEL FRAGMENTO

[O bien, y negando lo que el pío editor del *De intellectus emendatione* de Spinoza escribió al final de esa obra inacabada:

RELINQUIA NON DESIDERANTUR.]

BIBLIOGRAFIA SELECTA Y COMENTADA DESDE UNA PERSPECTIVA HERMENEUTICA

A) BIBLIOGRAFIAS GENERALES

FERRARIS, M., *Storiadell'Ermeneutica*. Milán 1988.

HEINRICH, N., *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*. Dusseldorf 1968.

PETTIT, J.-C., *Répertoire bibliographique sur l'herméneutique. Avec une section consacrée à Gadamer*. Montreal 1984.

B) FUENTES

AGUSTÍN, Aurelio,

De Doctrina Christiana. En: CORPUS CHRISTIANORUM, SERIES LATINA. Ed. de I. Martin. Vol. 32. Turnholt 1954, 1962.

De Trinitate. En OBRAS COMPLETAS. vol. V. Ed. bilingüe de L. Arias. Madrid 1985⁴. [En esta misma y modélica edición de la BAC son muy relevantes para la hermenéutica los vols. XIII y XIV: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (desarrollan la doctrina del *verbum interius*, sin la cual sería difícil entender a Gadamer), el XV (con el célebre *De Genesi ad litteram*), y el XVI y XVII, que contienen *La ciudad de Dios*, obra en la que se explica el origen de la palabra *hermeneía* como *interpretatio*.]

APEL, K.-O.,

Transformation der Philosophie. Frankfurt/M. 1973, 2 vols. [Hay tr. esp. de A. Cortina y J. Conill. Madrid 1988. Cercano en sus posiciones a Habermas, quizá menos original pero más académico y erudito que éste, A. el ofrece una interesante síntesis del criticismo kantiano, el pragmatismo de Pierce, los juegos de lenguaje de Wittgenstein y la filosofía de Heidegger, en el horizonte de una ética sin dominio, que supone una *hermenéutica trascendental*. Ver la parte II del 1er. vol., dedicada a *Hermeneutik und Sinnkritik*.]

APEL, K.-O. et al.,

Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M. 1971. [Una obra clave

sobre la polémica entre las dos direcciones más importantes de la filosofía alemana actual.]

ARISTÓTELES,

Peri hermeneias. De interpretatione. Intr. y vers. cast. de A. García Suárez y J. Velarde Lombraña. Valencia 1977.

Tratados de lógica (Organon). I. Categorías - Tpicos - Sobre las refutaciones sofísticas. Ed. de M. Candel Sanmartín. Madrid 1982.

Análíticos posteriores (Teoría de la ciencia). Tr. de J.D. García Bacca. Caracas 1968.

Retórica. Ed. Quintín Racionero. Madrid 1990.

Metafísica. Tr. de H. Zucchi. Buenos Aires 1978.

Ética a Nicómaco. Ed. de M. Araujo y J. Marías. Madrid 1970. [La conjunción de los tratados aristotélicos de filosofía del lenguaje (antes llamada *lógica materialis*, o aplicada, y de la *Ética* (especialmente por lo que hace a las virtudes dianoéticas) ha propulsado desde hace unos treinta años una potente corriente denominada *neor aristotelismo*, impulsada por Gadamer, como respuesta humanista al marxismo (no sin incorporar buena parte de su potencial crítico, dentro de un reformismo guiado por la noción de justicia). Sus principales valedores serían Joachim Ritter y Hanna Arendt.]

BETH, Emilio,

Teoría general della interpretazione. 2 vols. Milán 1955.

L'ermeneutica e metodica generale delle scienze dello spirito. Ed. por G. Mura. Roma 1987. [Paradójicamente, el reinstaurador — con Gadamer — de la hermenéutica no ha alcanzado gran influencia, fuera de las ciencias jurídicas, por su empeño en convertir a aquélla en una metodología de corte positivo, para lo cual las reglas ofrecidas no resultan suficientemente estrictas y, en cambio, presentan cierta pobreza especulativa.]

BLANCHOT, M.,

L'espace littéraire. París 1955.

L'Amitié. París 1971. [Hay tr. esp. de J.A. Doval Liz: *La Risa de los Dioses.* Madrid 1976.]

La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria. Buenos Aires 1973. [La figura de Blanchot se va agigantando con el tiempo, por su obsesión sobre la íntima conexión entre la literatura-escritura y la muerte.]

DERRIDA, J., [De sus numerosas obras serán citadas tan sólo:]

L'écriture et la différence. París 1967. [Contiene ensayos fundamentales para entender el paso de Hegel, Freud, la lingüística o la fenomenología husserliana a una suerte de hiperhermenéutica (el llamado deconstructivismo) que pone mayor énfasis en la diferencia y la diseminación que en un posible entedimiento, aun asintótico.]

Positions. París 1972. [Hay tr. esp. de M. Arranz. Valencia 1977]. [Se trata de tres entrevistas muy esclarecedoras sobre las posiciones fundamentales de Derrida. La segunda es importante especialmente para la problemática hermenéutica: «Semiología y gramatología».]

Glas. 2 vols. París 1981. [Una obra intraducible sobre Hegel y Génét que presenta *in actu exercito* por decirlo así el trabajo de la deconstrucción.] [La polémica con Gadamer está recogida, en francés, en la *Revue Internationale de philosophie* 151 (1984); y en inglés en: *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany (N.Y.) 1989.]

DILTHEY, W.,

Gesammelte Schriften. 19 vols. Stuttgart 1914s. [Desde 1944, el Fondo de Cultura Económica, de México, viene editando —con reimpr.— las OBRAS de Dilthey, a cargo de Eugenio Imaz. Se recomienda con todo la consulta del original, al menos para las obras siguientes:]

Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik. 1966; v. 14/2, 595-787.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1958; v. 7.

Die Entstehung der Hermeneutik. 1964; v. 5, 317-331. [Este breve ensayo de 1900 constituye algo así como el Manifiesto de la Hermenéutica de corte vitalista.]

/ P. York von Wartenburg,

Briefwechsel. Ed. por S. von der Schulenburg. Halle 1923. [Esta importante correspondencia influiría poderosamente en *Ser y tiempo* de Heidegger, por lo que hace a la historicidad.]

GADAMER, H.-G.,

Gesammelte Werke. Tübinga 1985 s.

1. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). 1986 [Cito por la 2ª ed., de 1965. Hay tr. esp. de Ana Agud y R. de Agapito: *Verdad y método*. Salamanca 1977. Esta obra capital es el *vademecum* de la hermenéutica actual, porque la radicalidad de sus concepciones (presente en el subtítulo) sacan a la hermenéutica de la órbita de una metodología de las ciencias sociales para darle valor *ontológico*. El propio Heidegger reconoció en carta a Gadamer, poco antes de su muerte: «La hermenéutica es cosa de Gadamer», lo que constituye a la vez un reconocimiento y un cierto desapego (Heidegger vio siempre a la hermenéutica sólo como una analítica existencialista del «estar», por lo que hace a la comprensión de éste.)

2. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. 1986. [Se trata de un conjunto importantísimo de ensayos, a veces, en su concisión, superiores a la obra anterior. Algunos de ellos estaban ya recogidos en:]

Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik. Tübinga 1967. [El segundo vol. se dedica a *Interpretationen*, y es por ello de menor interés para una introducción general en la hermenéutica.]

/ Jürgen Habermas,

Das Erbe Hegels. Frankfurt/M. 1979. [Incluye el importante discurso de Habermas: *Urbanisierung der heideggerischen Provinz*. Las respuestas de Gadamer a las incitaciones y críticas de la *ideologiekritik* se encuentran recogidas en G.W. 2.

Das Erbe Europas. Beiträge. Frankfurt/M. 1989. [Hay tr. de P. Giralt: *Laherencia de Europa. Ensayos.* Barcelona 1990. Importantes reflexiones ético-políticas de Gadamer, contra la supuesta asepsia académica de la hermenéutica. En la misma dirección sería conveniente leer la entrevista del *Süddeutsche Zeitung* 34, 10 y de febrero de 1990, p. 16: «Die Kunst, unrecht haben zu können.»]

HABERMAS, J.,

Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M. 1968, 1973.

Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M. 1970.

Theorie des kommunikativen Handelns. 2 vols. Frankfurt/M. 1981.

Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/M. 1983.

Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985.

Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 1988. [En uno de los pocos y ejemplares casos de discusión filosófica productiva para ambas partes, el diálogo entre el Habermas de la *Ideologiekritik* y un Gadamer demasiado insistente en la autoridad y poco en la ética, ha llevado al final a un acercamiento entre ambas posiciones, aunque la «acción comunicativa» de Habermas propone —siquiera como ideal regulativo— una noción de *consensus* que el diálogo infinito de Gadamer no puede aceptar.]

HEGEL, G.W.F.,

Phänomenologie des Geistes. En: GESAMMELTE WERKE. Dusseldorf 1980. v. 9 [Hay tr. esp. de W. Roces: *Fenomenología del espíritu.* México 1966. La dialéctica de la experiencia de la conciencia expuesta en esta obra maestra influirá decisivamente en Gadamer para superar el historicismo integracionista y romántico de Schleiermacher. De hecho, los vínculos entre dialéctica y hermenéutica son mucho más fuertes de lo que exposiciones escolares —o la actitud intransigente del último Heidegger— pudieran hacer creer. Ver el importante colectivo ed. por R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl para festejar el 70 cumpleaños de Gadamer: *Hermeneutik und Dialektik.* 2 vols. Tübinga 1970.]

Wissenschaft der Logik (WdL). En G.W. Dusseldorf 1978/1985. vols. 11, 12 y 21 [Hay tr. esp. incompleta de A. y R. Mondolfo: *Ciencia de la lógica.* Buenos Aires 1976⁴.]

HEIDEGGER, M.,

Gesamtausgabe. Frankfurt/M. 1975 s.

Sein und Zeit (1927). v. 2. 1977 [Obra clave para entender, entre muchas otras cosas, el movimiento hermenéutico actual; ver espec. §§ 31-34 del cap. V de la 1ª sec. Cito por la ed. 12ª. Tübinga 1972, y por la tr. esp. de J. Gaos, *El ser y el tiempo.* México 1962².]

Wegmarken. v. 9. 1976. [Incluye la *Brief über den Humanismus*, de la que hay tr. de R. Gutiérrez Girardot: *Carta sobre el humanismo.* Madrid 1970³.]

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. v. 20. 1979.

Die Grundprobleme der Phänomenologie. v. 24. 1975.

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). v. 63. 1988 [Por lo que hace a la hermenéutica, este curso de 1923 va más allá, en su radicalidad, de *Ser y tiempo.* Gadamer, que asistió a ese curso, ha reconocido que sus posiciones

tienen su punto de partida aquí. Ver su art.: *E innerungen an Heideggers-Anfänge*, en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87) 13-26.]

Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). (En: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 235-276). [Fragmento de curso, muy importante para establecer la vía hermenéutica: Aristóteles-Dilthey-Heidegger-Gadamer.]

Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959. [Hay tr. esp. de Y. Zimmermann, *Decamino al habla*. Barcelona 1987. Recoge ensayos fundamentales del Heidegger maduro sobre el problema del lenguaje y de la poesía.]

Der Satz vom Grund. Pfullingen 1958. [Hay tr. esp. de F. Duque y J. Pérez de Tudela. Es el último curso de Heidegger, tras su rehabilitación. Aunque no se ocupa directa ni primordialmente del lenguaje, hay aquí incitaciones profundas —p.e. sobre la metáfora— que ocuparían luego a Ricoeur y Derrida.]

HUSSERL, E.,

Logische Untersuchungen. Halle 1900/1901. [El v. 2 sufrió modificaciones en la 2ª ed. de 1913, y la Inv. VI, en su forma actual, no apareció hasta 1921. Hay tr. esp. de M. García Morente y J. Gaos: *Investigaciones lógicas*. Madrid 1967. Obra inicial de la moderna fenomenología, la Inv. VI sobre la «intuición categorial» influirá poderosamente en Heidegger —que no aceptaría el giro trascendentalista de Husserl a partir de 1911, siguiendo fiel a este libro capital.—]

Die Phänomenologie als strenge Wissenschaft. [Llamada comúnmente *Logosaufsatz*, por haber aparecido en *Logos* (1910/11).] Frankfurt/M. 1965. [Hay tr. esp. de E. Tabernig: *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires 1981⁴. Es el Manifiesto de la etapa trascendentalista de Husserl, la más alejada de las posiciones hermenéuticas.]

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Belgrado 1936. [Hay tr. esp. de J. Muñoz y S. Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona 1991. Por su aliento ético-político, la introducción de la noción clave de «mundo de la vida» y su admisión de la historicidad, esta obra del último Husserl resulta altamente influyente en la hermenéutica actual.]

KANT, I.,

Kritik der reinen Vernunft. Ed. de R. Schmidt. Hamburgo 1956. [Hay tr. esp. de P. Ribas: *Crítica de la razón pura*. Madrid 1978. Aunque el criticismo no presta atención al carácter histórico y lingüístico del conocimiento —de lo que protestarían con razón Hamann y Herder—, el cap. final sobre «Historia de la razón» y la indicación (a propósito de Platón) de que comprendemos mejor una obra o doctrina que el propio autor influirán en la hermenéutica.]

Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?. En: *Werke. Abhandlungen nach 1781*. Berlín 1968, v. 8, 33-42. [El importante opúsculo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* está recogido en *Filosofía de la historia*. A cargo de E. Estiú. Buenos Aires 1964¹, 58-67; puede considerarse como un modelo de aquello contra lo que combate la hermenéutica: restablecimiento de la tradición, la autoridad y los prejuicios, aunque habría que hacer importantes matizaciones.]

LÉVI-STRAUSS, C.,

Antropologie structurale. París 1958.

LYOTARD, J.-F.,

La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. París 1979. [Hay tr. esp. de M. Antolín. Madrid 1984.]

Le différend. París 1983. [Hay tr. esp. de A.L. Bixio con un título inexacto: *La diferencia*. Barcelona 1988. Muy influido por el último Wittgenstein y, significativamente, por los *Analíticos* de Aristóteles, el mentor filosófico del postmodernismo reivindica una razón transversal, a modo de paquebotes entre el archipiélago de las ciencias y las culturas, sobre la base de un relativismo omniproposicional.]

MACHADO, A.,

Poesía y prosa. Ed. de O. Macrí. Madrid 1989, 4 vols. [Dispersas por poemas y ensayos machadianos (espec. en el *Juan de Mairena*: IV, 1907-2123) hay poderosas y estimulantes sugerencias hermenéuticas, que anticipan asombrosamente las concepciones gadamerianas sobre el diálogo. P.e. IV, 2123: «El que no habla a un hombre, no habla al hombre; el que no habla al hombre, no habla a nadie.» Un buen estudio sobre el tema es el de Pedro Cerezo: *Palabra en el tiempo*. Madrid 1975.]

NIETZSCHE, F.,

SÄMMLICHE WERKE. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Ed. de G. Colli y M. Montinari. Munich 1980. [Una edición relativamente completa y fiable: *WERKE*. de K. Schlechta. Frankfurt/Berlín/Viena 1972, 5 vols. Una buena trad. esp. de P. Simon es la de *OBRAS COMPLETAS*. Buenos Aires 1970, 5 vols., aunque no es comparable con la que, en vols. sueltos, viene publicando Andrés Sánchez Pascual para Alian a Editorial.- Del filósofo que afirmó: «No hay hechos, sino sólo interpretaciones» no hace falta insistir en su valor para la hermenéutica. Sin embargo, y seguramente por la relegación que Heidegger hizo de su pensar como «archiplatonismo» y «última metafísica» (ver sus cursos sobre *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen 1961, no ha influido demasiado en la hermenéutica de la vía clásica Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer. Sin embargo, su figura ha sido reivindicada, con la de Heidegger, por la hermenéutica postmoderna de Gianni Vattimo (ver más abajo), y de algún modo contra la de Heidegger por el deconstructivismo de Jacques Derrida (ver arriba). De entre sus muchas obras enriquecedoras para la hermenéutica cabría indicar: *Verdad y mentira en sentido extramoral* (capital para el sentido de la metáfora). Vers. esp. de L. Valdés y T. Orduña. Valencia 1980. *De la utilidad y la desventaja del historicismo (Historie) para la vida* (O.C., ed. P. Simón; I, 621-697), también conocida como *Segunda Consideración Intempestiva* (Simón traduce: «inactual»). Y, en fin: *Humano, demasiado humano* (O.C. I, 9-668), y *La genealogía de la moral* (O.C. III, 875-1023.)

ORTEGA Y GASSET, J.,

Historia como sistema. Madrid 1975¹. [Aparte del ensayo homónimo, incluye «Para el Archivo de la palabra», «Ideas para una Historia de la

Filosofía» y el «Prólogo a la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA de Vorländer». El «raciovitalismo» de Ortega, demasiado atento al vitalismo de Dilthey y al biologicismo de Uexküll, y demasiado poco a la obra de Heidegger, se entronca difícilmente con las posiciones hermenéuticas actuales, a pesar de algunas valiosas indicaciones sobre el lenguaje, recogidas y comentadas en el excelente estudio de Pedro Cerezo sobre Ortega (a mi ver, el más completo y riguroso): *La voluntad de aventura*. Barcelona 1984, espec. pp. 376-430.]

PAREYSON, L.,

Esistenzia e persona. Nuova edizione. Génova 1985. [La obra del mejor de los existencialistas italianos conjuga un personalismo cristiano con una reí vindicación de la libertad y la donación (justamente por falta de fundamento «fuerte», al estilo de la modernidad), estableciendo una sugerente síntesis entre religión y filosofía.]

PLATÓN.

Carta VII. En: *Las Cartas*. Ed. de M. Toranzo. Madrid 1970, pp. 60-104. [Puede decirse que con estas «confesiones» de Platón se inicia la hermenéutica, en torno a los problemas de la escritura frente a la viveza de la palabra hablada. Sigue siendo hoy esenc al su lectura, como prueba el magistral ensayo de J. Derrida *La pharmacie de Platon*. En: *La Dissémination*. París 1972.]

Cármides. En: *Diálogos socráticos*. Ed. de A. García Calvo. Madrid (¿) 1972, pp. 91-133. [Este diálogo aporético de juventud sobre la *phronesis*: «cordura», jugará una importante función en el último Gadamer y su noción de «entendimiento», para sopesar la relación de la hermenéutica con las ciencias positivas y la política.]

Fedro. En: *Hippias Mayor. Fedro*. Ed. de J. D. García Bacca. México 1966. [Este tratado sobre el amor contiene en su última parte consideraciones esenciales sobre el lenguaje, prolongando la cruzada contra la escritura iniciada en la Carta VII. Es crucial para toda la filosofía del lenguaje (y para toda filosofía, en general) el mito de Teut (o Thot) sobre el origen de la escritura: 274c-278b.]

Fedón. En: *El banquete, Fedón, Fedro*. Tr. e intr. de Luis Gil (excelente versión). Madrid 1969, pp. 145-254. [Las últimas páginas recogen el continuo discurrir de Sócrates ante la muerte inminente.]

La república. Ed. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano. 3 vols. Madrid 1969. [Bien puede decirse que la hermenéutica gadameriana es un ensayo de atemperar la cerrazón dialéctica hegeliana con la dialógica platónica, sustituyendo el sistema por el diálogo abierto. Por contra, el *Crátilo*, que expone la filosofía del lenguaje (su correspondencia con la realidad o su carácter convencional) no ha dejado a mi ver excesiva huella en Gadamer, al contrario que en la filosofía analítica.]

RICOEUR, Paul,

De l'interprétation. Essai sur Freud. París 1965.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. París 1969.

La métaphore vive. París 1975.

Temps et récit. París 1983. Vol. I; *La configuration du temps dans le récit de fiction.* París 1984. Vol. II; *Le temps raconté.* París 1985. Vol. III.

Soi-même comme un autre. París 1990. [Muy influido por la exégesis bíblica, y muy influyente sobre ella, Ricoeur postula una hermenéutica positiva y credencial frente a la «hermenéutica de la sospecha», ejemplificada por él en Nietzsche y Freud. Sus últimos trabajos son muy relevantes para el problema de la narratividad y el tiempo.]

Du texte à l'action. París 1986.

RILKE, Rainer-Maria,

Duineser Elegien. En: WERKE. Ed. Insel. Frankfurt/M. 1980². vol. 2, 439-482. [Profundas intuiciones sobre la esencia del lenguaje, muy influyentes en Heidegger --aunque, como de costumbre, no lo reconozca--. Hay espléndida versión esp. de E. Barjau: *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo.* Madrid 1990.]

RORTY, Richard,

Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton 1979.

Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1982. [Con Gadamer, otro eximio «urbanizador» o «pulidor» del salvajismo heideggeriano, al que ha ligado al pragmatismo de Dewey, haciendo así de la filosofía de Heidegger algo perfectamente asimilable por la cultura americana. La filosofía tendría el valor de una conversación cultivada entre científicos, evitando así el dogmatismo de éstos.]

SCHLEIERMACHER, F.E.D.,

Allgemeine Hermeneutik von 1809/10. Ed. por W. Virmond en SCHLEIERMACHER-ARCHIV 1 (1985) 1269-1310.

Dialektik. Ed. por R. Odebrecht. Leipzig 1942. [Hay reimpr. en Darmstadt 1988.]

Hermeneutik. Ed. por Heinz Kimmerle. Heidelberg 1974².

Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Ed. por F. Lücke. Berlín 1838. [Hay reimpr. con un apéndice de M. Frank. Frankfurt/M. 1977.- Como puede apreciarse, Schleiermacher no publicó ninguna obra sobre hermenéutica. Él, el padre de esta moderna disciplina, reivindicado primero por Dilthey, y luego por Gadamer y Vattimo, estaba mucho más interesado en estudios sobre filosofía de la religión, teniendo para él la hermenéutica una función más bien instrumental.]

TOMÁS DE AQUINO,

... *De natura verbi intellectus. De differentia verbi divini et humani.* En: *Opuscula Philosophica et theologica... accedunt Quaestiones quodlibetales. Opuscula XXII-XXI.* Ed. de M. de Maria. Roma 1913²; 1, 492-501. [En estas pocas páginas se hallan densas meditaciones sobre la naturaleza del *verbum interius*, profundizando en la rica doctrina de San Agustín (ver arriba) y, en el fondo, del Evangelio johánico y de los estoicos. Ver también *Summa theologiae*. I, q. 13 (sobre los nombres de Dios), q. 34 (sobre la persona del Hijo), y q. 39-43 (sobre

las relaciones intratrinitarias). Una buena edición es la de la BAC. Madrid 1961³, 4 vols.]

VATTIMO, G.,

Le avventure della differenza. Milán 1980.

/ P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*. Milán 1983. [Hay tr. esp. de L. de Santiago. Madrid 1988.]

La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna. Milán 1985. [Hay tr. esp. de A. L. Bixio. Barcelona 1986.]

Etica dell'interpretazione. Turín 1990. [Hay tr. esp. de T. Oñate. Barcelona 1991.]

[Además, desde 1986 edita Vattimo un anuario denominado *Filosofía*, para Laterza. Roma/Bari. Es muy relevante para el tema *Filosofía '91*, que recoge una entrevista con L. Pareyson, cuatro partes, dedicadas a las argumentaciones de los hermeneutas, la topología del fundamento, historia y teoría, y por fin un texto sobre lógica hermenéutica de Hans Lipps.- Vattimo, discípulo directo de Gadamer, ha enlazado de modo original —poniendo énfasis en un nihilismo de carácter «positivo»— Nietzsche y Heidegger, reivindicando la conservación «retorcida y distorsionada» de una memoria piadosa de la metafísica para evitar caer en los extremos (según él los ve) de dos posiciones hermenéuticas rivales: la prosecución del modernismo por otros medios en Habermas, y la caída en un relativismo lúdico en Lyotard.]

VITIELLO, V.,

Dialettica ed ermeneutica. Nápoles 1979.

Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger. Nápoles 1983.

Storia della filosofia. Milán 1992. [Muy relevante el segundo ensayo: «La liberazione ermeneutica della storia della filosofia dalla necessità del concetto. Il linguaggio come medio.»; pp. 37-54.]

Topologia del moderno. Génova 1992. [Algunos de los ensayos de esta obra maestra están recogidos en *La palabra hendida*. Barcelona 1990. Aunque Vitiello no se considere tanto un hermeneuta cuanto un «topólogo» de la historia (no del ser, como Heidegger), siguiendo de un modo altamente original a Croce y Gentile—vigorizados por el pensar de Hegel y Heidegger—, la obra de 1979, y muchos ensayos de la de 1992 sugieren caminos hasta ahora inéditos (en la cercanía de la poesía y la teología: «un cristianismo sin redención») en una filosofía fuerte en diálogo crítico con un Massimo Cacciari o un E. Severino, por ejemplo.]

C) MONOGRAFÍAS

[Del inabarcable campo de la hermenéutica actual se relacionan exclusivamente los trabajos que han influido directamente en la elaboración de esta INTRODUCCIÓN.]

AGAMBEN, G.,

Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia. Turín 1978.

Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività. Turín 1982.

Idea della prosa. Milán 1985. [Hay tr. esp. de L. Silvani. Barcelona 1989. Agamben es uno de los hermeneutas más originales del pensamiento italiano actual; en él se combina una bella prosa casi aforística con su atención al pensamiento judío y sus paradojas (Kafka, Benjamin), así como a Adorno y la lingüística estructuralista.]

ALMARZA-MEÑICA, J.M. et al.,

El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica. Salamanca 1985. [Ensayos sobre Habermas, Gadamer, las polémicas sobre la racionalidad, la hermenéutica cultural (Cassirer, Durand y la *Eranos-Schule*) y Apel.]

BEHLER, ERNST

Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida. Paderborn 1988. [A pesar del título, la presencia de Heidegger es determinante en este estudio de uno de los estudiosos más importantes del romanticismo filosófico (esp. de Fr. Schlegel). Muy clarificador el cap. V sobre la conexión conflictiva entre deconstrucción y hermenéutica.]

BLEICHER, J.,

Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. Londres 1980. [Una de las escasas adhesiones del pensamiento inglés a la hermenéutica continental.]

BÜRGER, Peter

Das Denken des Herrn. Essays. Frankfurt/M. 1992. [Original actualización del psicoanálisis lacaniano, el surrealismo, Hegel y Heidegger, y *Glas* de Derrida.]

BÜRGER, P. / Bürger, Chr. (eds.),

Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde. Frankfurt/M. 1987. [Importante vol. colectivo sobre la postmodernidad, con atención preferente a la sociología y la estética.]

CALVO MARTÍNEZ, T. / Avila Crespo, R. (eds.),

Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Barcelona 1991. [Excelente colección de ponencias y comunicaciones sobre los grandes temas de la hermenéutica de Ricoeur: símbolo y texto, tiempo y narración, la fenomenología religiosa y sus conexiones con la política.]

CONILL, Jesús,

El enigma del animal fantástico. Madrid 1991. [Defensa del humanismo desde el racionalismo crítico de H. Albert y la ética discursiva de Apel, en diálogo con la hermenéutica y en lucha con la «ficción postmoderna».]

CORETH, E.,

Grundfragen der Hermeneutik. Friburgo 1969. [Hay tr. esp. de M. Balasch: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Barcelona 1972. [Intento, algo envejecido, por ganar la hermenéutica para el pensamiento católico.]

CRUZ RODRÍGUEZ, M.,

Narratividad: la nueva síntesis. Barcelona 1986. [Interesante estudio sobre la memoria, el tiempo y la veracidad, centrado en la noción de «acontecimiento».]

DE CAROLIS, M.,

Diffidare del linguaggio. Verità e limiti del linguaggio nella tradizione filosofica. Nápoles 1988. [Estudios sobre la necesidad del lenguaje y el peligro de la voluntad de verdad, sobre el principio de no-contradicción, Kant y Hegel, y la relación entre ethos y logos (con un breve e interesante comentario al mito de Teuth (Hermes) del Fedro.)]

DE DOMENICO, N. / Di Stefano, A.E. / Puglisi, G. (eds.),

Ermeneutica e filosofia pratica. Venecia 1990. [Una de las más completas recopilaciones sobre el tema, con ensayos de Apel, Berti, H.S. Harris, H. Kimmmerle, J. Pépin, M. Riedel, G. Vattimo, entre otros.]

DUQUE, Félix

Gadamer y la decisión de pensar. En: H.-G. Gadamer, *La dialéctica de la de la autoconciencia en Hegel*. Valencia 1980, pp. 1-13. [Breve e inmaduro intento de conciliar el marxismo y la hermenéutica por medio de Apel.]

Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía. Barcelona 1989. [Con base en una filosofía a hermenéutica influida por Hegel, Heidegger, Gadamer y Derrida se propone una historiología de la filosofía a partir del estilo de los documentos de una época, historiológicamente elaborados según explicación, contextualización e interpretación.]

Introducción a: E. Levinas, El Tiempo y el otro. Barcelona / Buenos Aires / México 1993, pp. 64. [Estudio sobre las conexiones soterradas entre existencialismo, nomadismo judío y mitología falocéntrica en uno de los pensadores más controvertidos del siglo.]

(ed.), *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*. Barcelona 1988. [Ensayos de V. Vitiello sobre la historia y la redención, de F. Jarauta sobre los límites del clasicismo, de J.M. Navarro sobre Heidegger y la esencia de la modernidad, de Fr. Hogemann sobre la fenomenología del Heidegger de los años veinte, y de F. Duque sobre ciencia y técnica en Heidegger.]

FRANK, Manfred

Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/M. 1980.

Was ist Neostukturalismus?. Frankfurt/M. 1984.

Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas. Frankfurt/M. 1988. [Uno de los mejores conocedores del roman-

ticismo filosófico y crítico del pensamiento francés. Sobre todo la obra de 1984 se configura como el *vademecum* crítico indispensable para la comprensión (comprensión también de sus limitaciones) del pensamiento postmoderno.)

GAOS, José

De antropología e historiografía. Xalapa, Ver. 1967. [Importante colección de ensayos del insigne estudioso exiliado.]

GARCÍA BACCA, J.D.,

Existencialismo. Xalapa, Ver. 1962. [Uno de los estudios más originales, y de más garbosa escritura, sobre el existencialismo. Destacan para el tema hermenéutico los apartados dedicados a significado y sentido, y a historia y tiempo.]

GEITHMANN-SIEFERT, A. (ed.),

Philosophie und Poesie. Stuttgart/Bad Cannstatt 1988, 2 vols. [Representativa colección de ensayos, en honor del 60 cumpleaños de O. Pöggeler.]

GRANELL, M.

El hombre, un falsificador. Madrid 1968. [Colección de ensayos sobre la historia del ser, la técnica, el hombre y la alienación, por parte de un ilustre orteguiano heterodoxo.]

GRONDIN, Jean

Ein führung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991. [Excelente y ponderada introducción a la hermenéutica, con excelente apartado bibliográfico.]

HART, Kevin

The trespassing of the sign. Cambridge 1989. [Original intento para hacer productivo el deconstructivismo en una teología negativa de ribetes místicos.]

MARTÍNEZ MARZO, F.,

El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»). Murcia 1985. [Estudioso de Kant, Heidegger y los presocráticos, Martínez Marzo propone una revisión del sentido habitual de la historia de la filosofía.]

MAYOS SOLSONA, G. / Penedo Picos, A. / Trullo-Herrera, J.L.,

Los sentidos de la hermenéutica. Barcelona 1991. [Estudios de jóvenes investigadores catalanes sobre el círculo hermenéutico, hermenéutica y ontología de la literatura, y una breve revisión del camino: de Heidegger a Derrida.]

MOREY, Miguel,

El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo. Barcelona 1988. [Muy influido por Nietzsche y Foucault, Morey escribe a caballo entre

literatura y filosofía. Destaca la 1ª de las tres partes del libro, sobre «Del puro acontecer.»]

NICOL, Eduardo,

Historicismo y existencialismo. Madrid 1960². [Nuestro «metafísico de la expresión» recorre la filosofía moderna: de Leibniz y Hegel a Ortega y Heidegger, en ensayos de todavía provechosa lectura.]

NICOLACI, G. (ed.),

La controversia ermeneutica. Milán 1989.

Segno ed evento nel pensiero contemporaneo. Milán 1990. [Estas dos obras recogen ensayos hermenéuticos, con contribuciones de pensadores de primera línea: M. Riedel, Ricoeur, J. Simon, Vitiello, etc.]

NORRIS, Chr.,

Deconstruction. Theory and Practice. Londres y Nueva York 1991³. [Una revisión clara del tema, con interesantes conexiones con Nietzsche, el marxismo y el «nuevo criticismo» literario.]

The Truth about Postmodernism. Oxford y Cambridge (Mass.) 1993. [Visión, pocosimpatética, del postmodernismo, tildado de escéptico y nihilista.]

PARDO, J. L.,

Sobre los espacios pintar, escribir, pensar. Barcelona 1991.

Las formas de la exterioridad. Valencia 1992. [J.L. Pardo es uno de los jóvenes valores más sólidos de la actual filosofía española. Estudiante de Spinoza y Deleuze, admirador de Cézanne y P. Handke, propone un giro hacia la espacialidad vivida, frente a la preponderancia del tiempo en filosofía.]

PENALVER, P.,

Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger. Barcelona 1989. [Primera contribución española al esclarecimiento de la primera filosofía friburguesa de Heidegger.]

PÖGGELER, Otto,

Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1990³. [Hay tr. esp. anotada de F. Duque: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid 1993², con un epílogo sobre *Los últimos años de Heidegger*. Tras los epílogos de Pöggeler a las distintas ediciones, esta monumental y ya clásica obra es la más completa y exhaustiva introducción a Heidegger que existe.]

(ed.), *Hermeneutische Philosophie*. Munich 1972. [Antología esencial para la comprensión de la hermenéutica actual.]

Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Friburgo/Munich 1983. [Excelente contextualización de Heidegger en el pensamiento alemán contemporáneo.]

Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans. Friburgo/Munich 1986. [Ejercicio hermenéutico sobre el más hermético de los poetas alemanes.]

Neue Wege mit Heidegger. Friburgo/Munich 1992. [Importante colección de ensayos. Para la hermenéutica filosófica son muy relevantes: «Temporale

Interpretation und hermeneutische Philosophie», y el apdo. C.: «Kunst-Mythologie - Kunst».]

RODI, Fr. y Lessing, H.-U. (eds.),

Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt/M. 1984. [De esta excelente recopilación cabe destacar la parte IV, dedicada a la «nueva actualidad» (obviamente, el reconocimiento de Dilthey como mentor de la hermenéutica). Muy recomendable el ensayo final, de M. Riedel: «Hermeneutik und Erkenntnistheorie.»]

RONCHI, ROCCO,

Bataille, Levinas, Blanchot. Un sapere passionale. Milán 1985. [Cuidadoso e inteligente estudio de las relaciones entre eros y lenguaje en los mentores del mal llamado «irracionalismo» francés.]

Bergson filosofo dell'interpretazione. Génova 1990. [Interesante intento de ganar a Bergson para la hermenéutica. Ver sobre todo cap. IV.]

ROVATTI, P. A.,

La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto. Milán 1987. [El mentor, con Vattimo, del llamado *pensiero debole*, investiga las «debilidades» positivas internas al *cogito* cartesiano para acceder luego al cuestionamiento del sujeto, a través de la fenomenología, Levinas y Blanchot.]

L'esercizio del silenzio. Milán 1992. [Reivindicación de la *epoché* fenomenológica, con y contra Heidegger, incluyendo interesantes conexiones entre Levinas y Derrida, por un lado, y el psicoanálisis por otro (espec. el lacaniano).]

RUGGENINI, M.,

I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica. Génova 1992. [Importante contribución a la «torna» heideggeriana, de la fenomenología a la hermenéutica.]

RUSEN, J.,

Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. Frankfurt/M. 1990. [Esclarecedor estudio de la nueva historiografía, en relación con la postmodernidad.]

SERRES, M.,

Hermès I. La communication. Hermès II. L'interférence. Hermès III. La traduction. París 1969/1974. [Difícil y ambicioso intento de transformación interna de la epistemología en hermenéutica de las ciencias, por uno de los más agudos estudiosos actuales de Leibniz.]

TOMMASI, Wanda,

Maurice Blanchot: la parola errante. Verona 1984. [De las tres partes de esta obra: «La letteratura e il diritto alla morte», «Dal negativo al neutro» y «La verità dell'ebraismo», la primera es altamente relevante para la problemática

hermenéutica, al desbrozar el genialmente oscuro artículo homónimo de Blanchot.]

ZAMBRANO, María,

Obras reunidas. Madrid 1971.

Claros del bosque. Barcelona 1977.

El hombre y lo divino. México 1986 (reimpr. de 1973^a). [La «razón poética» de Zambrano presenta evidentes conexiones con una fenomenología hermenéutica de la poesía, el mito y la religión. Una de las voces más auténticas de la mejor tradición mística española.]



*La humana piel
de la palabra*
de
Félix Duque,

FUE DISEÑADA, IMPRESA Y ENCUADERNADA
DURANTE LOS MESES INEFABLES DE
ENERO Y FEBRERO DE 1994,

EN LA
Editorial Copireni/*jitanjáfora*
DE LA CALLE DE CORREGIDORA N° 712,
CENTRO, TEL. 91 (43) 12 18 28
EN LA CIUDAD DE MORELIA,
MICHOACÁN, MÉXICO.
CP58000

Cuidaron la edición Héctor Guzmán, Armando Martínez y José Mendoza, Editor,
en base a las intenciones, a los archivos magnéticos y originales enviados por el Autor.

1994: AÑO DE LA INSURRECCIÓN LACANDONA
POR LA DEMOCRACIA, EL RESPETO A LA OTREDAD
Y EL DERECHO A LA PALABRA EN MÉXICO.



SERIE

Τα πράγματα
Las cosas, asuntos públicos



Universidad Autónoma Chapingo
Copireni / plantadora