

Hermenéutica y Totalidad.

Las razones del círculo

«I meant what I said.»

Samuel BECKETT

Oigamos la antigua conseja: el pacto del mundo es un pacto de unión.

En él, por él, el mundo es plexo y amplexo, anillo y retículo, haz y diadema, serie y necesidad.

Pero de este pacto, además, se dice: que no conoce fronteras. Así que ese mismo poder que lo afirma por todas partes ¿no parece como si, al cabo, terminara por volverse en contra de él? El pacto, en efecto, presupone unidades. Mas lo universal del principio nos obliga a añadir: de unidades que, *a su vez*, son uniones. Aquí hay, sin duda, composición de fragmentos; pero estos fragmentos, *a su vez*, se disponen, se abren de continuo a la potencia de su complejidad.

«De continuo», he escrito. Y es que el intérprete reconoce aquí, de inmediato, que esto que arriba comparece no es en rigor otra cosa que el enigma del continuo: el enigma de la universal unidad-de-unidades, que por universal se niega a sí misma el reposo ilusorio en la última unidad simple, o en la simple unidad última (a las que, sin embargo, en modo alguno le es dado renunciar). Digamos pues, si queremos, que el mundo es red: pero añadamos a renglón seguido *que también los nudos de la misma son, por su parte, redes*. Digamos, si queremos, que el mundo está atado; pero añadamos a renglón seguido que los lazos que lo mantienen son hilos cuyas fibras, a su vez, sólo cabe resolver en trenzados.

Una metáfora intemporal trata de apresar ese estado de cosas: el mundo, propone, es tejido. O bien: el mundo es texto, ligazón. A cuenta de ello, y a cuenta de que esperamos comprender todo aquello que se nos presenta trabado, recogido, orlado, sujeto, la universalidad del retículo significa para nosotros tanto como esto: que toda realidad es, de por sí, necesariamente inteligible. *Es al pacto, en consecuencia, a quien el mundo debe su sentido*. Es al pacto a quien, en otros términos, debe su consistencia, su cohesión, la permanencia de su cambiar. Ahora bien; si es cierto, por lo dicho, que el continuo es camino, pero también laberinto, así también lo será que esa red que nos ata a un mundo conexo siempre puede convertirse en trampa, en lazo, en fuente de desorientación. El círculo protege y recoge; pero también atrapa y estrangula; también puede empantanarnos en una maraña sin solución. Decir, pues: el mundo

es plexo y amplexo, nexo y conexión, en modo alguno significa haber resuelto el acertijo. Al contrario; si algo significa, es la simple reapertura de un enigma ancestral: la unidad, lo uno, es uni(ficaci)ón¹.

* * *

Ciertamente, ninguna de estas cosas es de hoy. Tampoco de ayer. ¿Se tratará, pues, de algo sumamente viejo? ¿De algo tan viejo, incluso, como el propio pensar? Puede que sea así. Seguro sí es, en todo caso, que su antigüedad iguala a la de aquéllos que Nietzsche creyó necesario tomar por «luminosas guías»²; aquéllos que, con él, y a falta de una denominación mejor, también nosotros llamamos «los griegos». Sea o no verdad, en efecto, que éstos «tienen en sus manos, como aurigas, tanto nuestra cultura como cualquier otra»³, nadie puso jamás en duda, se afirma, esa especial *elocuencia* de la lengua que hablaron. En consecuencia ¿será sólo por azar por lo que en esa lengua el verbo *eíro*, forma única para un doble significado, «digo» y «ato», constituya de ese modo un ejemplo espléndido —e intrigante— de homonimia? ¿Y será también puramente arbitrario que una etimología discutida, pero casi irresistible, emparente *eíro*, a su vez, con la «ironía» (*eironeía*), con el arte sutil de disimular, engañosamente, el propio poder o saber —trampa mortal, como es sabido, en un juego de dialogantes⁴—? Y en verdad se diría que, presunciones filo-

1. Un enigma que parece acompañar a Heidegger a todo lo largo de su camino como pensador: desde los primeros pasos («Der Begriff des Unum wird nun gewonnen aus der die Teile eines Gegenstandes zusammenhaltenden Form...»: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, ahora en *Gesamtausgabe*, Band I, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, p. 225), hasta las últimas meditaciones, 1966/67, en torno a Heráclito («Dementsprechend ist das *hén* das Einigende»: Martin HEIDEGGER-Eugen FINK: *Heraklit*, en M. HEIDEGGER: *Gesamtausgabe*, Band 15, p. 41/39; traducc. esp. de J. Muñoz y S. Mas, Ariel, Barcelona, 1986), pasando por lo dicho en 1957 a cuenta de la proposición de la identidad: «In der Selbigkeit liegt die Beziehung des 'mit', also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in die Einheit» (*Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, 1957, p. 11; traducc. esp. de H. Cortés y A. Leyte, ed. bilingüe, *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 63).

2. «...und rufe ihm ermutigend zu, dass wir uns an unseren leuchtenden Führern, den Griechen, festzuhalten haben.» (F. NIETZSCHE: *Die Geburt der Tragödie*, pgfo. 23. Vid.: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1972, Dritte Abteilung, Erster Band, p. 143; traducc. esp.: *El nacimiento de la tragedia*. Traducc. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 181).

3. «... diese Wahrheit... das die Griechen unsere und jegliche Cultur als Wagenlenker in den Händen haben...» (F. NIETZSCHE: *Op. cit.*, pgfo. 15; ed. cit., pp. 93-94; traducc. cit. p. 126).

4. Según conjetura, no unánime, de F. SOLMSEN: *Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre*. Estrasburgo, 1901, p. 263. En contra, P. CHANTRAINE: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 2 vols. Editions Klincksieck, Paris, 1983-1984, I, p. 326.

lógicas aparte, nada más propio de los griegos que este poder vinculante del «*eíro* griego que dice (o anuda) el entrelazamiento del cordón y del decir, la *symploké* del discurso y del lazo»⁵. Tan vinculante y tan propio que, como se verá, más adelante habremos de volver a tropezar con sus cuerdas. Ahora, sin embargo, no es una dudosa confirmación lingüística de lo dicho lo que buscamos en los griegos; lo que perseguimos, más bien, es encontrar un apoyo suficiente en lo expreso de su tradición.

A la más conspicua tradición griega, sin embargo, pertenecen por derecho propio los textos de Platón. Muy en especial, aquél que conocemos como «Banquete» o «Simposio», relato dialogado de una sinfonía de discursos en el que, a propósito del Eros, voces de muy diversa procedencia intercambian su interpretación. De éstas, queremos recordar ahora una en especial: la opinión justamente de aquella mujer de Mantinea que, si creemos a Sócrates, acertó una vez a explicarle cómo el Eros es

«—Un gran démon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco (*pan tò daimónion*) está entre (*metaxý*) la divinidad (*theoû*) y lo mortal (*thnetoû*).

—¿Y qué poder (*dýnamis*) tiene? —dije yo.

—Interpreta (*hermeneûon*) y comunica (*diaporthmeuon*) a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Pues estando en medio de ambos ayuda a rellenar el hueco (*sympleroí*), de suerte que el todo mismo está estrechamente atado con el mismo [todo] (*tò pân autò hautò syndedésthai*).»⁶

Un todo unido, compacto, atado consigo mismo por fuertes lazos; un todo continuo, con sus huecos rellenos por la *dýnamis* del amor: así es, aquí⁷, el inequívoco sesgo de una enseñanza que proviene de los griegos. Pero el valor del texto, a mi juicio, no radica tan sólo en este servir de basamento privilegiado para una cierta proposición. Se trata, más bien, de que en él, y a título de acontecimiento, irrumpe un término aparentemente inocuo, pero cuya potencia la entera historia de la filosofía tal vez no haya terminado de revelar: el o los términos, aquí aplicado al Eros, con que el griego aludió al «negocio de la interpretación»⁸, y que en castellano han dado origen a la familia de pala-

5. «...et l'*eíro* grec qui dit (ou noue) l'entrelacement du lacet et du dire, la *symploké* du discours et du lien» (J. DERRIDA: «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», en *Psyché. Invention de l'autre*. Galilée, París, 1987, pp. 159-203, p. 180; traducc. esp. de Patricio Peñalver en *Suplementos Anthropos*, n. 13: «Jacques Derrida. '¿Cómo no hablar?' y otros textos», 1989, pp. 42-62, p. 52).

6. *Simposio*, 202d13-e7. Sigo, con modificaciones, la traducción de M. Martínez Hernández en PLATÓN: *Diálogos*. Editorial Gredos, Madrid, 1986, vol. III, pp. 246-247.

7. Aquí, donde no se hace explícita la conexión de *syndéo* con el continuo y la continuidad que, en cambio, sí expresa otro pasaje del *Fedón*, 99c5-6: «...y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo (*kai hos alethôs tò agathòn kai dèon syndeîn kaí synécheîn oudèn oíontái*). Sigo la traducción de C. García Gual para Editorial Gredos, *Diálogos*, v. III, Madrid, 1986, p. 108.

8. «Das Geschäft der Auslegung» (M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Ver-

bras relacionadas con «hermenéutica»: *hermeneúo*, y con él *hermeneía*, *herméneuma*, *hermeneutés*. Ahora bien: introducir esta nueva cuenta en el rosario digamos de «conceptos» que hasta aquí se ha venido desgranando, no es sólo situar este escrito, finalmente, en su propio ámbito de acción; es, sobre todo, hacer que a la sombra de ese círculo en el cual aflora, enigmático, el problema de la totalidad, anuden también sus cabos los enigmas de la comprensión.

No tendría nada de extraño, en consecuencia, que en el curso de nuestra pesquisa eso que antes llamé el mundo, y del que tantas tradiciones han predicado la anularidad, vuelva a convertirse otra vez en compañero de viaje. Antes de nada, sin embargo, quizá sea preferible comenzar por atender las propias indicaciones de Platón: pues si es verdaderamente el caso que el todo está unido por algo intermedio, ni divino ni mortal, algo cuya función es interpretar y poner en contacto ¿no parece urgente que sigamos el rastro de esta seña, y veamos cuánto puede aproximarnos al carácter de la unidad? Ahora bien: si es de hermenéutica, o de lo hermenéutico, de lo que aquí se ha de hablar, en realidad tampoco es preciso, por ahora, que dejemos abandonado el texto de Platón. Muy al contrario: fue también un texto platónico, esta vez del *Crátilo*, el que se encargó de ofrecerle a la interpretación, a la hermenéutica, una interpretación de sí misma que lograra ponerle en claro, con sus raíces, el sentido mismo de su función. De nuevo habla Sócrates:

«En realidad, parece que *Hermès* tiene algo que ver con la palabra al menos en esto, en que al ser 'intérprete' (*hermenea*) y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la fuerza de la palabra. Y es que, como decíamos antes, el 'hablar' (*eirein*) es servirse de la palabra y lo que Homero dice en muchos pasajes (*emésato*, 'pensó', dice él) es sinónimo de «maquinar» (*mechánēsasthai*). Conque, en virtud de ambas cosas, el legislador nos impuso, por así decirlo, a este dios que inventó el lenguaje y la palabra (y *légein* es, desde luego, sinónimo de *eirein*) con esta orden: 'hombres, al que inventó el lenguaje (*eirein emésato*) haríais bien en llamarlo *Eirémes*'.»⁹

De creer a Platón, por tanto, Hermes y el hermeneuta sólo tienen cosas que compartir. ¿Qué más plausible, en efecto, que establecer un parentesco entre el «intérprete» —signifique eso lo que signifique— y este dios del comercio y del paso, este señor de las encrucijadas a quien la leyenda atribuye, aparte la capacidad inventiva y el poder de mediar, un talento fabuloso como ladronzuelo y engañador? ¿Este dios trapacero y generoso, protector de los hallazgos, santo patrón de los pícaros?¹⁰ Lo que aquí parece abrirse al sensible oído

lag, Tübingen, 1927, pgfo. 7; *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, Band 2, p. 50/37; traducc. esp. de José Gaos: *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1951, p. 48).

9. *Crátilo*, 407e5-408b2. Cito la traducción de J. L. Calvo en *PLATÓN: Diálogos*, Editorial Gredos, Madrid, vol. II, 1983, p. 407.

10. Véase al respecto, entre otras fuentes, el himno homérico «A Hermes» y los fragmentos llegados hasta nosotros del drama satírico *Ichneutai* («Los sátiros rastreadores»)

de Platón, pues, es la sospecha de una profunda afinidad entre el mediar y poner en contacto, el «traer» a presencia el mensaje de un ausente, y el expediente, la maquinación, la argucia, la *mechané* a la que parece inevitable acudir si es que uno quiere salvar las distancias, superar los obstáculos, vencer la dificultad de un hiato. Mentira y artificio, astucia y mecánica, pues, tendrían esto en común: la habilidad. Esa habilidad que es el elemento natural de todo intermediario, y que en una postrera identificación se ha convertido aquí, como vemos, en el reino mismo de *la palabra*: del artificio primordial a través de cuyo fuerza lo lejano se hace próximo, lo intransitable expedito, lo ajeno propio, lo inaccesible alcanzable, lo oscuro inteligible, lo extraño familiar.

La filología contemporánea, como se sabe, ha puesto un signo interrogativo al pie de esta página de Platón¹¹. Nada, salvo la homofonía, parece justificar esta conjetura etimológica ingeniosa, sí, pero que no pasaría de popular. Así se dice. Aquél, sin embargo, cuya conciencia se muestre receptiva a los efectos históricos, no dejará de recordar en este punto que sea lo que fuere de la exactitud de su propio griego, algo muy plausible debió de intuir Platón cuando esa tradición que él inaugura no sólo fue aceptada sin réplica alguna por toda la Antigüedad¹², sino también por un sinnúmero de autores posteriores, de Agustín a Heidegger¹³ pasando por Böckh¹⁴. Ahora bien: si la filolo-

de Sófocles. Vid.: K. REINHARDT: *Sophokles*. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1933, pp. 235 y ss. (traducc. esp. de M. Fernández-Villanueva, Editorial Destino, Barcelona, 1991, pp. 305 y ss.), así como las respectivas ediciones de *Himnos Homéricos y Fragmentos* de Sófocles en la Editorial Gredos, números 8 y 62 de su «Biblioteca Clásica» (Madrid, 1988 y 1983), así como mi artículo «Tras las huellas de Sileno. Imágenes del conocer» en la Revista *Fragmentos de Filosofía* (en prensa). Recuérdese, por último, el *Fausto* goethiano, en su segunda parte.

11. Vid.: K. KERENYI: «Origine e senso de l'hermeneutica», en VV.AA.: *Herméneutique et Tradition* (Actes du Colloque International, Rome, 10-16 Janvier 1963), Instituto di Studi Filosofici/J. Vrin, Roma/París, 1963, pp. 129-138.

12. J. PEPIN: «L'herméneutique ancienne», en *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraire*. Du Seuil, París, n. 23, 1975, pp. 291-301, p. 296.— En el mismo sentido ha escrito Angel GABILONDO: «La historia de la hermenéutica es también la historia de esta intrusión —yo diré que fecunda— de Hermes en el seno de las lecturas de la palabra 'hermenéutica' (en este sentido, es su reescritura)» («El conocimiento como lector, traductor e intérprete: los caminos de la hermenéutica», en *Actas del VII Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*, 7-9 noviembre de 1991. En prensa).

13. Con los correspondientes matices. En 1923, Heidegger, que no ignora que «Die Etymologie des Wortes ist dunkel» (M. HEIDEGGER: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, en *Gesamtausgabe*, Band 63, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1988, p. 9, no duda en añadir a renglón seguido: «Der Name des Gottes *Hermès*, des Botschafters der Götter, wird damit in Beziehung gebracht». La razón es que, como advertirá años más tarde, «Dies bezieht sich auf das Hauptwort *hermeneús*, das man mit dem Namen des Gottes *Hermès* zusammenbringen kann in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft» (M. HEIDEGGER: *Unterwegs zur Sprache*. G. Neske, Pfullingen, 1959, p. 121; traducc. esp.: *De camino al habla*. Traduc. de Y. Zimmermann, Ediciones del

gía contemporánea ha rechazado toda posibilidad de parentesco entre la hermenéutica y Hermes, aunque siempre con vacilaciones sí parece haber aceptado, en cambio, que un término en realidad tan oscuro, y de orígenes tan poco conocidos como es *hermeneía* se remita a la raíz que, por su parte, aparece en el *sermo* latino, que a su vez se halla próximo a ese *éiro* que ya tuvimos ocasión de presentar. Acabo de mencionar a Agustín. Y es justamente un texto de *De Civitate Dei* el que, haciéndose eco de la antigua lección platónica, ofrece al mismo tiempo la pista que hoy nos parece más correcta:

«Mercurio querría decir 'el que corre en medio', porque la palabra corre entre los hombres; por eso en griego se llama Hermes, porque la palabra (*sermo*) o la interpretación (*interpretatio*), que ciertamente se relaciona con el lenguaje, se llama *hermeneía*.»¹⁵

Alejándose pues de Hermes, la hermenéutica sigue en cambio ubicada en ese auténtico clan de palabras en el que los lingüistas hacen convivir la «serie» y la «suerte», el «sermón» y la «aserción», el «insertar» y el «sortilegio» con la «retórica», el «verbo» y la «verdad»: ese profuso reino dual que rige la raíz **wre-*, ancestro del «verbum» latino (con vocalismo *e* y sufijo *dh-*: **wer-dh*¹⁶), equivalente en última instancia a la no menos fecunda raíz **ser*¹⁷. Reino complejo, en el que una oscura intuición antigua parece haber visto lazo de necesidad entre el «expresar» por el que alguien «extiende», «despliega» o «manifiesta» algo, y el «decir» en tanto que «declarar», «formular», «pro-ferir» o «pronunciar» solemnemente una «fórmula vinculante» (bien a título «religioso», bien a título «jurídico»). ¿Hay algo, pues, que una «en el fondo» el «despliegue» que «proclama» y «difunde» con el «formular solemnemente en público» que, a la vez que «declara la intención», también expone una voluntad de atarse al dicho? ¿Vinculándose así el formulante, bien sea a prohibiciones, bien a pactos y acuerdos?

Serbal, Barcelona, 1987, p. 110: «Esto se refiere al sustantivo *hermeneús*, que puede aproximarse al nombre del dios *Hermès* en un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia»).

14. Vid.: A. BOECKH: *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Hrsg. v. Ernst Bratuscheck. 2. Aufl., Leipzig, 1886, p. 78.— Cfr.: G. PFLUG: «Hermeneutik und Kritik. August Böckh in der Tradition der Begriffspaars», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 19, 2 (1975), pp. 128-196.

15. «... (*nam ideo Mercurius, quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius: ideo 'Hermès' graece, quod sermo vel interpretatio, quae utique ad sermonem pertinet, 'hermeneía' dicitur*)» (S. AGUSTIN: *De Civitate Dei*, Libro VII, cap. XIV. Sigo la traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero para la Biblioteca de Autores Cristianos: *Obras de San Agustín*, Ed. Bilingüe, Vol. XVI, Madrid, 1977, p. 438. Debo la exactitud de esta cita a la amable erudición del profesor Mariano Brasa).

16. Vid.: P. CHANTRAINE: *Op. cit.*, v. I, p. 326.

17. Vid.: T. G. TUCKER: *Etymological Dictionary of Latin*. Ares Publishers Inc., Chicago, 1976, p. 220.

Que la etimología no sea una ciencia exacta (ni decisiva) no impide aquí, a mi juicio, contestar estas preguntas con una afirmación. Pues aunque nada sepamos, a ciencia cierta, sobre los orígenes reales de la voz *hermeneús*¹⁸, sí podemos afirmar, en cambio, que ese reino al que aludimos es, con toda seguridad, el suyo, el reino de la *hermeneía*. Nos lo indican los papiros: *hermeneía*, oficio de *hermeneús*, antiguamente desempeñado en los santuarios egipcios¹⁹. ¿En los santuarios egipcios? ¿Habrá que atribuir a ese origen — por oscura que aquí sea la noticia— esa vinculación a lo «sagrado» que ya nunca parecen perder nuestros términos? Sacro o profano, *hermeneús* es siempre, y en todo caso, «el que da a conocer». Un perfecto intermediario, pues, que ninguna falta habrá de hacerle al verdadero sabio, a quien sepa por sí mismo conocer:

«...Muchos rápidos dardos
tengo debajo de mi codo

dentro de la aljaba

que alcanzan su voz para los entendidos; mas para la masa
necesitan intérpretes. Sabio es el que conoce muchas cosas
gracias a la naturaleza;

los que conocen, empero, por aprendizaje, cual dos fieros cuervos graznan en vano con charlatana lengua.»²⁰

Sophòs ho pollà eidós phyai. Para la masa, en cambio (*es dè tò pàn*), se precisa (*chatídsei*) de intérpretes (*hermanéon*, según la versión dórica de la voz). Así se expresó Píndaro en su segunda *Olímpica*. ¿Es posible indicar más acremente lo secundario de la hermenéutica, su carácter vicario frente al conocer «por naturaleza» (*phyai*)? El *hermeneús*, aquí, es ese «intérprete» al que por necesidad ha de acudir quien desconozca una lengua extranjera —y esa es la significación del término en los pasajes correspondientes de Heródoto²¹ y Jenofonte²²—. El «intérprete», en este sentido, «da a conocer», «trae a la presencia», «hace comprender»: bien lo meramente ausente, bien lo ausente que, al tiempo, está ayuno de claridad. El «intérprete», en otras palabras, «ex-plica»: des-pliega ante la vista lo oscuro, lo enredado, lo pasado, lo invisible. De ahí que sea, se dice, «mediador» (por ejemplo, matrimonial: así en Ptolomeo) o «agente», «comisionado». De ahí que sea, también, «ex-positor». De un modo u otro, todo ello ha dejado sus huellas en la lengua de los trágicos (Sófocles,

18. P. CHANTRAINE: *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 373.

19. H. G. LIDDELL-R. SCOTT: *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1968, Suppl., p. 63.

20. PINDARO: «Olímpica II», estr. V, 83-87. Cito por la traducción de Alfonso Ortega: *Odas y fragmentos*. Gredos, Madrid, 1984, p. 85.

21. HERODOTO: *Historias*, B, 125: «*kaí hos emè eú memnêsthai tà ho hermeneús moi epilégoménos tà grámmata éphe...*»; B, 154: «*...apò de touíton ekmathónton tèn glósson hoi nÿn hermenées en Aigyptoi gegónai...*».

22. ANÁBASIS, A, I, 17: «*...pémpsas Pígreta tón hermenéa parà touís strategoús tòn Hellénon...*».

Esquilo²³). Pero también en la de los prosistas. Especialmente, y de nuevo, en la lengua de Platón.

De hermeneutas y de hermenéutica, en efecto, se ha ocupado Platón a todo lo largo de su carrera. En este camino, por lo demás, no ha dejado de recoger muchos de los aspectos apuntados. Es un maduro Platón, así, el que hacia el final de las *Leyes*, y por boca del Ateniense, pregunta retóricamente si no será condición indispensable, para el aspirante a guardián (*phylax*) de «la divina ciudadanía» (*tês theías politeías*) y de las leyes (*tôn nómon*), la capacidad, entre otras, de, una vez conocido todo lo relativo a la auténtica naturaleza de éstas (*tá perì tèn alétheian autôn*), poder primero expresarlo con la palabra (*kai lógo te hikanoús hermeneúein éinai*)²⁴. *Hermeneúein*, aquí, tiene pues ese sentido de «poner(se) en comunicación» que es también, en coherencia con lo expuesto en el «Banquete», la función que en el *Epínomis* platónico se atribuye a los *dáimones*, mediadores a la vez que intermediarios, *aérion de génos...tês hermeneías áition*²⁵. Nada tiene que de extraño, en este sentido, que sea alguien como Sócrates, quien tanto trato tuvo, en apariencia, con *dáimones*, el que, a tenor del texto de la *República*²⁶, pueda traer a colación y manejar «explicaciones» (*hermeneíai*). Así pues, que en el *Político* sea materia de investigación si el arte (*téchne*) interpretativa (*hermeneutiké*) forma o no parte del mismo grupo que el arte regia (*basiliké*) obedece al hecho de que, como muestra su mención al lado de la mántica, la hermenéutica tiene aquí un claro sentido sacral, religioso²⁸. ¿No debería obligarnos esto, ya por último, a multiplicar las precauciones en punto a la interpretación del discutido, pero indudablemente juvenil, *Ión*? ¿Cuál es el sentido exacto, en efecto, en que toma aquí Platón el papel del rapsoda? De él se dice, ante todo, que conviene (*deî*) que sea *hermeneús* del pensar (*diánoia*) del poeta de cara a sus oyentes²⁹; debe, pues, entender lo que aquél dice, puesto que habrá de hablar sobre Homero (*légein perì Homérou*)³⁰. Del poeta, sin embargo, se añade a renglón se-

23. *O. C.*, v. 398; *Agamenón*, vv. 616 y 1062, entre otros pasajes.

24. 966b.

25. *Epínomis*, 984e.

26. 524b1; como «explicación» suele traducirse también, a veces, la correspondiente ocurrencia de la palabra en *Teeteto*, 209a5: «*Lógos dé ge ên he tês sês diaphorótretos hermeneía*».

27. *Político*, 260d11-e2.

28. Vid.: J. GRONDIN: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, p. 26. En cambio, «ein weit profanere, aber verwandte Sinnschicht begegnet uns schon in den pseudoplatonischen Definitiones (414d1), wo das Adjektiv *hermeneutiké* soviel wie 'etwas bedeutend' sagen will» (*Op. cit.*, p. 28).

29. *Ión*, 530c3-4.

30. 530c9. Aquí, pues, el «hermeneuta» parece alcanzar un rango cognoscitivo superior al que tiene en el *Epínomis*, 975c, en donde el autor platónico afirma que la mántica y la hermenéutica conocen, sí, qué es lo que ha sido dicho (su significado, diríamos), pero no si ello es o no verdad.

guido que, como el profeta (*mántis*) y el adivino (*chresmodós*)³¹, es instrumento a cuyo través el dios mismo realiza la creación: los poetas *oudèn all'è hermenês eisin tôn theôn*³², no son sino intérpretes de los dioses (con lo que, de rechazo, el rapsoda queda relegado, automáticamente, a hermeneuta de hermeneutas³³). Ahora bien: hacia el fin del diálogo (536cd), el círculo parece haberse vuelto a cerrar: porque, se dice, ciertamente no es por arte (*téchne*) ni por ciencia (*epistéme*) por lo que el rapsoda, en su oficio de «exégeta» o «comentador» habla acerca de su poeta favorito, sino *también*, como aquél, por una disposición divina (*theia moira*) y una posesión (*katokoché*)³⁴. «Creador» o «intérprete primario» y «comentador» o «intérprete secundario» parecen pues, al cabo, difuminar su distinción. Y con ello se difumina también, me parece, remitiéndose todo a un mismo origen divinal, esos tres sentidos del *hermeneúein*, «expresar» o «decir», «explicar» o «aclarar» y, por último, «traducir» que, ya clásicamente, un Ebeling ha podido discernir³⁵.

Pese a todas sus ambigüedades, la lección platónica no carece de claridad. A salvo lo limpiamente neutral de las pseudo-platónicas *Definiciones*³⁶, nos ha mostrado de continuo el estrecho lazo que une al universo de la hermenéutica, a través del universo daimónico (y muy especialmente a través de un *mé-gas daímon* llamado Amor), con

«toda la adivinación (*he mantiké pása*) y el arte de los sacerdotes (*he tôn hieréon téchne*) relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica (*tén manteían pásan*) y la magia (*goeteía*)»³⁷.

Nos ha enseñado, todavía más, que el *lógos* mismo puede funcionar «*hoíos... hermeneús*», a modo de «intérprete», o mejor dicho, de «expositor»: por ejemplo, de la ley³⁸. Y no es sólo Platón quien ha visto así enlazados esa *dýnamis hermeneutiké* de que habla Luciano de Samosata³⁹, esa expresividad que nos es propia, con lo sacro y con la ley. Pues es también otro griego, quizá menos sofisticado, pero clarísimo en sus intenciones, Jenofonte, quien nos ha mostrado —e igualmente por boca de Sócrates— que es por (*dià*) la *hermeneía* por la que «*nómus tithémetha kai politeuómetha*»⁴⁰, dictamos leyes y vivimos co-

31. 534d1.

32. 534e4-5.

33. 535a6-7.

34. 536c1-2.

35. Vid.: G. EBELING: Artículo «Hermeneutik», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1959, pp. 243-262, p. 243.

36. 414d4: *Onoma: diálektos asýnhetos hermeneutikè tou te katà tês ousías kategorouménou kai pantòs tou [mè] kath'heautoû legoménou*.

37. *Simposio*, 202e7-203a1. Sigo la traducc. cit., p. 247.

38. *Las Leyes*, 907a1-2.

39. LUCIANO DE SAMOSATA: *Cómo debe escribirse la historia (pos deî historían syggrapheîn)*, 34: *phemí toínyn tôn árista historían syggrapheîn*), 34: *phemí toínyn tôn árista historían syggráphonta dyo mén taúta koryphaiótata oíkothen échonta hékein, syne-sín te politikén kai dýnamin hermeneutikén...*

mo ciudadanos. Una y otra vez ese empuñar, al tiempo, el múltiple sentido de la «fórmula», a la vez «vincular(se)» y, reflexivamente o no, «expresar»... Ningún griego parece ajeno a esa compleja determinación. Tampoco, pese a lo muy distinto de sus apreciaciones, Aristóteles.

En manos del Estagirita, en efecto, la *hermeneía* parece haber sufrido una honda transformación. Se diría, por un lado, que ha perdido definitivamente aquella inicial vinculación que tuvo, preferentemente, con el ámbito de lo sagrado: el autor que, de creer a la tradición, estampa ese término en el mismo título de una de sus obras, aunque no se preocupe por definir expresamente en ella su materia, sí deja entender, sin embargo, que por tal entiende, sencillamente, algo así como la «elocución» o la «enunciación»⁴¹ —y el estudio será incluido en el *Organon*, entre los tratados de una «lógica» que la tradición posterior no considerará del todo ajena a la «retórica», a la estilística—. Se trata, en efecto, del mismo autor que, en otro texto paralelo, establece la equivalencia funcional entre el *hermeneuëin* y el *tê léxe sémainein*, el significar mediante la *léxis*, «elocución» o «expresión»⁴². Y aunque acaso pueda discernirse un eco de la antigua consideración de la *hermeneía* en aquel otro texto del *Peri psychês* en el que se asevera que «la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección» (*he d'hermeneía hêneka tou êu*)⁴³, lo cierto es que, en términos generales, la mirada que Aristóteles arroja sobre la expresividad es una mirada desapasionada y aséptica.

Lo que la *hermeneía* pierde en aura, sin embargo, parece ganarlo en *universalidad*. Y así, es este mismo Aristóteles, y justamente el Aristóteles más «naturalista», el que en diversos pasajes del *Corpus* llama la atención sobre el

40. JENOFONTE: *Memorabilia*, D, III, 12.

41. En última instancia, hace notar Heidegger, el *Lógos*; lo que, tomando éste en su sentido original, es tanto como decir el *aletheúien*: «Unter dem 'Schriften' des Aristoteles ist eine überliefert mit dem Titel *Peri hermeneías*. Sie handelt vom *lógos* in seiner Grundleistung des Aufdeckens und Vertrautmachens mit dem Seienden. (...) Als solcher hat der *lógos* die ausgezeichnete Leistungsmöglichkeit des *aletheúein* (vordem Verborgenes, Verdecktes als unverborgen, offen da, verfügbar machen)» (*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, cit., pp. 10-11).

42. Me refiero al texto de *Sobre las refutaciones sofísticas*, 166b10-17. Vid.: ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica (Organon)*, I: *Categorías - Tópicos - Sobre las refutaciones sofísticas*, Traducc. M. Candel, Gredos, Madrid, 1982, p. 316. Vid.: J. PEPIN: *Op. cit.*, p. 292. *Léxis*, de hecho, también tiene el significado de «estilo». De ahí las páginas que al estudio de la misma dedica Aristóteles en el tercer libro de su *Retórica*, 1403b y ss. Al respecto, vid.: ARISTÓTELES: *Retórica*: Introducción, traducción y notas de Q. Racionero. Gredos, Madrid, 1990, especialmente pp. 78-93 del citado estudio introductorio.

43. *De Anima*, B, 8, 420b19-20. Sigo la traducción de T. Calvo para Editorial Gredos: *Acerca del alma*, Madrid, 1978, p. 199. El texto completo reza así: «Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad (*dýo érga*), lo mismo que se sirve de la lengua (*têi glóttai*) para gustar (*epi te tèn geúsin*) y para hablar (*kaí tèn diálekton*), y si bien el gusto es algo necesario —y de ahí que se dé en la mayoría de los animales— la posibilidad de expresarse...»

hecho de que en no pocos animales (los pájaros, por ejemplo⁴⁴) la lengua es órgano que sirve no sólo para el gusto, sino especialmente para la comunicación⁴⁵. Expandiendo lo hermenéutico, así, a todo el campo de la expresividad vital, Aristóteles acierta a precisar, al tiempo, cuál es la auténtica naturaleza del campo al que pertenece ese poder: y ése es, a buen seguro, el campo mismo de la *significación*. Una significación que, como carácter común de toda expresión con sentido, abre en éstas no sólo el poder de transmitir los afectos, sino la propia potencia de manifestación de la verdad. Por eso es por lo que la *hermeneía*, que no ha sido definida en el texto que se ocupa de ella en especial, viene en cambio a mostrar su verdadero rostro, el de «forma articulada de manifestar un sentido», en el contexto de la investigación digamos «lógica» del Estagirita: pues si *hermeneía* es ante todo, como dijimos, «fórmula», vehículo de transmisión del significado, es en el momento de la transmisión de una significación privilegiada, el sentido que ha de ser verdad, donde este carácter suyo debería resaltarse más. Y así es, en efecto. ¿Cómo interpretar de otro modo aquel texto de los *Tópicos*, donde a cuenta de una enumeración de las causas que pueden provocar una mala definición (*hóros*), Aristóteles menciona ante todo *tò asaphēi tē hermeneía kechrēsthai*, el haberse servido de una «expresión» oscura⁴⁶? Pero la meta última que aquí persigue Aristóteles no sólo tiene que ver con la forma, sino, a través de ella, con los intereses del manifestar: «pues es preciso (*dei*)», añade a renglón seguido, «que el que define se sirva de la expresión más clara que le sea posible, puesto que la definición se da para dar a conocer (*epeidē toū gnorísai chárin apodótōtai ho horismós*)⁴⁷. Acerca de esa «claridad» que aquí se exige, y que debe constituir la primera virtud de la *léxis*, razonará por su parte el libro III de la *Retórica*. La lectura del mismo nos proporcionará una última dimensión hermenéutica: allí aprenderemos, en efecto, cómo es condición indispensable de la expresión «adecuada» (*prépousa*) un buen equilibrio y armonía entre sus partes. ¿No percibiremos así el rastro de aquella enseñanza platónica que en el *Gorgias* (503e) y especialmente en el *Fedro*, 264c2-5, muy al hilo del problema de la escritura, hizo ver, como tantos otros, la conveniencia de componer los discursos al

44. *De partibus animalium*, II, 17, 660a 35-36: *Kai chrōntai tē glōtte kai prōs hermeneían allēlois pantes...*

45. *De Anima*, II, 8, 420b: «Y es que la Naturaleza... se sirve de la lengua para gustar y para hablar...» (traducc. cit., p. 198). Cfr.: *Parva Naturalia, De respiratione*, XI, 476a 18-19: «...de igual modo que en algunos animales se sirve de la lengua para gustar los sabores y para la expresión...» (ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y de la corrupción - Tratados breves de historia natural*. Traducc. E. La Croce y A. Bernabé. Gredos, Madrid, 1987, pp. 317-363 — «Acerca de la juventud y la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración» —, p. 348).

46. *Tópicos*, Z, 1, 139b 12-13. Vid. una traducción distinta en: ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica*, cit., p. 225: «...una primera, el hacer uso de una explicación oscura...»

47. *Ibid.*, 14-15. En este mismo sentido, vid. el análisis de la «claridad» como virtud de la *léxis* en *Retórica*, III, 1404b1-1405b34.

modo en que lo hacen consigo mismos los cuerpos vivientes: relacionando cada parte con el todo y todas ellas entre sí⁴⁸?

Permitámonos ahora, llegados a este punto, una pequeña conclusión. Si, como propuso un agudo comentarista de Aristóteles, con el término *hermeneía*, en latín *interpretatio*, quiere aludirse ante todo a la propia «vox articulata per se ipsam significans»⁴⁹, una decisiva lección del Estagirita, aquí, es que para él, como para el griego en general, bajo tal *hermeneía* debe entenderse, ante todo y sobre todo, *eficacia*⁵⁰: eficacia en dar a conocer, manifestándolo, un sentido. O, lo que es lo mismo: significación. Consecuencia de ello es que, hablando sobre estas cosas, una autoridad en la materia haya creído oportuno, en este punto, traer a colación el nombre de Gadamer⁵¹. Yo por mi parte añadiría, sin que esto represente rechazo alguno de la alusión, que en rigor los ecos de esta intuición inicial, en la que se adivina ya algo así como un esbozo de interpretación «pragmática» de lo hermenéutico, jamás dejaron de oírse en la historia de su disciplina. Una historia que, por lo demás, tampoco olvidará ya nunca esa íntima relación enigmática que una manifestación eficaz del sentido, de creer a los griegos, guarda siempre con una bien articulada totalidad.

De los diversos hilos que serpentean en el tapiz de la hermenéutica, éstos son, sin duda, algunos de los más antiguos. Pero en absoluto son los únicos: la hermenéutica, arte de la memoria, tiene también memoria de otras fuentes, no menos antiguas, para eso que hoy es un río inabarcable. Por ejemplo, de la interpretación jurídica; por ejemplo, de la exégesis bíblica, vetero o neotestamentaria⁵². Seguir tales pistas, sin embargo, se encuentra obviamente fuera de mi alcance actual. Y el hecho es que ya a partir de los elementos presentados

48. Textos paralelos, en *Político* 277b, *Filebo* 64b, *Leyes* 752a y *Timeo* 69b. Por lo demás, es el propio Dilthey quien señaló la trascendencia de los estudios aristotélicos sobre la retórica para la hermenéutica: «Se encontró una base más firme cuando, con los sofistas y en las escuelas de los retóricos, esta interpretación se puso en contacto con la retórica. Porque en ésta se encerraba, aplicada a la elocuencia, la doctrina más general de la composición. Aristóteles... enseñó en su *Retórica* a analizar el conjunto de un producto literario en sus partes, a distinguir formas de estilo...» (W. DILTHEY: *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften*, B. G. Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 1957, Band V, pp. 317-332, p. 321; traducc. cast.: «Orígenes de la Hermenéutica», en *El Mundo Histórico*, traducc. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944/1923, p. 325).

49. Según la célebre definición dada por Boecio de «interpretatio»: *Commentarium in librum Aristotelis 'Peri hermeneias'*, liber primus. C. Meiser, Leipzig, 1877, p. 32.

50. K. KERENYI: *Op. cit.*, p. 134.

51. *Ibid.*

52. Sobre el problema y la historia de la Hermenéutica, especialmente en sus primeros pasos, vid., entre otros: K.—O. APEL: «Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 1955, pp. 142-199.— J. WACH: *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. 3 Bde. Tübingen, 1926-1933.— P. RICOEUR: «Existence et Herméneutique», en *Le conflit des interprétations*, Du Seuil, París, 1969, pp. 7-28.— H.-E. JAEGER: «Studien zur Früh-

cabe, me parece, reconstruir en su sentido no sólo el ámbito problemático, sino también las estrategias conceptuales que más tarde habrían de dar su fisonomía al entero discurso de lo hermenéutico. Si la hermenéutica tomó conciencia de algo, en efecto, ya a partir de sus orígenes mismos, es de lo específico de su ámbito material. Pues es el caso que éste no es, ni puede ser, el ámbito de los «objetos», sino un ámbito en principio diferente, aunque no siempre delimitable respecto a aquél: el ámbito de lo «significativo».

La historia de la hermenéutica, en buena medida, es la crónica de una lucha: la lucha contra las múltiples dificultades —y posibilidades— metódicas, conceptuales y, en definitiva, ontológicas, que parecen inseparables de ese ámbito ambiguo. La hermenéutica, en efecto, inicia su andadura como *Kunstlehre*, como teoría o doctrina de un arte cuya posibilidad se da por averiguada: *die Kunst des Verstehens*, el arte del comprender. Alcanza lo que quizá constituya el primer estadio de su madurez situándose, de la mano de Dilthey, en el horizonte de aquella necesaria fundamentación de las *Geisteswissenschaften* que completaría la crítica kantiana de la razón pura con una crítica de la razón histórica. Pero no alcanza, quizás, el más amplio despliegue de sus potencialidades filosóficas más que en el camino de aquel pensador que en el verano de 1923, en tanto comenzaba a esbozar su obra capital, entendió por «Hermenéutica», recogiendo su sentido originario, «una determinada unidad de la cumplimentación del *hermeneúein* (del comunicar), es decir, del *interpretar de la facticidad* que trae a encuentro, vista, captura y concepto»⁵³. O dicho en otros términos: en el camino de aquel pensador que habiendo determinado la filosofía como ontología fenomenológica universal⁵⁴, determinó a su vez la fenomenología como un *légein tà phainómena*⁵⁵ en el que el *légein*, al que se atribuye el carácter del *hermeneúein*, se entiende como un *apophainesthai*, un «hacer patente»⁵⁶; y lo así hecho patente, los «fenómenos», no son, en senti-

geschichte der Hermeneutik», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XVIII, 1 (1974), pp. 35-84.— R.E. PALMER: *Hermeneutics*. Northwestern University Press, Evanston, 1969.— J. GRONDIN: *Einführung...*, *cit.* Esta última obra incluye en sus pp. 185-246 una bibliografía exhaustiva sobre la cuestión.

53. «Der Terminus (Hermeneutik) besagt vielmehr im Anschluss an seine ursprüngliche Bedeutung: eine bestimmte Einheit des Vollzugs des *hermeneúein* (des Mitteilens), d.h., des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*» (M. HEIDEGGER: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *cit.*, p. 14). Por eso es por lo que, como se aclarará años más tarde, «Hermeneutik meint in S.u.Z. weder die Lehre von der Auslegungskunst noch das Auslegen selbst, vielmehr den Versuch, das Wesen der Auslegung allererst aus dem Hermeneutischen zu bestimmen» (M. HEIDEGGER: *Unterwegs...*, *cit.*, p. 98). Debo la traducción de «Griff» por «captura» a la sensibilidad filológica y filosófica de mi antiguo alumno Alejandro del Río.

54. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pgfos. 83 y 7 (ed. cit., pp. 575/436 y 51/38; traducc. esp., pp. 469 y 49).

55. *Id.*, pgfo. 7 (ed. cit., p. 46/34; traducc. esp., p. 45).

56. *Ibid.*, pp. 46/34 y 43/32; traducc. esp., 45 y 43.

do fenomenológico, sino el oculto *sentido y fundamento* de lo que inmediatamente se muestra⁵⁷: esto es, lo que se muestra como ser y estructura de ser⁵⁸. «El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por ‘lo que se muestra’ (*das Sichzeigende*) el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados»⁵⁹. Por eso es por lo que puede decirse que

«El *logos* de la fenomenología del ser-el-ahí tiene el carácter del *hermeneúein*, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al ser-el-ahí mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser.»⁶⁰

Entre las mismas, y a título mayor, como se sabe, el comprender que —volveremos sobre ello— constituye el ser del ahí (*Da*). Pero si el *phaínesthai*, como *hermeneúein*, es aquello que hace patente y deja ver el sentido, «sentido» es a su vez, siempre en el camino de esta meditación, aquello en lo que, sin presentarse expresa y temáticamente ante la vista, algo funda su comprensibilidad⁶¹. La hermenéutica, que comenzó su andadura investigando la posibilidad de un acceso correcto a lo comprensible, acaba concibiendo como tarea propia la puesta en libertad y en claro de la propia condición ontológica de posibilidad *en la que algo es comprensible como algo...* ¿no vendría Heidegger a reencontrar simplemente aquel sentido inicial de los griegos, aquel *lógos hermeneús* del Platón de las *Leyes*, aquel *lógos hermeneutikós* de Filón⁶²? ¿O de lo que se trata, más bien, y lo que acaso consiga, es de re-petir el modo griego de pensar de forma tal que se piense más «griego» que los propios griegos?⁶³

57. *Ibid.*, p. 47/35 (traducc. esp., p. 46).

58. *Id.*, pgfo. 14 (ed. cit., p. 85/63; traducc. esp., p. 76). Vid.: «...wenn die expliziten Begriffe von Sein und Seinsstruktur gewonnen sind, als welche einzig Phänomene im phänomenologischen Sinne werden könne» (*Id.*, pgfo. 31; ed. cit., p. 196/147; traducc. esp., p. 165).

59. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pgfo. 7 (ed. cit., p. 48/35 (traducc. esp., p. 46).

60. «Der *Lógos* der Phaenomenologie des Daseins hat den Charakter der *hermeneúein*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden» (*Id.*, pgfo. 7; ed. cit., p. 50/37; traducc. esp., p. 48).

61. «Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält» (*Id.*, pgfo. 32, p. 201/151; traducc. esp., p. 169). «Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne dass es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt» (*Id.*, pgfo. 65; ed. cit., p. 428/324; traducc. esp., p. 351).

62. «en alloíosei gár toú stómatos, toutésti hermeneutikoú lógou, hé phrónesis theoreítai» (FILÓN: *perí tês katà Moyséa kosmopoíias —De opificio mundi—* I, 58).

63. Supuesto que «Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken» (*Unterwegs...*, cit., p. 134; traducc. esp., cit., p. 122: «Hoy, nuestro pensamiento tiene por tarea pensar lo pensado por los griegos de modo aún más griego»).

El horizonte de la meditación heideggeriana, en todo caso, sí ha ofrecido una indicación capital acerca de su sentido. Es en las primeras páginas de *Sein und Zeit*, en efecto, en donde Heidegger estampa una señal inequívoca de que la ontología fundamental, tratando de traer al aparecer lo propiamente fenoménico en sentido fenomenológico, esto es, el aparecer mismo, el ser de los entes o sentido del ser, no va a seguir ya nunca, en esa tarea, el camino eidético, el camino husserliano de la intuición: y es que se trata, dice, de «leer» en un ente señalado el sentido del ser⁶⁴. Leer... ¿Por qué, justamente, este procedimiento en especial?

Late aquí, sin duda, todo el peso de una tradición que de siempre ha advertido la relación de parentesco que ata —y por cierto que, como veremos, en modo alguno por azar— lo «significativo» a la «textualidad». La hermenéutica, en rigor, nunca tuvo otro «objeto» que los «textos», las «obras», los «significados»⁶⁵. Textos, a buen seguro, siempre «significativos»: bien en el sentido general de conjunto de signos que una tradición nos ha transmitido (y a cuyo través, se supone, llega al intérprete un «mensaje», un «significado» proveniente de la «mente» de quien lo consignó por escrito), bien en el sentido de «eminentes»; «eminencia», «relieve» o «importancia» que concede, a dichos textos, ya su carácter de texto apoyado en una autoridad indubitable, por infinita, y cuyo contenido afecta al destino eterno del intérprete y de su comunidad (caso de los textos llamados «sagrados»), ya su carácter «modélico», «ejemplar», en cuanto que contienen, como creía Ast que contenían los textos griegos, el paradigma mismo de una Humanidad perfecta, paradigma que no cabe sino apropiarse —e imitar—. Así es que, por una u otra vía, la hermenéutica se ha ocupado siempre de la posibilidad y condiciones de la transmisión del significado; a cuyo efecto ha tomado como punto de partida el caso ejemplar de los textos, de preferencia aquéllos verdaderamente «clásicos»: vale decir, aquéllos que —al decir de Octavio Paz⁶⁶— nunca dejan de producir significados: aquellos que, podríamos decir, están todavía «vivos» en la época en que un intérprete se acerca a los mismos. Textos a *aplicar* (lección gadameriana) más allá de su propia esfera de surgimiento histórico —y que, en tal sentido, *producen* significado, un significado «todavía hoy vigente», activo en la generación de efectos aun cuando sea muy grande, tanto en el tiempo como en el espacio, la distancia

64. *Sein und Zeit*, pgfo. 2 (ed. cit., p. 9/7; traducc. esp., p. 16).

65. H.-G. GADAMER: «En la medida en que el verdadero objeto de la comprensión histórica no son eventos (*Ereignisse*) sino sus 'significados'...» (*Op. cit.* nota 77 p. 311; traducc. esp., *cit.*, p. 400). Ya en Dilthey, de hecho, «los datos primarios a los que se reconduce la interpretación de los objetos históricos no son datos de experimentación y medición, sino unidades de significado» (*Id.*, p. 61; traducc. esp., *cit.*, p. 102).— Vid.: R. PALMER: *Op. cit.*, p. 7.

66. O de Hans-Georg GADAMER: «Pero en último extremo esto quiere decir que lo clásico es lo que se conserva *porque* se significa e interpreta a sí mismo; es decir, aquello que es por sí mismo tan elocuente...» (*Op. cit.*, p. 274; sigo la traducc. cit., p. 359).

que ya media entre la *mens auctoris* y la mente, ese puro intérprete, de cada lector posterior—.

Así en sus inicios; así, también, durante largo tiempo. Es un largo camino de elaboración del concepto de «texto», sin embargo, el que ha conducido a la hermenéutica (que nunca ha dejado de cultivar, sin embargo, el antiguo estilo: Betti, Hirsch, Szondi, Taylor, Franck), a ese aludido nivel de autorreflexión, tanto sobre sí como sobre sus objetos, a cuyo amparo ha podido manifestar su verdadera potencia. En su camino, en efecto, la hermenéutica no ha dejado nunca de ampliar el campo semántico de lo «significativo», de lo «textual». Y así, en un primer momento su ámbito de acción fue ante todo, como hemos dicho, los textos de «autoridad». En un segundo momento, sin embargo, y una vez que la crítica ilustrada e historicista hubiera transmutado el supuesto valor intemporal de aquellos textos en un valor histórico más, objeto de un análisis metodológicamente idéntico al de cualquier otro documento historiográfico, esta filología humanista y exegética hubo de dejar paso franco a una filología universal que, ahora, tendrá por «texto» *cualquier* manifestación del pasado transmitida por escrito. Y el tercer y decisivo paso, por último, será dado por Dilthey, cuando éste convierta en «texto», objeto por tanto de la hermenéutica, todas y cada una de las manifestaciones de la Vida. Paso en verdad decisivo, porque con él la hermenéutica no sólo colonizaba el todo de la textualidad histórica, como antes, sino, en general, la totalidad del universo histórico-espiritual; universo que, emanado de esa fuente última de significatividad, la Vida, más allá de la cual no se puede ir, se encuentra objetivado en cualquier forma sónica susceptible de «lectura», esto es, de revivificación. Ahora bien, la pregunta que, a mi juicio, debe suscitar el espectáculo de esta imparable explosión hermenéutica, es la de si este vasto devenir estará gobernado, o no, por la necesidad interna de algún hilo conductor. La respuesta es que sí.

En este ir de Platón, la Biblia, a la Vida, el Ser o la lingüisticidad, la hermenéutica ha seguido, ciertamente, muchas sendas distintas. Algunas paralelas e incluso coincidentes; otras, enfrentadas entre sí. A la pregunta, sin embargo, de si existe o no un rasgo común para el conjunto de esa larga odisea, la generalidad de los intérpretes coinciden en señalar que sí hay una nota o determinación común en ese múltiple deambular e investigar: a esa nota común, que parece constituir al tiempo el distintivo mismo de lo hermenéutico, la tradición la llama, unánimemente, «círculo»: el «círculo hermenéutico»⁶⁷. En cualquiera de

67. Sobre el conjunto del concepto, vid.: E. MARALDO: *Der hermeneutische Zirkel*. K. Alber, Friburgo/Munich, 1974.— A.C. THISELTON: *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter, The Paternoster Press, 1980.— W. V. SPANOS: «Heidegger, Kierkegaard and the Hermeneutic Circle: towards a postmodern theory of interpretation as Dis-closure», en *Heidegger and the Question of Literature*. W. V. Spanos ed., Indiana Univ. Press, Bloomington, 1979, pp. 115-148.— W. STEGMUELLER: «The so-called circle of understanding», en *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of science and history of philosophy*. Reidel, Dordrecht/Boston, 1977, vol. II, pp. 1-26.—

sus épocas, en efecto, la autorreflexión hermenéutica se ha reconocido a sí misma, con más o menos entusiasmo, en esa extraña estructura de relación a la que ella, fiel a su dominio de lo significativo, no parece poder renunciar, y de la que en cambio el camino de la ciencia empírico-analítica, el camino del conocer fundamentado, se creyó (en algún tiempo anterior a Lakatos, Kuhn, Feyerabend), inmune y a salvo. Esa «estructura», cuyo destino es, como digo, el destino mismo de lo hermenéutico, fue por eso inicialmente, y como aquella, una regla⁶⁸; y ha llegado a ser, también como aquella, uno de los nombres del sentido, de lo posibilitante. Y si su flexibilidad es tanta, es justamente por eso, porque no traduce sino una pura estructura de relación, a saber, la determinada relación que corre entre ciertos todos y sus partes, a la que a su vez responden tanto los «textos» en sentido estricto, cuanto los horizontes de significación en que se inscribe e injerta todo lo ontológicamente significativo. Pues lo único que quiere decirse cuando se habla de esa «circularidad» a la que se califica de «hermenéutica» es que en presencia de ciertas «unidades», de ciertas «totalidades», a saber, las unidades de sentido, el camino de la investigación no puede menos de recorrer un camino de vaivén entre la totalidad y sus partes, entre la unidad y las unidades unidas por ella, supuesto que (la comprensión de) las partes «dependen de» y «se remiten a» la totalidad, en tanto que la totalidad «depende de» y «se remite a» las partes que reúne y congrega, dotándolas, y viceversa, de significado y conexión.

Permítaseme insistir: la abstracción de la estructura permite la dilatación de su dominio. Así es como las sucesivas etapas de expansión hermenéutica se vieron acompañadas por una correlativa ampliación del contenido del círculo —ampliación que, al mismo tiempo, fue modificando paralelamente el carácter del horizonte último de referencia de la significación—⁶⁹. Muy antigua es, en efecto, la observación, pronto transformada en regla, de que (la comprensión de) el significado de una obra, considerada como una unidad de sentido, depende, y viceversa, de (la comprensión de) el significado de sus partes: la frase desde la palabra, el párrafo desde la frase, el capítulo desde el párrafo, el libro desde sus secciones —y desde ahí, y sin fin, otra vez hacia atrás—.

E. HUFNAGEL: «Universalität und Zirkelhaftigkeit. Reflexionen zur Hermeneutik Martin Heideggers und Hans-Georg Gadamer», en Ulrich NASSEN, Hrsg., *Studien zur Entwicklung einer materialen Hermeneutik.*, W. Fink, München, 1979, pp. 132-164.

68. Vid. H.-G. GADAMER: «Die hermeneutische Regel, dass man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse, stammt aus der antiken Rhetorik...» («Vom Zirkel des Verstehens», en VV.AA.: *M. Heidegger zum 70. Geburtstag.* G. Neske, Pfullingen, 1959, pp. 24-34, p. 24; el subrayado es mío).

69. En este sentido, vid.: «Il posto che aveva nella definizione dell'ideale ermeneutico l'idea del rapporto particolare-totalità, nella varia determinazione e discussione dei metodi ermeneutici lo occupa invece il circolo ermeneutico, in questa forma non mai una volta per tutte definita, ma inteso come carattere commune delle strutture circolari che via via si evidenziano» (G. VATTIMO: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione.* U. Mursia & C., Milán, 1968, p. 185).

Pero casi igual de añosa es la observación, pronto transformada en regla, de que es necesario comprender la obra desde el horizonte biográfico de su autor —el cual, a su vez, alimenta su significado del significado que le dan las obras mismas—. Y ya más próxima a nosotros, por fin, es la observación, pronto transformada en regla, de que un autor no es en rigor comprensible sino desde el mundo histórico, la «cultura» a la cual pertenece —siendo así que el sentido de ésta tiene a su vez como fuente el significado de las individualidades que, destacándose sobre ese fondo, dan perfil al propio fondo—. He aquí, en sus diversos planos de actuación, la «circularidad», se dice que «inevitable», de todo comprender; en donde «comprender» es siempre comprender los «significados» que los signos, signos de los que el grafema es símbolo y paradigma, nos anuncian, nos dan a conocer: un mensaje que nos insta a que lo guardemos y transmitamos, «dando» a nuestra vez «parte» de él ⁷⁰.

Que la hermenéutica y, en general, los padres fundadores de las ciencias del espíritu, fueron altamente sensibles al problema de la circularidad, nada tiene de dudoso. Desde las taxativas declaraciones de un Friedrich Ast («La ley fundamental de todo comprender y conocer es descubrir el sentido del todo a partir de lo individual, y concebir lo individual por medio del todo») ⁷¹, hasta las no menos expresas de Dilthey («La comprensión de la personalidad individual exige, para que sea completa, el saber sistemático, así como, por otra parte, este saber depende, a su vez, de la captación viva de la unidad de vida individual») ⁷², pasando por las tempranas de Schleiermacher («Para comprender un

70. De ahí Heidegger: «Aus all dem wird deutlich, dass das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedeutet» (*Unterwegs... cit.*, p. 122; traducc. esp., p. 111: «De todo ello se deduce claramente que lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia»). Y también: «Hermeneutisch, d.h. hinsichtlich des Bringens einer Kunde, hinsichtlich der Verwahrens einer Botschaft» (*Op. cit.*, p. 126; traducc. esp. p. 114: «Hermenéuticamente, es decir, en el sentido de portar al conocimiento, en el sentido de custodiar un mensaje»).

71. «Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen» (F. AST: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1801, pgfo. 75). Es tesis genérica en Ast, por otra parte, que uno sólo puede captar en su unidad el espíritu (*Geist*) de la Antigüedad (matriz común de lo helénico y lo bíblico) si uno capta sus revelaciones individuales en las obras antiguas, siendo así que, por otra parte, el *Geist* de un autor individual no puede captarse con independencia de su ubicación en un contexto superior de relaciones. Si no propiamente la palabra, pues (VATTIMO: *Op. cit.*, p. 22, nota 22), Schleiermacher tuvo razón atribuyendo a Ast la primera formulación explícita del círculo hermenéutico como ley básica de todo conocer.

72. «...das Verstehen der einzelnen Persönlichkeit zu seiner Vollendung das systematische Wissen, wie andererseits wieder das systematische Wissen abhängig ist von dem lebendigen erfassen der einzelnen Lebenseinheit» (V. DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, Band

discurso es preciso conocer a la persona»⁷³ y, ya en nuestro siglo, las de R. Bultmann («La interpretación tiene que analizar la composición de la obra, comprender lo particular por el todo y el todo por lo particular»)⁷⁴, y Hans-Georg Gadamer («la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje... y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación»)⁷⁵, la hermenéutica ha basado en la naturaleza irreductiblemente circular de su proceder la conciencia de su diferencia respecto a las *Naturwissenschaften*: si éstas, en efecto, pretenden deber sus logros al uso de un método de subsunción de lo particular en una ley universal obtenida ya por inducción completa, ya por mera generalización empírica, e incluso probabilitaria, de los llamados «casos particulares», las *Geisteswissenschaften* nunca dudaron, por su parte, de la imprescindible necesidad de anticipar el sentido del todo si es que uno quiere siquiera tener un primer acceso al significado parcial, y sólo captable en virtud de su contexto, que a renglón seguido ayudará a determinar esa primera pre-comprensión de la totalidad⁷⁶.

Permítaseme insistir: la elaboración del concepto de «círculo hermenéutico» supuso tanto, por todo lo que venimos diciendo, como una exploración de las condiciones ontológicas y epistemológicas de la relación de significación. Y así es como, explorando este universo, la hermenéutica vino a dar en soluciones teóricas que, como antes sugerí, no pudieron por menos de obligarla a ampliar los límites, una y otra vez, del terreno de su actuación. Rápidamente, en efecto, los hermeneutas vieron la posibilidad de «resolver» el círculo apelando a un mecanismo de «salto al nivel superior»: se trataba, en última instancia,

VII (*Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), p. 143; sigo la traducc. cast. de E. Imaz: *El Mundo Histórico*, cit., p. 166).

73. F. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmeler. *Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, 1959, fasc. 2, Heidelberg, Winter, 1959, I, p. 44. La misma edición, III, p. 88, recoge una declaración aún más tajante: «Ningún saber es científico si no está construido de este modo» (a saber, según este círculo aparente por el cual lo particular sólo puede comprenderse en base al universal del cual forma parte, y viceversa).

74. «Die Interpretation hat die Komposition des Werkes zu analysieren, das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze vom Einzelnen aus zu verstehen» (R. BULTMANN: «Das Problem der Hermeneutik», en *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 4 Bde., 1952-1965, v. II, p. 211-235, p. 213. Vid. también p. 223).

75. H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*, cit., p. 450: «Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt... Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst». Sigo la traducc. cit., p. 568.

76. Una interpretación del proceder científico que, a mi juicio, no se encuentra tan alejado de la enseñanza peirceana a propósito de aquella forma primordial de *razonamiento* a la que dio el nombre de «Abducción», considerándola responsable del primer surgimiento en la mente humana de hipótesis explicativas de los hechos.

de considerar el concepto de «todo» como relativo⁷⁷. De esta manera, la interna circularidad de dependencia recíproca entre las partes y el todo, relación que constituye el significado de la obra, y que surge precisamente de ese nexo o conexión, de ese *Zusammenhang* que convierte a las partes en «reveladoras» o «manifestadoras» del sentido del todo, y al todo en «revelador» o «manifestador» del sentido de las partes, esa interna circularidad, digo, quedaba «resuelta». Y resuelta no sólo mediante la pre-anticipación del todo, más o menos confusamente «adivinado», pero siempre pre-supuesto, sino, también, en la medida en que ese todo parcial quedaba a su vez incardinado en «totalidades» superiores, respecto de las cuales él es «parte» o «individualidad»: la vida del autor, por ejemplo. Pero la vida real del autor, que a su vez entraría en relación de dependencia recíproca con respecto a su obra, quedaría automáticamente constituida, también, en un «todo parcial» respecto al mundo histórico en el que vive... y así siempre, salvando cada vez la circularidad mediante la remisión a un meta-nivel, hasta que, como se hace patente en la obra de Dilthey, se alcanza un nivel «último», la Vida, que ya no puede ser remitida a ningún todo ulterior —y que sólo pide ser comprendida a partir de la propia experiencia de sí⁷⁸—. Con palabras de Dilthey:

«El 'significado' es la categoría más amplia con la que abarcamos la vida. (...) La categoría de significado designa la relación de las partes de la vida con el todo, que está fundada en la naturaleza de la vida. (...) Significado es el modo especial de relación que, dentro de la vida, guardan sus partes con el todo. (...) Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como

77. Vid.: H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1960, Zweite Auflage, 1965 (ahora en *Gesammelte Werke*, Tübingen, Band 1, 1986), p. 178 y concomitantes (traducc. cast.: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducc. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 244-5 y concomitantes).

78. «El caso más simple en que se nos presenta el significado lo tenemos en la comprensión de una frase. Cada una de las palabras posee un significado y de la unión de las mismas se deduce el sentido de la frase. (...) Y, ciertamente, se da una acción recíproca entre el todo y las partes en cuya virtud se determinan la indeterminación del sentido, es decir, las posibilidades de un sentido semejante, y cada una de las palabras. 2. La misma relación se da entre las partes y el todo del curso de una vida (...) ...los acontecimientos singulares que lo constituyen, tales como se presentan en el mundo sensible, poseen, como las palabras de una frase, una relación con algo que significan. Mediante esta relación toda vivencia singular se halla abarcada significativamente a partir de un todo. Y como las palabras de una frase se hallan enlazadas en su comprensión, así también la conexión de estas vivencias nos ofrece el significado del curso de la vida. Igual cosa ocurre con la historia (...) 6. Lo que buscamos es el modo de conexión propio de la vida misma, y lo buscamos partiendo desde sus acontecimientos singulares... debemos comprender la conexión de la vida misma, que nunca es accesible al conocimiento de una manera completa» (W. DILTHEY: «Die Kategorien des Lebens», en *Gesammelte Schriften*, Band VII, pp. 235-236; sigo la traducc. de E. Imaz: *El Mundo Histórico*, cit., pp. 259-261).

expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella.»⁷⁹

La fuerza de estas fórmulas; ¿no parece confirmar nuestra sospecha? Si Heidegger ha podido —legítimamente— reconducir la búsqueda fenomenológica al ámbito de lo hermenéutico ¿no será porque en éste siempre fue cuestión, en rigor, de la manifestación del sentido, de la estructura de la significatividad? La doctrina del círculo, en esencia, no parece decir efectivamente sino esto: que si tomamos un texto como un conjunto de signos, el significado de cada signo parcial no está en él mismo, sino en la totalidad, y viceversa, de los otros signos. Dicho en otros términos: si nada tiene significado más que con respecto a los otros, pero la relación es recíproca, cada elemento es signo-y-significado; signo que significa a los otros, y significado que tiene su signo en la totalidad de los restantes. ¿Y la propia totalidad? También ella es, a su vez, «signo»; si bien se tratará, ahora, de un «signo» que, si se quiere exorcizar el demonio de la circularidad (como hasta Heidegger tantas veces se intentó), tendrá su significado en una totalidad, de orden superior, que se expresa a su través. (Y que, en el supuesto de una «última» totalidad insobrepasable, constituirá un «signo» sin más significado que su propia significatividad; y que, por tanto, tendrá por significado, únicamente, éste: el significado de la significación. Un signo, pues, radicalmente *abierto*, y que si algo trae a presencia es, justamente, la estructura, infinitamente dispersa, del fenómeno de la significatividad; o lo que es lo mismo: del darse la significación).

He aquí las razones que un día llevarían a Heidegger, teólogo, fenomenólogo y lector de Dilthey, a detenerse por algún tiempo en la provincia hermenéutica. He aquí también las razones por las que su posterior abandono del uso explícito del término no supuso nunca, en cambio, desistir del camino orientado hacia aquello que el sustantivo «hermenéutica» y el adjetivo «hermenéutico» trataron de apresar⁸⁰. Y es que todo el largo periplo del meditar heideggeriano se encuentra signado, de extremo a extremo, por esa llamada a reactivar la pregunta que interroga por el sentido del ser que es el hilo conductor de *Sein und Zeit*. Una investigación que ponga su mira en semejante meta, sin embargo, no es sólo que no pueda ya evitar la circularidad. Es que sólo la circularidad del procedimiento permite asegurar el tema científico con más rigor, incluso, que el que tienen las ciencias exactas y su camino deductivo-fundamentador⁸¹. De ahí la doble —y no contradictoria— consideración del

79. «Bedeutung ist die umfassende Kategorie, unter welcher das Leben auffassbar wird (...) Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist. (...) Bedeutung ist die besondere Art von Beziehung, welche innerhalb des Lebens dessen Teile zum Ganzen haben (...) Jede Lebensäußerung hat eine Bedeutung, sofern sie als ein Zeichen etwas ausdrückt, als ein Ausdruck auf etwas hinweist, das dem Leben angehört. Das Leben selber bedeutet nicht etwas anderes» (*Op. cit.*, pp. 232-234; traduc. esp., *cit.*, pp. 257-9).

80. Vid.: *Unterwegs... cit.*, pp. 98-99; traducc. esp., *cit.*, p. 90).

81. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pgfos. 2 y 32 (ed. cit., pp. 10-11/7-8 y 203-204/153; traducc. esp., pp. 17 y 172).

«círculo hermenéutico» en el horizonte de *Sein und Zeit*: según la primera, en efecto, el círculo es inevitable, y lo decisivo, por citar de nuevo la archicitada sentencia, no es tanto escapar del círculo cuanto entrar de modo justo en él⁸². Según la segunda, en cambio, ese aceptar el círculo supone, al mismo tiempo, negar que exista círculo alguno en la investigación, por cuanto que el concepto lógico-formal de *circulus vitiosus*, de *circulus in probando* (es decir, el hacer entrar una proposición en un razonamiento a título tanto de premisa como de conclusión) no corresponde en nada a la verdadera naturaleza de una «circularidad» que, como veremos, lo único que realmente afirma es que la investigación se mueve *ya siempre*, y no puede menos de hacerlo, en el interior de un horizonte ya siempre anticipado, ya siempre pre-supuesto de comprensión⁸³.

Ahora bien: como dijo Schleiermacher, y como Heidegger retoma por su cuenta, no hay investigación más lograda y segura que aquella que se instala ya siempre en la cosa misma investigada, entendiéndola tan sólo desde y por el propio círculo de su constitución y contextura. Así pues, una investigación orientada a la comprensión del sentido del ser asegura su camino instalándose ya de antemano, precisamente, en el sentido del ser. ¿Podría, sin embargo, ser de otro modo que así, si es el caso que «ser» es, por cierto, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello sobre lo cual los entes son en cada caso ya comprendidos⁸⁴? En su condición de «*woraufhin*», el ser es pues sentido. Y sentido es a su vez, como vimos, aquello en lo cual se apoya la comprensibilidad de algo como algo. Supuesta tal cosa, y supuesto que comprender un ente en su sentido es hacerlo accesible *en su ser*⁸⁵, la investigación que busca comprender el sentido (de la pregunta que interroga por el sentido) del ser debe pues instalarse en aquel sentido que *hará posible* la comprensión del sentido del ser: esto es, en el sentido *mismo* del ser, que, no pudiendo ya buscar en otro «sentido» ulterior la fuente de su comprensibilidad, ya no puede ser otra cosa que *la comprensibilidad misma: el comprender*, que constituye el ser de la comprensión⁸⁶. A todo lo cual deberá añadirse, por último, que puesto que el sentido es posibilitar, aquel ente que sea comprensión del ser habrá de ser, ineludiblemente, un ser-de-posibilidad.

A mi juicio, éste es el punto exacto en el que irrumpe, desde el punto de vista de la ordenación conceptual de *Sein und Zeit*, la figura del *Dasein*. *Dasein*, a buen seguro, como carácter del ente⁸⁷ que plantea la pregunta que in-

82. «Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen» (*Op. cit.*, pgfo. 32; ed. cit., p. 203/153; traducc. esp., p. 171). Vid. asimismo nota 96.

83. *Op. cit.*, pgfo. 2 (ed. cit., p. 10/9; traducc. esp., p. 17).

84. «...das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist» (*Op. cit.*, pgfo. 2; ed. cit., p. 8/6; traducc. esp., p. 15).

85. *Op. cit.*, pgfo. 65 (ed. cit., p. 429/324; traducc. esp., p. 352).

86. «Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen» (*Op. cit.*, pgfo. 18 (ed. cit., p. 115/85-6; traducc. esp., p. 100).

terroga por el sentido del ser; el ente, por tanto, que no podrá por menos de vivir en una cierta comprensión previa del sentido de lo buscado⁸⁸; pero *Da-sein*, ante todo y sobre todo, como «ser-el-ahí» (*Da-sein* como *Sein-Da*). No el hombre, sino el ser del hombre⁸⁹, que siendo el ahí (*Da*) tiene por caracteres de su ser los caracteres mismos del ser del ahí. Lo cual significa tanto como que una investigación que mostrase que el ser último de ese *Da* es el comprender habría mostrado también, por efecto, que el comprender constituye el ser mismo de ese ser que es el ahí. Pero esto es justamente, como se sabe, lo que en última instancia sucede en nuestro autor. Con la expresión *Da*, advierte en efecto Heidegger, lo único que quiere mentarse es ese carácter de esencial «apertura» (*Erschlossenheit*) o de «no-cerrazón» (*Unverschlossenheit*), que constituye el ser del *Da*⁹⁰, y gracias al cual el *Dasein* es por sí mismo ahí⁹¹. Esa «apertura» del *Da*, sin embargo, será explícitamente llamada, en los párrafos 18, 31 y 32 de *S.u.Z*, *Verstehen*, comprender: es el comprender lo que constituye el ser del ahí⁹². Así pues, al ser de aquel ente que es su propia *Erschlossenheit*⁹³, y que por ende es en el modo de ser su *Da*⁹⁴, le pertenece esencialmente un comprender encontrándose, una comprensión del ser⁹⁵.

87. «...das Seiende vom Charakter des Daseins...» (*Op. cit.*, pgfo. 2; ed. cit., p. 11/8, traducc. esp., p. 18).

88. *Op. cit.*, pgfo. 2 (ed. cit., p. 7/5; traducc. esp., pp. 14-15).

89. *Op. cit.*, pgfo. 6 (ed. cit., p. 34; traducc. esp., p. 36).

90. «...Erschlossenheit, die das Sein des 'Da' konstituiert» (*Op. cit.*, pgfo. 67; ed. cit., p. 442/334; traducc. esp., p. 362). Y también: «Zur Seinsverfassung des Daseins gehört *Erschlossenheit überhaupt*» (*Id.*, pgfo. 44, ed. cit., p. 293/221; traducc. esp., p. 242).

91. «Der Ausdruck 'Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da'» (*Op. cit.*, pgfo. 28; ed. cit., pp. 176-7/132; en la traducc. esp., como se sabe, «Erschlossenheit» aparece siempre vertido por «estado de abierto»: pp. 149-150).

92. «Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des 'Da' hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*» (*Op. cit.*, pgfo. 31; ed. cit., p. 190/142; traducc. esp., p. 160). Y también: «Wohl aber konstituiert das Verstehen das Sein des Da dergestalt, dass...» (*Id.*, pgfo. 68; ed. cit., p. 444/336; traducc. esp., p. 364). O bien: «Dieses 'Wissen'...gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist.» (*Id.*, pgfo. 31; ed. cit., p. 192/144; traducc. esp., p. 162). O: «Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-sein konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen» (*Id.*, pgfo. 34; ed. cit., p. 213/160; trad. esp., p. 179).

93. «Das Dasein ist seine Erschlossenheit» (*Op. cit.*, pgfo. 28; ed. cit., p. 177/133; traducc. esp., p. 150). Y también: «Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit ist...» (*Id.*, pgfo. 44; ed. cit., p. 292/221; traducc. esp., p. 241).

94. *Op. cit.*, pgfo. 28 (ed. cit., p. 177/133; traducc. esp., p. 150).

95. «Das Dasein wird konstituiert durch die Erschlossenheit, das ist durch ein befindliches Verstehen.» (*Op. cit.*, pgfo. 53; ed. cit., p. 346/260; traducc. esp., p. 284). Y también: «Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis» (*Op. cit.*, pgfo. 18; ed. cit. p. 115/85; traducc. esp., p. 100). Y también: «Zur ontologischen Struktur des Daseins gehört Seinsverständnis» (*Id.*, pgfo. 39; ed. cit., p. 242/182; traducc. esp. p. 202).

El *Dasein* es el ente que, comprendiendo, y en cuanto comprender, es su ahí⁹⁶. Dicho con los términos que, años más tarde, y como un eco de *Sein und Zeit*, utilice la *Einführung in die Metaphysik*: el hombre (*Mensch*) «*ist das in sich offene Da*»⁹⁷. «*Da*», sin embargo, mienta: «*die Lichtung und Offenheit des Seienden*»⁹⁸. El *Dasein*, en su esencia como *Da-sein*⁹⁹, es, él mismo, la *Lichtung*¹⁰⁰. El es quien guarda, por tanto, la verdad del ser¹⁰¹; y de él es, en último término, de quien puede decirse: que es «en la verdad»¹⁰².

Instalándose en el ser circular¹⁰³ de este ente que es en el modo de, siendo, estar ya siempre abierto a sí mismo —y que, en esta apertura, interpreta y se comprende siempre a sí mismo y al ser¹⁰⁴—, la investigación parece haber encontrado ese punto seguro de partida que buscaba. La seguridad del punto de partida viene dada por el hecho de que instalarse, como decimos, en el terreno de la comprensión al ser, es tanto como instalarse en el ámbito de «una forma de ser originalmente existencial» que, en la medida en que hace posible todo conocimiento (*Erkenntnis*) y noción (*Kenntnis*)¹⁰⁵, concierne con igual originalidad, dice Heidegger, al comprender algo así como el «mundo», y al comprender el ser de los entes que se hacen accesibles dentro de ese mundo¹⁰⁶. La seguridad del punto de partida viene dada, además, porque este comprender que no excluye, sino todo lo contrario, la comprensión del mundo y de todo ente en general, va a mostrar inmediatamente su carácter de fuente ya siempre posibilitante de la comprensión que, por lo mismo, es una fuente ya siempre anticipada, y que precede ya siempre a cualquier actualización. Y

96. «Und nur *weil* Dasein verstehend sein Da ist...» (*Op. cit.*, pgfo. 31; ed. cit., p. 192/144; traduc. esp., p. 162); «...aus der Konstitution des Seins, in dem das Dasein als Verstehen sein Da ist» (*Ibd.*, p. 196/147; traducc. esp., p. 165).

97. M. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tubinga, 1953, p. 156.

98. M. HEIDEGGER y E. FINK: *Heraklit, cit.*, p. 204/202: «In 'Sein und Zeit' wird Dasein wie folgt geschrieben: Da-sein. Das Da ist die Lichtung und Offenheit des Seienden, die der Mensch aussteht».

99. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pgfo. 2 (ed. cit., p. 9/7, nota c).

100. *Op. cit.*, pgfo. 28 (ed. cit., p. 177/133; traducc. esp., p. 150).

101. *Op. cit.*, pgfo. 2 (ed. cit. p. 9/7, nota c).

102. *Op. cit.*, pgfo. 44 (ed. cit., p. 292/221; traducc. esp., p. 241).

103. «Die Bemühung muss vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen 'Kreis' zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinanalyse den vollen Blick auf *das zirkelhaftes Sein des Daseins* zu sichern» (*id.*, pgfo. 63; ed. cit., p. 418/361; traducc. esp., p. 343).

104. *Op. cit.*, pgfos. 4, 5, 39, 56 y 63 (ed. cit., pp. 16/12, 24/17, 242/182, 362/272 y 413/312; traducc. esp., pp. 22, 24, 27, 202, 297 y 339. Por todo ello es por lo que puede decirse que este ente tiene la comprensión pre-ontológica del ser como *Seinsbestimmtheit* y *Seinstendenz* (*Ibd.*, pp. 16/12 y 20/15; traducc. esp., pp. 22 y 24).

105. *Op. cit.*, pgfo. 26 (ed. cit., p. 165/123-4; traducc. esp., p. 140).

106. «Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie 'Welt' und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der welt zugänglich wird.» (*Op. cit.*, pgfo. 4; ed. cit., pp. 17-18/13; traducc. esp., p. 23).

es que el comprender, como revelan ciertos usos del idioma alemán, es entendido a veces, observa Heidegger, como un «poder» (*können*); un «poder» que, en el caso del comprender tomado como existencial, no tiene otro referente que el ser en cuanto existir¹⁰⁷.

Las consecuencias de semejante determinación del comprender, como veremos, no tienen nada de triviales. Antes bien, dicha caracterización del comprender como poder determinará, a su vez, el «poder ser» (*Sein-können*) como forma de ser del ente que, siendo el *Da*, sea también, por ende, el comprender. Y al mismo tiempo, la inmediata caracterización de tal «poder» como proyección susceptible de desarrollarse decidirá también, por su parte, la correspondiente determinación ontológica del repetido ente del carácter del ser-el-ahí. Y tal es, en efecto, el camino seguido por *Sein und Zeit*. Una vez que el comprender, en sentido existencial, es concebido como el ser del «poder ser» del *Dasein* mismo¹⁰⁸, y la apertura del *Da* en el comprender como un modo (*Weise*) del poder-ser del *Dasein*¹⁰⁹, Heidegger ha puesto efectivamente las bases precisas en orden a la caracterización fundamental del *Dasein* como «ser posible» (*Möglichkeitsein*)¹¹⁰: como un ente cuya más original y última determinación ontológica positiva es la posibilidad¹¹¹, y que, mientras comprende, es en la forma de *ser* sus posibilidades en tanto que posibilidades¹¹². El ser del *Dasein* es esencialmente «poder ser» y «ser libre» (*Freisein*) para sus más peculiares posibilidades¹¹³.

Sigamos, sin embargo, adelante. Considerando en sí mismo, el comprender tiene la estructura existencial de una proyección (*Entwurf*) que proyecta justamente la posibilidad en tanto que posibilidad, permitiendo que ésta sea tal y como es¹¹⁴. En cuanto «abrir», «poder ser» y «proyección», el comprender es un «ya-siempre-fuera-de-sí» que tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse, y que ya siempre se ha proyectado, pues, sobre esa su más peculiar posibilidad. El desarrollo (*Ausbildung*) de ese comprender es, justamente, lo que recibe en propio el nombre de «interpretación» (*Auslegung*). Así que, siendo pues ya siempre comprender, el *Dasein* es aquel ente que ha proyectado ya siempre su ser sobre posibilidades; y que, como ser que interpreta, se ve siempre envuelto, junto con la comprensión del ser que le es inherente, en una interpretación tradicional del ser, en el interior de la cual se alcanza a desenvolver¹¹⁵.

107. *Op. cit.*, pgfo. 31; ed. cit., p. 191/143; traducc. esp., p. 161).

108. «Verstehen ist das Sein solchen Seinskönnens... (...) «Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist...» (*Op. cit.*, pgfos. 31 y 32; ed. cit., pp. 191/144 y 203-4/153; traducc. esp., pp. 161 y 172).

109. *Op. cit.*, pgfo. 31 (ed. cit., p. 196/147; traducc. esp., p. 165).

110. *Op. cit.*, pgfo. 31 (ed. cit., p. 191/143; traducc. esp., p. 161).

111. *Op. cit.*, pgfo. 31 (ed. cit., p. 191/143; traducc. esp., p. 161).

112. *Op. cit.*, pgfo. 31 (ed. cit., p. 193/146; traducc. esp., p. 163).

113. *Op. cit.*, pgfo. 63 (d. cit., p. 414/312; traducc. esp., p. 340).

114. *Op. cit.*, pgfo. 31 (ed. cit., p. 193/143; traducc. esp., p. 162).

115. *Op. cit.*, pgfos. 32 y 6 (ed. cit., pp. 197/148 y 27/20; traducc. esp., pp. 166 y 30).

Consecuencia inmediata de lo dicho es que, en la consideración heideggeriana de las cosas, la interpretación, es decir, la articulación y apropiación por medio de un comprender, se funda existencialmente en el comprender, y no éste en aquélla ¹¹⁶. Pero es también consecuencia inmediata de lo dicho, y veremos que de gran trascendencia en orden a la determinación última del ser del *Dasein*, que toda la interpretación tenga que moverse dentro de esa estructura del «pre-» (del «*Vor-*») que define el conjunto de la llamada «situación hermenéutica»: la interpretación, que nunca puede ser concebida a modo de un simple aprehender (*Erfassen*), sin supuestos previos, algo dado, tiene sus fundamentos esenciales en el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘captar’ previos (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*); de modo que la interpretación que quiera acarrear comprensión de algo tiene que haber comprendido ya de algún modo, siquiera sea inexpreso y atemático, aquello mismo que trate de interpretar ¹¹⁷. Ahora bien; que esta estructura hermenéutico-circular de la interpretación conviene al carácter proyectivo del comprender, apenas parece dudoso. Añadamos ahora que es la estructura que conviene, a su vez, al ser de un ente que, en razón de su forma proyectante de ser, es siempre «más» de lo que efectivamente es ¹¹⁸. En el lenguaje de la ontología fundamental, la estructura de este «ser ya siempre ‘más allá de sí’», en cuya virtud el *Dasein* es para sí mismo, y en cada caso, ya *previamente*, es captado como el «pre-ser-se» del *Dasein* (*das Sich-vorweg-sein des Daseins*) ¹¹⁹. Dado, sin embargo, que el «ser-en-el-mundo» es una estructura *total*, la investigación heideggeriana pasa como es sabido, a continuación, a buscar una definición ontológico-existencial de la totalidad del todo estructural de tal fenómeno ¹²⁰. Y la conclusión, no por conocida deja de ser menos digna de atención. Si lo que buscamos, en efecto, es apresar el ser del *Dasein* en cuanto tal, nuestra búsqueda deberá situarse en el único lugar donde dicho ser se encuentra encerrado: a saber, en la unidad de sus determinaciones. Lo que obtendremos es: la totalidad original del todo estructural (del ser) del *Dasein*, el ser mismo del *Dasein*, tiene que definirse como «cura» (*Sorge*); por su constitución, esto es, ontológicamente considerado, el *Dasein* no es otra cosa que *Sorge* ¹²¹.

Wege, nicht Werke. «Caminos, no obras». Pero si ello se dice, como es conocido, de la imposible «totalidad» de la obra, ¿qué no habría de decirse en *S.u.Z.*? La determinación alcanzada (el ser del *Dasein* es la *Sorge*) nunca pudo

116. *Op. cit.*, pgfos. 32 y 45 (ed. cit., p. 197/148 y 308/231; traducc. esp., pp. 166 y 254).

117. *Id.*, pp. 200/150 y 202/152; traducc. esp., pp. 168 y 170.

118. *Op. cit.*, pgfo. 31 (ed. cit., p. 193/145; traducc. esp., p. 163).

119. *Op. cit.*, pgfo. 41 (ed. cit., p. 254-5/192; traducc. esp., p. 212).

120. *Op. cit.*, pgfo. 39 (ed. cit., p. 240/180-1; traducc. esp., p. 200).

121. Reúno en una sola fórmula las distintas variantes de los párrafos 12, 38, 39, 41, 44, 45, 46, 63 y 69 de *Sein und Zeit*. El lector sabrá excusar la ausencia de referencias expresas de página.

ser otra cosa que un mero alto en el preguntar. Un preguntar que, apenas contestado, se ha proyectado ya de nuevo en una nueva interrogación: ¿Cuál es, ahora, el sentido del ser del todo original del *Dasein*? Dicho en otros términos: ¿qué es, ahora, lo que hace posible la estructura original, la articulada totalidad estructural del todo (ser) del ser del *Dasein*, de la *Sorge*, en la unidad de sus miembros? ¹²² Probablemente la tesis más célebre de la obra que estoy analizando es la que ahora se apresta a comparecer: el sentido original constituyente (ser) del ser del *Dasein*, el sentido ontológico del ser de la cura (propia), es la *Temporalidad (Zeitlichkeit)* ¹²³. Es la temporalidad la que *hace posible*, como todo *sentido*, la unidad de existencia, facticidad y caída y, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura ¹²⁴, constituye al tiempo el ser del *Dasein*. Adviértase, sin embargo, que propiamente hablando la *Zeitlichkeit* no «es» algo así como un ente: siendo como es el «fuera de sí» (*Ausser-sich*) en y para sí, lo que de ella cabe decir, ante todo, es: que se temporaliza (*zeitigt sich*) ¹²⁵. Y porque se temporaliza, y se temporaliza *modalmente*, es por lo que las estructuras constitutivas del ser del *Dasein*, que en su fondo son temporales, y modos (*Modi*) de la temporalización de la temporalidad ¹²⁶, encuentran el sentido que las posibilita, y el posible fundamento de su unidad, en la *Zeitlichkeit*, en el tiempo original; un tiempo original —y originante— que constituye la *Erschlossenheit* del *Da*, y en cuya temporalización se funda, a su vez, esa comprensión del ser que constituye el ser del *Da* ¹²⁷.

Obtengamos, siquiera sea a título provisional, una pequeña conclusión: en última instancia, aproximarse a la temporalidad significa tanto como aproximarse al *sentido*. Un sentido que, como cualquier otro en la visión heideggeriana de las cosas, estructurado por el todo de la situación hermenéutica y su estructura de «pre-» («*Vor-*»), es el «*Woraufhin*» de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo ¹²⁸: del carácter de «sentido» que ostenta la temporalidad se desprende a su vez, y por un mismo gesto, tanto el carácter histórico del *Dasein* como el carácter temporal del ser ¹²⁹. En el contexto de *Sein und Zeit*, sin embargo, determinar algo como «sentido» difícilmente podría considerarse como carente de repercusión. ¿O no es una tesis *general* del libro aquélla, nuclear, que proclama que «el 'círculo' del comprender pertene-

122. Reúno también aquí en una sola fórmula las distintas variantes contenidas en los párrafos 45, 61, 65 y 83 de *S.u.Z.* Igual advertencia que en la nota anterior.

123. Reúno en una sola fórmula las distintas variantes contenidas en los págs. 5, 6, 45, 78, 61, 65, 69 y 70 de *Sein und Zeit*. Idéntica advertencia que en las nn. ants.

124. *Op. cit.*, pgfo. 65 (ed. cit., p. 434/328; traducc. esp., p. 356).

125. *Ihd.*

126. *Op. cit.*, pgfo. 61 (ed. cit., p. 403/304; traducc. esp., p. 331).

127. *Op. cit.*, pgfos. 45 y 69 (ed. cit., pp. 312/235 y 482/365; traducc. esp., pp. 257 y 394).

128. *Op. cit.*, pgfo. 32 (ed. cit., p. 201/151; traducc. esp., pp. 169-170).

129. *Op. cit.*, pgfos. 5 y 75 (ed. cit., pp. 25/18 y 512/387 y ss; traducc. esp., pp. 28 y 418 y ss.).

ce a la estructura del sentido»¹³⁰? Pero si todo sentido es siempre, y por su propia estructura, hermenéutico-circular, en el ámbito de las fórmulas aquí empleadas ya no parece haber espacio sino para esta posición: *como estructura que es de un sentido, la estructura de la temporalidad es una estructura hermenéutico-circular. El «círculo de la temporalidad»¹³¹, en el horizonte de «S.u.Z.», tiene las características del círculo de la comprensión, círculo que es expresión, a su vez, «de la existencial estructura de 'pre-' peculiar al propio ser-el-ahí»¹³².*

La temporalidad, si es correcta esta interpretación, debería ser pues concebida al modo de una estructura hermenéutico-circular, una estructura semejante a aquéllas que discernieron los padres de la hermenéutica en muy diferentes planos del significar y del ser. De ser así, la temporalidad constituiría el horizonte «total» de determinación de unas «partes» a las que, sin embargo, dado que él mismo depende y es determinado por todas y cada una de ellas, ha de haberse dado ya siempre y a cada una. Debería ser, en otros términos, esa totalidad autointerpretativa, por ya siempre dada a la comprensión, que congrega en sí misma tanto el despliegue como la unidad¹³³. Pero tal es, justamente, el caso: como se recordará, las páginas finales de *S.u.Z.* atienden, entre otras muchas cosas, a poner de manifiesto el despliegue auto-interpretativo de una temporalidad cuya característica básica es, a los efectos aquí perseguidos, la de *temporalizarse totalmente en cada uno de sus éxtasis* (y que en esa plena temporalización, en cada caso, de sí misma, alcanza a fundar la articulada unidad de la estructura de la cura¹³⁴). ¿O no es acaso únicamente el tiempo —el tiempo que, como se expresó en la conferencia de Marburgo de 1924, carece de sentido como «*Die Zeit*» y es temporal (*zeitlich*), ya que el ser de la temporalidad significa realidad efectiva desigual¹³⁵— no es el tiempo, digo, lo único que puede fundar (la unidad de) un ente que hemos visto caracterizar por su constante anticiparse a sí mismo y estar siempre fuera de sí? Y es en efecto el tiempo en *Sein und Zeit*, la temporalidad extática para ser exactos, la que, iluminando originalmente el *Da*, se convierte en condición de posibilidad de

130. «Der 'Zirkel' im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes...» (*op. cit.*, pgfo. 32; ed. cit., p. 204/153; traducc. esp., p. 172).

131. «Das Sein des Daseins wurde als Sorge umgrenzt. Sorge gründet in der Zeitlichkeit. *Im Umkreis dieser müssen wir...*» (*Op. cit.*, pgfo. 74; ed. cit., p. 505/382; traducc. esp., p. 413; subray. mío).

132. Sobre este último punto, vid.: *Op. cit.*, pgfo. 32; ed. cit., p. 203/153; traducc. esp., p. 171).

133. Según fórmula efectivamente literal de *Sein und Zeit*: «...hinsichtlich ihrer möglichen Ganzheit, Einheit und Entfaltung...» (pgfo. 61; ed. cit., p. 403/304; traducc. esp., p. 331).

134. *Op. cit.*, pgfo. 68 (ed. cit., p. 463/350; traducc. esp., pp. 378-9).

135. M. HEIDEGGER: *Der Begriff der Zeit*. M. Niemeyer, Tübingen, 1989/1924, p. 26: «Die Grundaussage: *die Zeit ist zeitlich*, ist daher die eigentlichste Bestimmung —und sie ist keine Tautologie, weil das Sein der Zeitlichkeit ungleiche Wirklichkeit bedeutet».

la existencia de quien es la *Lichtung* por ser el *Da*¹³⁶. Mas si el *Dasein* se abre sobre un fondo que determina el horizonte de la entera temporalidad, lo que a mi juicio está aquí defendiéndose no es sólo la tesis de una *necesaria conexión entre el ser y el comprender*¹³⁷; se defiende también, y con toda contundencia, la tesis de una *necesaria conexión entre el ser, el tiempo, el sentido y la circularidad*¹³⁸. Pero «circularidad», aquí, y por todo cuanto vengo diciendo, quiere obviamente decir: circularidad hermenéutica, esto es, *co-implicación*. Algo que el Heidegger posterior a *S.u.Z.* ya nunca dejará de acosar, otorgándole, por lo común, un nombre tan enigmático como preciso: «co-pertenencia», *Zusammengehörigkeit*.

No es mi intención, ni en rigor me lo permitiría el espacio de que dispongo, ver de desenredar la madeja conceptual que se encierra en la obra heideggeriana posterior a *S.u.Z.* Persigo, sin embargo, el círculo, y no quisiera dejar al menos de apuntar una sospecha: la sospecha de que la búsqueda tantas veces reemprendida en estos años (en *Was heisst Denken?*¹³⁹; en *Unterwegs zur Sprache*; en *Identität und Differenz*; en *Der Satz vom Grund*¹⁴⁰; en *Zur Sache des Denkens*¹⁴¹), esta búsqueda, digo, es siempre un meditar, cada vez más acucioso, en torno a la fundamental co-pertenencia ente/ser a la que en conjunto, y por su parte, co-pertenece a su vez el pensar¹⁴². Es acudiendo al modelo del «círculo», en efecto, como puede llegar a concebirse una pura relación orgánica de intrínseca co-respectividad. Es el «círculo» quien dibuja las mallas del tejido que re-úne, haciéndolos intrínsecamente participes el uno del otro, y ambos de la relación, elementos que tienen como «ser» el «ser-para-otro», elementos dotados de una intrínseca respectividad: «significados» que, por «significar», «llaman» al «signo» que les «co-rresponde»; y «signos» que, por ser signos, «hacen señas» y anuncian la ausente presencia, ya siempre diferida, de aquella áfona voz ancestral que llama al hombre y exige audiencia de él.

Entendemos por «círculo»: co-pertenencia, estructura de conexión, campo de juego, ámbito de significatividad. Su irrepresentable «figura» es pues la de la relación orgánica entre un todo y sus partes que, haciendo de éstas algo tenazmente distante en su respectividad, vive a su vez, él también, de ellas, aun-

136. *Sein und Zeit*, pgfo. 69 (ed. cit., pp. 463-4/350-1; traducc. esp., p. 379).

137. «Darin dokumentiert sich...der notwendige Zusammenhang von Sein und Verständnis» (*Op. cit.*, pgfo. 39; ed. cit., p. 244/183; traducc. esp., p. 203).

138. Al modo de esa identificación que una vez injertara J. DERRIDA en un texto firmado por Hegel: «il n'y a pas encore de sens, de temps, de cercle...» (*Glas*, Galilée, París, 1974, p. 267, col. izquierda).

139. M. Niemeyer, Tübingen, 1954.

140. Pfullingen, Neske, 1957.

141. M. Niemeyer, Tübingen, 1969.

142. Vid.: W. J. RICHARDSON: *Heidegger. From Phenomenology to Thought*. M. Nijhoff, The Hague, 1963, p. 606: «...we have been speaking about 'correlation', but in fact it is a compound of two correlations: the first between Being and beings, the second between this duality and thought».

que ellas no sean nada sin él. Llamémosle, pues: el «entre» (*das Zwischen*); pero llamémoslo también: *die Zwiefalt*, la Duplicidad. Llamémosle, pues, *Lichtung*; pero llamémosle también: *die Sage*, la Leyenda, el Decir. Llamémosle, como lectores de Rilke y Hölderlin, «lo abierto» (*das Offene*), pero llamémosle también *Unter-Schied*, eso Mismo en que se basa el diferenciarse de los entes y el ser, su unión y su separación. Llamémosle, si queremos, *Alétheia*, *Austrag*, o, por utilizar el más conspicuo de los nombres, *Ereignis*. Nunca mencionaremos otra cosa, en rigor, que la cosa misma que se trata de pensar: la región (*Bereich*), oscilante en sí misma, a través de la cual el hombre y el ser, en su esencia respectiva, se alcanzan entre sí. En el interior de tal círculo, el ser de los entes juega con el hombre ese juego hermenéutico de llamada y respuesta cuyas distintas jugadas han ido sellando, cada vez, el decurso histórico de la metafísica, historia auténtica de lo que solemos llamar Occidente: el Ser como *Physis*, el ser como *Lógos*, el Ser como *Hén*, el Ser como *idéa*, el Ser como *Enérgeia*, sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad...¹⁴³ el camino mismo de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, juego de diálogo en el que los dialogantes son llevados a lo más propio de sí. Pero el círculo *mismo*, en cuanto tal, *se retira*: él es el Misterio (*das Geheimnis*), lo Mismo (*das Selbe*), lo Simple (*das Einfache*), que a la vez se da constantemente al juego entre el ser y el pensar. La llamada heideggeriana a no limitarse a reconocer el círculo, sino hacer originariamente la experiencia de la circularidad¹⁴⁴, parece haber conducido, a la postre, a este resultado final: la esencia de la relación hermenéutica fundamental actúa en el «dar(se)» (*geben*) y «destinar» (*Schicken*) («sentido») que se oculta en el originario y, cada vez, único «hay», o «se da», («*Es 'gibt'*») del Acontecimiento primordial: que «se da», o «hay», tiempo y ser¹⁴⁵. El círculo del pensar hermenéutico parece abrazarlo todo, ahora, desde la misma plegada hendidura a partir de la cual brota todo cuanto es.

De un extremo a otro de su marcha, pues, el pensar heideggeriano parece mostrarse fiel a un cierto rasgo capital de lo hermenéutico: la circularidad, que instala ya siempre en un ámbito ya siempre *dado*, a su vez, a la caída en el «cada vez». En el lenguaje de la ontología hermenéutica, pues, circularidad significa: que nada «es» más que en la apertura (a lo otro de sí). Ser es darse (a la comprensión). La primera proposición de toda hermenéutica reza: nuestro acceso a la historia se basa en la posibilidad según la cual un presente sabe siempre ser venidero¹⁴⁶. Heidegger, con todo ello, parece haber puesto las bases necesarias para una ontologización de la hermenéutica. Sobre estas mismas bases, Hans-Georg Gadamer ha levantado a su vez un edificio monumental,

143. *Identität und Differenz*, cit., p. 64 (traducc. esp., cit., p. 142-143).

144. *Unterwegs...*, cit., p. 50 (traducc. esp., p. 136).

145. Vid.: «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, cit., pp. 4 y ss.

146. «*Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist die erste Satz aller Hermeneutik*» (M. HEIDEGGER: *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 26. subrayad. en el orig.).

entre cuyas paredes ha encontrado acomodo, por su parte, la operación complementaria de una hermeneutización de la ontología que, si se quiere, puede también describirse como una ontologización de la tradición.

A todo lo largo, en efecto, de las páginas de *Wahrheit und Methode*, Hans-Georg Gadamer ha ido colocando las bases que habrían de desarrollar un aspecto universal de la filosofía, la hermenéutica —en el sentido heideggeriano de teoría de la experiencia real del pensar¹⁴⁷— que en su apertura a la experiencia de verdad contenida en el fenómeno hermenéutico¹⁴⁸ pueda hacerse cargo de esa universal relación al mundo que es propia del ser humano¹⁴⁹. A la luz, pues, de este proyecto, que expresamente se remite al giro ontológico de la hermenéutica heideggeriana, es la universalidad del ser hermenéutico la que cobija el juego entre hombre, mundo y verdad. Así es que, en esta perspectiva, si el mundo, el todo de cuanto es¹⁵⁰, el suelo común que une a cuantos hablan¹⁵¹, debe ser comprendido desde el horizonte de una constitución óptica especulativa avistada primeramente en el terreno del arte, esa constitución es tal que vuelve a ser descubierta, idéntica en su diferencia, en el terreno de la historia, en el terreno del lenguaje, en el terreno de la tradición y, en definitiva, en el terreno de *todo ente que pueda ser comprendido como tal*¹⁵².

Que la obra de arte, en efecto, tenga su ser en su representación¹⁵³, significa, para Gadamer, que la autorrepresentación debe concebirse como un aspecto óptico universal de la naturaleza¹⁵⁴: ser es representarse¹⁵⁵. Que la unidad que corresponde, sin embargo, a cuanto distingue, sin distinguirlo, su ser de su representación, sea la unidad especulativa, la unidad propia de cuanto es lenguaje¹⁵⁶, significa, a su vez, que si ser es autorrepresentarse, ser es también, y por lo mismo, ser lenguaje¹⁵⁷: la admitida universalidad del ser especulativo conlleva igualmente lo universal de la lingüisticidad. El ser especulativo, sin embargo, es el modo de ser propio de todo aquello que, de nuevo como la obra de arte, es uno con la historia de sus efectos —y que, desde el momento en que toda comprensión es una forma de efecto¹⁵⁸, y en el efecto se manifiesta el significado, es también uno, en cuanto que históricamente transmitido, con el presente de su comprensión—. De ahí que la hermenéutica, cuya

147. *Op. cit.*, p. XXII (traducc. esp., p. 19).

148. *Op. cit.*, p. XXVII (traducc. esp., p. 25).

149. H.-G. GADAMER: *Op. cit.*, pp. 449 y ss. (trad. esp., *cit.*, pp. 567 t ss.).

150. «...die Welt, d.h., das Ganze des Seienden ist...» (*Op. cit.*, p. 429; traducc. esp., p. 543).

151. *Id.*, p. 422; traducc. esp., p. 535.

152. *Op. cit.*, p. 452; traducc. esp., p. 570.

153. *Ibid.*

154. *Op. cit.*, p. 103; traducc. esp., p. 151.

155. «Das Sein Sichdarstellen ist...» (*Op. cit.*, p. 459; traducc. esp., p. 579).

156. *Op. cit.*, p. 450; traducc. esp., p. 568.

157. *Op. cit.*, p. 461; traducc. esp., p. 581.

158. *Op. cit.*, p. 323; traducc. esp., p. 414.

tarea consiste en elaborar como arte la comunicación de sentido ¹⁵⁹, tenga por horizonte propio un dejar hablar a lo que es tal y como éste se da a la interpretación, como algo que es y como algo que significa ¹⁶⁰. Dicho en otros términos, la hermenéutica, que se ocupa del *acontecer de la comprensión* ¹⁶¹, no tiene más negocio que la gestión de *la elocuencia*: la elocuencia del mundo, que se representa a sí mismo en el lenguaje ¹⁶², y en cuyo interior toman la palabra las cosas ¹⁶³, y la elocuencia de la tradición, en la cual los textos, que dan la palabra al sentido, deben venir al lenguaje por medio de la interpretación ¹⁶⁴. Por eso es por lo que estructura de la unidad especulativa es tan amplia como la del lenguaje o la de la razón: la estructura de la unidad especulativa es la estructura de cuanto se da infinitamente a sí mismo a lo finito de una representación ¹⁶⁵ y que, de ese modo, sigue auto-determinando incesantemente su significado por medio de comprensiones que pertenecen a su propio ser ¹⁶⁶. Pero eso es: el ser mismo, en tanto que susceptible de comprensión: el campo de lo hermenéutico es el campo de *la tradicionalidad* del ser, esto es, el campo de aquello que, llegando a hablar hasta el presente, tiene que ser comprendido en esta mediación y como esta mediación ¹⁶⁷.

El «círculo hermenéutico», pues, es aquí el círculo de esa «conversación» o «diálogo» (*Gespräch*) entre la tradición y su intérprete ¹⁶⁸, en cuyo movimiento, y sólo en cuyo movimiento, llegan a ser lo que son el concepto y la palabra ¹⁶⁹. La tradición, en efecto, juega aquí el papel de una «Sage» viva que, en la medida en que es lenguaje, habla por sí misma, en expresión textual de *W.u.M.*, «como un tú» ¹⁷⁰. El «círculo», en tal sentido, es la relación de recíproca pertenencia entre una tradición a cuya esencia pertenece el seguir transmitiendo lo transmitido ¹⁷¹, y un intérprete, que, a su vez, sólo es tal en la medida en que se auto-concibe, post-críticamente, como posibilitado en su libertad por esa misma tradición ¹⁷².

159. *Op. cit.*, p. 350; traducc. esp., p. 446.

160. *Op. cit.*, pp. 432 y 450 (traduc. esp., pp. 546 y 567).

161. *Op. cit.*, pp. 293, 436, 459; traducc. esp., pp. 380, 552 y 578.

162. «In der Sprache stellt sich die Welt selbst dar.» (*Op. cit.*, p. 426; traducc. esp., p. 539).

163. *Op. cit.*, p. 432; traducc. esp., p. 547.

164. *Ibid*; *Id.*, p. 375; traducc. esp., p. 477.

165. *Op. cit.*, p. 441, traducc. esp., p. 557.

166. «...und zu zeigen, dass Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen 'Gegenstande' ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heisst: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird» (*Op. cit.*, p. XVII; traducc. esp., pp. 14-5).

167. *Op. cit.*, p. 311; traducc. esp., p. 401.

168. *Op. cit.*, p. 437; traducc. esp., p. 552.

169. *Op. cit.*, p. XXII; traducc. esp., p. 20.

170. *Op. cit.*, p. 340; traducc. esp., p. 434.

171. «Die Tradition, zu deren Wesen selbstverständliche Weitergabe des Ueberlieferten gehört...» (*Op. cit.*, p. XIX; traducc. esp., p. 16).

172. *Op. cit.*, p. 343; traducc. esp., p. 437.

Con el concepto de «círculo», pues, con el concepto de eso que aquí recibe el nombre de «fusión de horizontes», lo que trata de pensarse es la pertenencia al ser del ente que puede ser comprendido, esto es, del ente que surge como palabra¹⁷³ y enuncia un sentido, de cada uno de los distintos acontecimientos de comprensión por mediación de cuya presencia ese sentido supera la distancia temporal, llega de nuevo al lenguaje y, en definitiva, sigue produciendo los efectos que manifiestan su significación. Modelo del lenguaje y de la comprensión, el círculo es también modelo del ser y del conocer¹⁷⁴: modelo de cuanto, siendo cada vez distinto en su darse a continuas repeticiones de sí mismo, tan originales como el original¹⁷⁵, tiene en esa constante auto-mediación la marca misma de su ser *temporal*¹⁷⁶, abierto y sin inicio¹⁷⁷. Lección clave de *Sein und Zeit* fue aquélla de haber descubierto como temporalidad el modo mismo de ser de la comprensión misma¹⁷⁸. Lección clave de *Wahrheit und Methode*, a su vez, que siendo omnipresente, y siempre con sentido, el esfuerzo por comprender e interpretar¹⁷⁹, la comprensión que media entre la historia y el presente¹⁸⁰, y tiene en el lenguaje su medio universal de realización¹⁸¹, se impone considerar, ante todo, que es la *continuidad hermenéutica* la que constituye nuestra experiencia, nuestro propio ser y, en definitiva, el ser mismo de cuanto hay¹⁸².

Del todo de la investigación parece haberse desprendido, ante todo, una lección fundamental: aceptar el principio del círculo es admitir el hecho de que estamos ya siempre en el comprender. El hombre es: el que conoce. En el terreno de juego de la hermenéutica vuelve a ponerse en juego, pues, el mismo viejo acertijo de los sofistas, el acertijo que da su horizonte al diálogo denominado *Menón*: ¿cómo es posible que descubra lo que quiero conocer? Si lo

173. Al modo del arte: *Op. cit.*, p. 397; traducc. esp., p. 504.

174. «...und dass sich damit das Phänomen der Sprache und des Verstehens als universelles Modell von Sein und Erkenntnis überhaupt erweist...» (*Op. cit.*, pp. 463-464; traducc. esp., p. 583).

175. «Vielmehr ist jede Wiederholung gleich ursprünglich zu dem Werk selbst» (*Op. cit.*, p. 116; traducc. esp., p. 168).

176. *Id.*, p. 117; traducc. esp., p. 168.

177. La hermenéutica, en efecto, desconoce para Gadamer el problema del *Anfang*: la *wirkungsgeschichtliche Bewusstseins* sabe de la interminable apertura (*Offenheit*) del acontecer de sentido (*Sinn-geschehen*) en el cual toma parte (*Op. cit.*, p. 448; traducc. esp., p. 565).

178. *Op. cit.*, p. 116; traducc. esp., p. 167.

179. *Op. cit.*, p. 380; traducc. esp., p. 483. Téngase en cuenta, por lo demás, que es doctrina gadameriana constante la de que todo ver significa articular, leer articuladamente lo que hay; la percepción acoge siempre significación y la relación humana con el mundo es, como venimos señalando, lingüística, lo cual quiere decir «comprensible en general y por principio» (*Op. cit.*, pp. 86-87 y 451; traducc. esp., pp. 131-133 y 568).

180. *Op. cit.*, p., XVIII; traducc. esp., p. 15.

181. *Op. cit.*, p. 366; traducc. esp., p. 467.

182. *Op. cit.*, pp. 91 y 232; traducc. esp., pp. 137-138 y 309.

conozco, no cabe que lo descubra; y si no lo conozco ¿cómo podré saber que lo he descubierto? En la fuerza de este enigma, aparentemente infantil, late en realidad un tremendo desafío: es la pregunta por el orden trascendental, el orden que, pese a todas sus dificultades, parece hacer posible una capacidad probada de anticipación cognoscitiva. La respuesta hermenéutica a dicha pregunta, la respuesta hermenéutico-circular, tiene en este sentido parte de platónica, y parte de radicalmente anti-platónica. «Platónico» es en efecto, en un sentido amplio, este señalar que el intérprete está ya siempre en el interior del círculo de la comprensión, del que se alimenta y a cuya constitución contribuye. Radicalmente «anti-platónico», en cambio, que frente a la cerrazón y a-temporalidad del espacio de significación, en el esquema platónico de las cosas, la hermenéutica postule una decidida *apertura* del horizonte de la comprensión. «Apertura» constitutiva que dota, tanto al intérprete como a su horizonte, de una *intrínseca movilidad* interpenetrativa en la que ambos, horizonte e intérprete, profundizan cada vez más en el camino de su (mutua) determinación.

La respuesta hermenéutica, por lo tanto, se mueve conscientemente en el terreno de la duplicidad: la duplicidad de la duplicidad y de la no-duplicidad. A lo largo de nuestro camino, hemos podido ver cómo una y otra vez se debatía la hermenéutica, en efecto, en la necesidad de apelar a un horizonte «último» del cual nunca pudo predicar otra cosa, sin embargo, que la no-ultimidad. De esta forma, se apunta siempre a un fondo sin fondo que es tanto plenitud de significado cuanto abismo de a-significatividad. Tanto lo Mismo como la Diferencia, tanto la Duplicidad como el Pliegue. Si cada signo es signo de todos los otros, y cada significado se inscribe en la totalidad de lo que no es él, en este ambiguo territorio se abre tanto la posibilidad de interpretación que proclama: todo es signo (y carece en sí mismo de significado), como la interpretación, igualmente unilateral, que propone: todo es significativo (y en sí mismo es ajeno a la materialización). Pero lo que realmente pide la circularidad no es ni lo uno ni lo otro, sino lo especulativo de la unidad: la retracción a un «origen» que ya siempre se ha dado *como* signo y como significado, el «y» mismo (*Ereignis*) entre el signo y la significación que transforma a los «elementos» del mundo en «signos-y-significados»: signos ya siempre abiertos a otros signos en los que un significado se ha venido ya siempre a encarnar. En y desde el «origen», pues, el signo y el significado están ya siempre referidos el uno al otro desde el impulso de un fondo abisal que ya siempre se ha diferido en ellos.

Los intérpretes de la hermenéutica, como se sabe, han intentado parangonar esta posición —que tampoco es tan simple, ni tan común a todos los hermeneutas— con las más diversas orientaciones filosóficas. El firmante de este trabajo, por su parte, es de la opinión de que si alguna corriente de la filosofía contemporánea ha prestado oídos, quizá no tanto a la hermenéutica cuanto a las citadas consecuencias conceptuales de la circularidad, es ésa que, por lo común, y a efectos meramente indexicales, solemos llamar «deconstrucción». Pese a todas las innegables diferencias, en efecto, que separan al proyecto gra-

matológico del programa hermenéutico¹⁸³, es en el largo periplo de los textos derridianos en donde a mi juicio irrumpe con más fuerza la necesidad de ese carácter ineludiblemente diferido y no-originario que todo posible «origen» tiene, como hemos visto, desde los presupuestos de la circularidad. Y es un cierto retorno a Husserl, curiosamente, el que ha conducido a Derrida al propio margen de semejante ruta. Si la investigación derridiana, en efecto, ha liberado para el pensar radical el territorio —no tan inédito— de la «(archi-)escritura», es porque, de la mano del último Husserl¹⁸⁴, la pregunta en torno a las condiciones de *tradicionalidad*, de *transmisibilidad* indefinida de los «objetos» ideales de la ciencia, ha encontrado respuesta en el modelo del soporte grafemático, desde el cual puede luego asaltarse la totalidad de la «experiencia». Es el grafema, en efecto, quien permite asegurar ese simultáneo estar siempre entrelazado a algún significante y mantenerse siempre libre, sin embargo, de la atadura a ninguno en concreto, que caracteriza la «idealidad» de tales significados tradicionales. Ahora bien, el campo del grafema está delimitado por una nota fundamental: la nota de la *iterabilidad*, a la vez «repetición» y «alteridad», en cuya virtud todo grafema, siendo indefinidamente *repetible*, lo es siempre, y cada vez, a la vez como «el mismo», re-identificable en cuanto tal, y a la vez como «otro»¹⁸⁵.

Extender al todo de la «experiencia» la iterabilidad del grafema significa, pues, hacer de aquélla un tejido de «elementos» ya siempre escindidos, ya siempre abiertos a —y por— la iterabilidad que si algo repiten es, tan sólo, *su propia repetibilidad* —y que, por tanto, en el *modo* de cada una de sus repeticiones conservan siempre intacta la *posibilidad* de un modo radicalmente distinto—. El tejido propio de una re-escritura de la experiencia que si algo conoce como «último» es, insisto, la no-ultimidad de una «différance», fuerza de producción de «diferencias-y-retrasos» cuyo legado, efectivamente, no puede ser otro que el de la constante distancia respecto a la (propia) identidad¹⁸⁶.

Consideraciones semejantes, al parecer tan abstractas ¿habrán perdido ya

183. Al respecto, vid.: J. GREISCH: *Herméneutique et Grammatologie*. Editions du CNRS, París, 1977.

184. Vid.: J. DERRIDA: «Introduction» y traducc. de E. HUSSERL: *L'origine de la Géométrie*. P.U.F., París, 1962, pp. 3-171.

185. Por eso es por lo que, en buena medida, la pregunta que orienta el proyecto derridiano es la pregunta acerca de la posibilidad y límites del idealismo. Al respecto, vid.: J. U. DERRIDA: *La voix et le phénomène*. P.U.F., París, 1967 (traduc. esp.: *La voz y el fenómeno*. Traducc. e introducción de Patricio Peñalver. Pre-textos, Valencia, 1985); «Signature Événement Contexte», en *Marges - de la philosophie*, Ed. du Seuil, París, 1972, pp. 365-393; *Limited Inc. a b c...*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1977, así como mis artículos «Experiencia y Grafema. Los motivos de la deconstrucción», en *Anuario del Departamento de Filosofía*, U. A. M., Curso 1989-1990, pp. 163-180) y «La mancha Derrida», en VV.AA.: *Irradiación y fascinación del mal en la Modernidad* (en prensa).

186. Vid.: J. DERRIDA: «La différance», en *Marges...*, *cit.*, pp. 3-29.

de vista el antiguo terreno de la hermenéutica, el terreno que una vez recibió el nombre de humanismo? No lo creo así. Mi opinión es más bien que en las polémicas levantadas en torno al programa deconstrutor no se debate otra cosa, en rigor, que la propia legitimidad teórica, en cuanto modelo «metafísico», del antiguo modelo humanista e ilustrado del hombre, del lenguaje y del conocer. ¿Qué significa, en efecto, la afirmación del círculo, especialmente en su radicalización deconstrutora? A mi juicio, esto: el hombre es cosa grave —pero, a la vez, trivial—. Así como todo emitir «firme, pública, personal y seriamente» una promesa guarda siempre en sí la posibilidad de reiterarse «dudosa, privada, falsa y frívolamente», y viceversa, así el hombre, ese signo, guarda en su modo de ser más trágico la estructura de iterabilidad que le posibilita una constante apertura a lo banal. Así que el intento ilustrado, platónico en el fondo, de establecer una nítida frontera entre lo «serio» y lo «lúdico», lo «trascendente» y lo «fútil», la «ciencia» (o la filosofía) y la «literatura», etc., parece ignorar el hecho de que toda «presencia» está transida de «citabilidad» —y que, por ende, aquello que hace posible toda centralidad es la condición misma de la marginalidad—. El «círculo» es una hendida apertura; el grafema, reiterabilidad; el hombre, *tò deinótaton*, se alza en el oscilante hiato que sólo (se) da como la indefinida posibilidad de dar(se) siempre de otro modo.

Una vez más se dirá: habiendo comenzado como regla de lectura, el «círculo» ha venido a infiltrarse en el corazón de lo que hay. En esta ampliación de su horizonte, sin embargo, el círculo no parece haber perdido nada de su inicial relevancia teórico-cognoscitiva. Se diría, más bien, que es ahora cuando se manifiesta el valor crítico-epistemológico de toda afirmación del círculo: pues afirmar, ahora, el principio del círculo ¿no supone tanto como admitir que si ya no es viable la esperanza de alcanzar el saber absoluto, tampoco cabe ignorar que el ser humano nunca ha sido —ni hubiese podido ser— totalmente ajeno al conocer? Instalados en el «entre» que se distiende entre los dos imposibles polos de la absoluta insensibilidad y de la sensibilidad absoluta, el ser circular del hombre parece no poder escapar al *camino*, al *esfuerzo* por seguir los rastros en el camino del conocer. Utilizando los términos de Bohr, somos actores a la vez que espectadores de un ámbito inteligible que vive de nosotros, así como nosotros vivimos de él: en el interior de ese círculo, ni la indeterminación inicial de un punto de partida ya siempre presupuesto, ni la determinación final de un punto de llegada ya siempre pospuesto pueden nunca ser absolutas. Es un fondo de «sabiduría» ya siempre «materializada», pero nunca materializada del todo, la que determina y es determinada por la tradición del «conocer». Pero lo indefinido de la reiteración nunca ha garantizado sólo la transmisión de «lo justo», de la «interpretación recta», de la «pura y simple verdad»; en cada entrega del saber transmitido, por el contrario, se proyecta a su vez al futuro la posibilidad indefinida de que se reitere un «error». Condición insoslayable del ser temporal es, sin embargo, que en toda transmisión de una interpretación falsa siempre se re-itera una posibilidad de re-petir la «verdad».

Prestamos oído, y oímos las notas de una vieja canción: el mundo está atado. Cada cosa consigo y, sin embargo, todas también entre sí. Así es que todo está cabe todo, cada algo se da como algo y en todas partes se da significación.

El mundo está atado. Todo compuesto de todos, ni él ni sus partes tienen más consistencia que la que les otorgue el ser-total. El mundo, continuo, es por ello mismo circular: circular en sí mismo y también en sus elementos, pues «circular» es la forma que adopta cuanto es un todo-y-sus-partes; cuanto es unidad-y-despliegue; cuanto es fusión que sólo es «fusión-de»; cuanto es identidad que, sin lo diverso que unifica, deja sencillamente de ser lo que es.

Este anillo de anillos, entonces, anuda una frágil cadena de hierro: sus eslabones son pasos que atraviesa lo ausente en su constante ir a lo ausente. Lo que no es sino «todo», nada es sin sus partes; lo que no es sino «parte», nada es sin el todo. En el todo, pues, han dejado su huella las partes, como huellas son las partes del poder de afección que es la herencia del todo. Pero ser la huella de algo cuyo sentido está en dejar huella es no ser sino el signo de algo que a través suyo se expresa: la frágil cadena de hierro es cadena de «todos» que son, al tiempo, «causa» y «efecto» de partes que guardan con ellos esa misma relación. Pero la relación causa/efecto, sobre la cual reposa la ciencia entera, es en realidad un análogo exacto, Gödel *dixit*, de la relación común de significación¹⁸⁷. En la concepción circular que la hermenéutica defiende de la totalidad, el horizonte del mundo, y el horizonte de cada cosa, es siempre el horizonte, inevitablemente circular, de un sentido.

Unidad-de-despliegue de unidades de despliegue, todo lo del mundo está dado, de siempre, a la expresión. Todo en el mundo «*quiere decir*»: todo es auto-despliegue y auto-interpretación; todo es aparecer y dar(se) a conocer, estar ya siempre fuera de sí. En un mundo así resuena, a lo lejos, el canto coral del día de fiesta, y «toda la vida se ha llenado de sentido divino»¹⁸⁸. Así lo adivina el poeta, el Píndaro fiado en el poder adivinatorio que le otorgó Naturaleza. Si el «sentido común» remite, sin embargo, a la no-reductiva circularidad de un todo ya siempre abierto a sus partes; si su enigma es pues el propio enigma de la continuidad, la simple gloria del mundo está ya siempre «manchada» por el lastre del aprendizaje, del lento desciframiento, de la irreductible complejidad. Pues el mundo no dice sino lo que quiere *decir*. Interpretar el mundo es *liberar* su sentido, desatar los lazos que le impiden manifestar su efectividad. Pero el mundo, que no es sino el hecho de darse siempre a ser desatado, nunca puede dar otra cosa que su propio darse a desatar. Las condiciones de posibilidad de la elocuencia del mundo son siempre, y al tiempo,

187. «The idea that everything in the world has a meaning (reason) is an exact analogue of the principle that everything has a cause, on which rests all of science» (Citado por: H. WANG: *Reflections on Kurt Gödel*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1987, p. 217).

188. «Denn voll göttlichen Sinns ist alles Leben geworden...» (F. HOELDERLIN: *Der Archipielaugus*).

las condiciones de posibilidad de lo incalcanzable e incierto de toda interpretación.

Inacabable e incierta, la interpretación; pero, por cuanto hasta ahora vengo diciendo, también incansable, ubicua. Lo que aquí se discute es, en efecto, cómo pensar este mundo donde lo visible se auto-trasciende a lo invisible, en tanto que eso invisible se encarna ya siempre en lo visible y extenso. Como ensayo de respuesta, se dice: el mundo es signo que se da a la interpretación. Pero también las interpretaciones son signos —y de ahí la circularidad—. La interpretación-signo se enfrenta, pues, a signos que a su vez son *ya* (lección de Aristóteles) interpretación: la interpretación, que viene de la interpretación, va siempre de nuevo a la interpretación. El sentido, el lenguaje, la fuerza, todos parecen seguir este esquema, que es el esquema mismo del despliegue, del desnivel, de la diferenciación. Tal vez sea por eso por lo que, como vinos, la última palabra que, aparentemente, quepa decir a todo este respecto sea ésta: *tiempo*. La hermenéutica, que ha puesto el acento en la íntima *manifestabilidad* de las cosas, en su esencial *transmisibilidad*, ha puesto así de relieve, a la vez, esto: lo que las cosas tienen de manifestable, de interpretable, de significativo (¿todo lo que son?); lo que tienen de transmisible y descifrable, es lo que tienen de *temporal*¹⁸⁹. La interpretación-signo, que reina por doquier, sólo recoge, del pasado, su capacidad de futuro. Si las cosas «son» lo que «significan», y «significan» cuanto están en *disposición* de efectuar, el abierto circo del mundo, la bien trabada unidad-de-unidades, tiene esa estructura de identidad-en-la-diferencia que es propia de la temporalidad.

Mas tampoco con esto se resuelve enigma alguno. Tan sólo se siguen las viejas pistas con que el pensar acaso no lleve a una próxima bifurcación.

Jorge PÉREZ DE TUDELA VELASCO
(U.A.M.)

189. En el mismo sentido, vid. el reciente libro en E. LLEDÓ: *El silencio de la escritura*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.